

Богословский Вестник
1892 г.

Январь

**Астерий Амасийский¹, св. Слово на начало поста /
Пер. и примеч. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1892. Т. 1. № 1. С. 1–18 (1-я пагин.).**

–1–

Получив свое настоящее бытие из видимого тела и разумной, бестелесной души, человек есть сложное живое существо. Но природа и достоинство двух названных сейчас частей не равноценны: тело устроено как орудие, движущееся по распоряжению правительницы, душа же назначена управлять и повелевать (им), как высшая низшим. Эта последняя, получив от ума и разума способность различения и имея возможность отличать истинно-прекрасное от простого подобия его, познает Бога Творцом и Устроителем не только того, что на-

–2–

ходится под ногами и воспринимается чувством, но и того, что сокрыто от глаз и что созерцает ум бестелесный, владеющий силою представлений. Упражняясь, как боголюбезная, в правде и добродетели, она стремится к божественной мудрости (φιλοσοφίας) и, повинаясь ее законам и велениям, удаляется возможно более от плотских пожеланий, приближается к Богу и старается всеми силами сродниться с благом. Преимущественным же и самым существенным предметом этой священной философии служит, так называемое, воздержание; ибо тут ум, ничем не смущаемый и свободный от влияния осквернений, происходящих от чрева или других каких причин, имеет беспрепятственную деятельность и созерцает небесное и сродное себе.

Итак, все вы, питомцы философии, все любители возвышенного и ученики слова, возлюбите наступающее время и с радостью встретите святую Четыредесятницу, как учительницу умеренности, как мать добродетели, воспитательницу чад Божиих, руководительницу беспорядочных, спокойствие душ, опору жизни, мир прочный и невозмутимый. Ее строгость и важность умиряет страсти, угашает гнев и

–3–

ярость, охлаждает и утишает всякие волнения, возникающие от многоядения. И подобно тому, как летом, когда жгучий зной солнца распространяется над землей, северный ветер оказывает благодеяние палимым, разгоняя духоту нежной прохладой, так тоже самое доставляет и пост, прогоняя разжение тел, являющееся следствием обжорства.

Оказывая такие благодеяния душе, пост не менее пользы приносит и телу. Он утончает дебелость материи, слагает часть бремени с тела, облегчает жилы, готовые лопнуть от переполнения кровью, и не допускает (в них) бóльшего стеснения, чтобы с ними не случилось того же, что бывает с водопроводными трубами, которые, когда в них вольтется вода в большóм и неумеренном количестве – сверх их вместимости, – разрываются, не выдерживая насильственно вталкиваемой в них массы. И голова испытывает спокойное и тихое состояние, когда ни жилы кровеносные не бьются усиленно, ни мозг не омрачается от распространения испарений. Воздержание дает свободу желудку, который избавляется тогда от принудительного рабства и от кипения подобно котлу, усиленно работающему при варении в нем пищи. Глаза смотрят ясно и неомраченно, при устранении всякого тумана, каким пресыщение обыкновенно заволакивает взоры; деятельность ног – устойчивая и рук – крепкая; дыхание – правильное и равномерное, никаким спертым воздухом изнутри не стесняемое. Речь постящегося ясна и раздельна; ум чист и тогда действительно он проявляет в себе истинное богоподобие, когда как бы в бестелесной плоти отправляет спокойно и безмятежно свойственную ему деятельность; сон – спокоен и свободен от всяких

–4–

видений. Но, чтобы не распространяться много, скажу, что пост есть общий мир души и тела, жизнь безмятежная, устойчивый образ поведения – житие, Бога радующее и печальщее врага. Ведь неприятель, когда заметит у противника бдительность и осмотрительность, тщательное вооружение и присутствие храбрости, считает это ревностное приготовление собственным поражением; так и враг нашего спасения всякую

нашу заботу о добродетели ненавидит, как собственное бедствие.

Познай же из этого, человек, что стражами и бдительными охранителями жилища постника бывают ангелы, тогда как у предающегося пиршествам и наслаждениям в течение Четыредесятницы таковыми являются демоны – эти настоящие друзья жирного запаха, любители крови и сообщники пьянства. Ибо и каждый из д^ухов – как святых, так и нечистых – присоединяется к тому, что сродно и приятно ему, как нечто подобное можно наблюдать и на птицах. Голубь, например, любит витать около чистых мест, вращается около пахотной земли, собирая зерна себе и своим детям. И горлица охотно садится на листьях древесных, приятно и нежно чирикавая. А прожорливый вóрон садится у мясных лавок, грубо и неприятно каркая на мясников. Итак, будем любить воздержание, чтобы нас возлюбили ангелы, и возненавидим неумеренную роскошь, чтобы с нею не попасть нам в общение с демонами. Никто из живших в роскоши не был нравственно-рачительным, и никто из предававшихся пирам – учеником добродетели, ни один любитель удовольствий – святым и никто по плоти живущий – общником царства (Небесного).

–5–

Обратись воспоминанием к началу рода нашего (Быт.3:1 и след.), и опыт засвидетельствует тебе о том, что мы порицаем. Не был бы дан нам закон поста, если бы не был нарушен закон первого воздержания. Не было бы названо чрево злоумышленником, если бы предлог к удовольствию не повлек за собой греха. Не было бы нужды в плуге и рабочих волах, в прорезывании борозды и в семенах, в воде оросительной, во взаимной смене времен года – зимы сковывающей и лета распускающего, ни вообще в какой-либо такой периодически повторяющейся тяготе, – если бы вследствие опрометчивого наслаждения прародителя мы сами не осудили себя на этот круговорот трудов. А между тем мы готовились вести иной, по сравнению с ныне видимым, образ жизни, которого опять надеемся достичь, когда освободимся от этой страстной жизни через воскресение. Таково благодетяние Божия к нам

снисхождения, чтобы мы снова были восстановлены в прежнее достоинство, которого по человеколюбию некогда приобщившись. Мы не сохранили этой милости с надлежащею осмотрительностью. Пост есть образ будущей жизни, подражание нетленному существованию. Там нет пиршеств, нет наслаждений (чувственных).

Оставь первого человека и перечисляй затем по порядку следовавших за ним. Что доставило срамоту праведному Ною, в бесчувствии обнажившему члены, которые прикрывать повелевает обычай, и – побудило безрассудного Хама посмеяться над опьянением отца (Быт.9:21 и след.) – так, чтобы два бедствия произошли от одного проступка? Ведь одно опьянение и

–6–

отца лишило благопристойного покрова, и сына – свободы.

А затем, когда я обращаю свой взор к сыновьям Илиа священника (1Цар.4:1 и след.) и размышляю об этой истории, я нахожу целый ряд несчастий, связанных между собою единством начала, имеющего свое основание в чреве и пресыщении. Да, эти дети Илиа, воспользовавшись священническим служением отца, как поводом к сладострастию и наслаждению, оскверняли жертвы и начатки жертвоприношений приносили чреву вместо Бога. Последовал затем и блуд – грех близко родственной роскоши, и за всем тем – суд от Бога, повлекший строгий и решительный приговор: ибо из-за них народ враждебный пошел войной на Иерусалим. И – чтобы сократить множество печальных повествований – я должен сказать, что невоздержные юноши пали в сражении; вместе с согрешившими потерпело бедствия и отечество, кивот Божий был пленен и унесен неприятелями, старец-священник при известии о несчастиях умер: такую совокупность бед принесло государству наслаждение горла!

Итак, будем поститься все, и в особенности – домочадцы священников, как имеющие учителя воздержания своим сожителем и правила любомудрия – у себя на дому. Поистине, странно было бы, – когда дети менял знают толк в серебре и домашние кузнецов вращаются около огня и наковальни, –

близкие же родственники священников или другим каким-нибудь образом вошедшие в их семью пренебрегали бы той целью жизни, к которой призван домовладыка и господин.

—7—

Слишком много вреда потерпел от чрева и старший сын Исаака (Быт.25:30 и след.) Будучи охотником по ремеслу, и однажды после долгого скитания возвратившись домой, он восчувствовал такое сильное желание к предлежавшей пище, что продал брату права первородства за чечевичную похлебку; а вследствие этого лишился затем и отеческого благословения (Быт.27:19 и след.), и таким образом через короткое время отвратившись от добродетели и от Бога, он утратил патриаршеское достоинство и прервав дружественные отношения с Израилем, как сам сделался варваром и иноплеменником, так и народ произвел из себя такой же.

Тот же недуг увлек и народ ветхозаветный к нарушению божественных и священных законов. В то время, как Моисей был занят получением возвещаемого закона, люди, изменив прежний образ жизни, обратились к пиршествам и пляскам (Исх.32:22 и след.), и когда мало-помалу сбились с пути и попрали благочиние жизни, диавол вовлек их в нечестие. Отсюда затем – и делание тельца, – это демонское занятие, и Аарон – участник мерзости, и разрушение закона, и разбитие скрижалей, и вторичное восхождение Моисея на гору, и все то, что история так жалобно оплакивает, – получило свое начало и причину в неумеренной еде.

Хочу предложить вам и другое повествование, позднейшее предыдущего по времени, но равносильное ему по действию. Саул царь вышел против неприятеля и вел войну с большой заботливостью: он запретил народу в этот день употреблять

—8—

пищу (1Цар.14:24 и след.), клятвою запечатлев свое решение и назначив смерть в наказание ослушнику. Но тогда, как все войско с покорностью приняло это приказание, только сын царя Ионафан, случайно натолкнувшись на пчелиный улей и соблазнившись медом, воткнул в соты палку и отведал сладости. И он подвергнулся за это большой опасности, если бы

вся толпа воинов сообща не противостояла рвению отца и царя, решившего привести в исполнение свою угрозу.

К сказанному можно присоединить еще бесчисленное множество подобных же примеров от Писания, ясно показывающих, какое благо – воздержание, и наоборот – как вредно неумеренное наслаждение питьем и пищей. Пост – святых совоспитанник; пост – всякого доброго дела виновник. И как мастера не производят своих изделий без помощи инструментов; так и ревнители благочестия и прославившиеся духовными дарованиями без воздержания никогда не творили ничего чудесного и сверхъестественного. Постясь, Елисей воскресил и оживил мертвеца; постясь Моисей видел Бога; постясь Даниил одержал верх над волшебством и обманом Ассириян; постясь и Господь выдержал искушения диавола; постясь и апостолы совершали моления о важных делах; постом Ниневитяне отвратили угрозу смерти. Говоря вообще, пост есть ходатай перед Богом, достойный уважения, – и посол самый надежный, скоро преклоняющий Бога к тем, за кого он возносит моление. Посему, всякий муж благочестивый, всякий, кто любит больше Бога, чем удовольствия, приступи к дням воздержания с радостью и весе-

–9–

лием; ибо никто, имеющий унылый вид при начале битвы, не бывает храбрым борцом. Не будь печален, как ребенок, которого тащат в школу; не ропщи на чистоту этих дней; не стремись к концу недели, как к наступлению весны после суровой зимы; не желай субботы ради пьянства, как иудей; не высчитывай дней Четыредесятницы, как ленивый наемник, выжидающий окончания срока, до которого он нанят; не огорчайся, что дом твой с раннего утра не курится дымом и повар не стоит у огня.

Удели что-нибудь и душе, не все телу: первую питает воздержание от пищи, последнее – сытость. Но так как душа и тело находятся в сочетании друг с другом и, при большом различии по природе, связаны вместе промыслием и художеством Устроителя, то позаботимся, чтобы та и другое существовали, не лишаясь удовлетворения соответственных

потребностей. Из двух частей состоишь ты, человек, – не говорю пока о том, что душа гораздо предпочтительнее тела, и ей следует уделять больше благорасположения. Рассуди же между обеими по разуму и справедливости. Подожди, впрочем, немного – и, если хочешь, я поведу речь в пользу души, как бы в защиту жены верной против того, в чем – по ее словам – она терпит несправедливость и обиду. Итак, душа священна и бестелесна, бессмертна и не разрушима; не с землею и земным, а с Богом имеет она сродство. Будучи же чистою, она и наслаждается чистым, и имея нематериальное происхождение, избегает материи. Но поскольку ей назначено управлять сосудом, образованным из земли, то, как послушная раба господина, она находится неотлучно при этой (зем-

–10–

ной) персти, оберегает ее и заботится о ней до тех пор, пока не последует повеление о разлучении. Итак, ее, оживляющую тело, радует воздержание от пищи, тогда как земному орудию необходимо вкушение хлеба. Ничего больше и не требует она, как высшая: удели мне, говорит, известное время года, дай шесть месяцев управляемому, остальные – правителю. Справедливая просьба – и нет столь плотолюбивого и пристрастного судьи, который бы не согласился со сказанным.

Я допущу даже преувеличение, не настаиваю на равномерности. Снисхожу к немощи плоти; предоставляю десять месяцев телу и еще несколько (дней). Но пусть оно оставит Четыредесятницу не оскверненной, чтобы я хоть немножко освободился от нечистоты, пока грязь просушивается воздержанием. Это, христиане, справедливо и бесспорно и по Божескому, и по человеческому суду. И ты, судья (благо ты вовремя пришел), рассуди меня, душу, в споре с телом. Отними от меня, христианин, сладострастие, как нечто ребяческое. Ты – муж, не мысли, как дети, которые, когда не получают меду, плачут, и, когда не дашь им мяса или вина, упавши бьются, досаждая всем весьма много своим воплем. Краснею от стыда за обжор, как (много) они жертвуют сравнительно с воздержанием². Постоянно зевают, наклоняются понемногу, вскакивают, но опять засыпают поневоле. В рассеянности

стараясь проводить дни; жалуются на солнце, что оно медлит заходом, и дням приписывают бóльшую обыкновенной продолжительность. Выдумывают, затем, боли желудочные, спи-

–11–

рание газов, тяжесть в голове, извращение обычного порядка жизни, хотя все это суть признаки пресыщения, а не поста. Неохотно приступают к почтенной трапезе, ропщут против овощей, ругают бобы, как излишнюю прибавку к творению. Так и в качестве знатоков природы выступают эти любители наслаждений против постных кушаний. Воду глотают они залпом, как какое-нибудь неприятное лекарство, прописанное врачами. А многие подделывают и вино, искусственными средствами удовлетворяя своей страсти; другие занимаются подобным же ремеслом относительно овощей и бывают очень разнообразными изобретателями наслаждения. Это крайне нелепо и бессмысленно. Воздержание есть знак независимого и благородного образа мысли, а не рабская изворотливость, стремящаяся исполнить долг, не как следует, а с низким лукавством. Еще награды требуешь ты за то, что живешь по закону добродетели; но ведь награда и воздаяние обещаны искренним делателям, а не коварным.

Не искажай поста, чтобы не потерпеть тебе того, что бывает с корчемниками. Если они наказываются, когда примешивают воду к вину, то как избежишь наказания ты, вводящий в строгий пост измышленные наслаждения? Не выставляй мне на вид мнимые немощи. Не лги на Четыредесятницу, как причину болезней; напротив, она есть источник здоровья. Не выдумывай извинений в грехах вместе с людьми, преданными удовольствию. Только вследствие дурной привычки воздержание представляется тебе противным, а не по существу оно тяжело. Свидетельством этого служат все те варвары, которые ни винограда ни сажают, ни вина не пьют,

–12–

а употребляют для питья естественную и безыскусственную воду, и, несмотря на то, оказываются храбрыми и победоносными в войнах, и берут верх над пьющими много вина, как и подобает трезвым – над пьяными. Тела у них легкие

и выносливые; они быстро вскакивают на коня, ловки, смелы, метки при стрельбе; непоколебимы в своей удали и умеют всегда найтись в трудных обстоятельствах. Итак, не клевети на воду, будто нездорова она, будто делает больными и слабыми тех, кто употребляет ее: опыт изобличает твою клевету.

Но что я говорю о вине? Скифы-кочевники, живущие около Босфора, а также и обитающие по реке Рейну, не имеют домов и домашних очагов. Живя в шатрах, они устрояют себе кров из шерсти, из шкур овечьих и всяких других покрывал. Поэтому они и печеного хлеба не имеют, и плуга не знают, и земли не пашут: ибо как они могут иметь понятие о хлебе и семенах земных, если не научились земледелию? И однако, обходясь без хлеба и вина, они мужественны и равносильны всем народам в войне, а многих и побеждают. Отсутствие хлеба и вина нисколько не вредит им; но унаследованная от отцов привычка сделалась природой для этих людей.

Для чего же упомянули мы об этом в слове нашем? Для того, чтобы научиться нам, что поведение и занятия образуют из человека то, к чему мы будем стремиться и чем станем заниматься. Приучи себя к воздержанию, и со временем оно сделается вовсе не обременительным для тебя сожителем. Если же, наоборот, ты сдружишься и свыкнешься с наслаждениями и пирами, то поста

–13–

никогда не будешь любить: как чуждый и непривычный, он будет казаться тебе тяжелым.

Жизнь воздержная есть образ будущей нетленной жизни: ибо, как и тогда, отложив эту страстную плоть, мы будем жить свободно, не имея никакой нужды служить чреву и находиться в рабстве у прочих страстей; так и ныне, если мы большую нужду и самую материю этих страстей отвергнем, близки будем к ожидаемому нетлению. Говоря кратко, будем по возможности избегать сластолюбия, так как трудно одному и тому же человеку быть и сластолюбцем и боголюбцем. Плотолюбивый по необходимости будет и любостыжательным, а любостыжательный – несправедливым; впавши же в неправду, легко преступит правила благочестия и нарушит законы

премудрых, – спокойно примется за недозволенное, собирая себе отсюда материал для наслаждения, и всю эту добычу неправды принося в дар похоти, как повелительнице.

Не беги от трудности воздержания, но настоящему труду противопоставь надежду, и ты легко достигнешь воздержания от пищи. Скажи себе самому слова благочестия: горек пост, но сладок рай; тягостна жажда, но близок источник, из которого пьющий не будет жаждать вовек (Ин.4:13). Назойливо тело, но гораздо сильнее душа бестелесная; мертва сила, но близко воскресение. Скажи докучливому чреву и ты изречение Господа: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим» (Мф.4:4). Пост – не голод, а небольшое отвлечение (от пищи), не неизбежное наказание, а добровольное воздержание, не рабская необходимость,

–14–

а свободное любомудрие. Помолись и – укрепишься, воззови и – явится тебе скорый помощник.

Припомни древнюю историю (Дан.1:3 и след.) и научись, как люди, удручавшие свою плоть ради благочестия, не были слабее силою тех, которые жили в роскоши, и вливали в себя много вина, – и на вид не были унылее, и красотой не увядали. Известный царь Ассирийский, живший исключительно для плоти и привязанный к роскошной жизни, как к яслям, приказал, чтобы и виночерпии, и служащие за столом, и вообще все прислужники его наслаждений были отменно стройного телосложения и приятной наружности, дабы не только рот и вкус, но и глаз его нежился тем, на что он смотрит. Тогда три юноши из пленников израильских, зачисленные в список этих служителей, воздерживаясь от яств царской трапезы, как оскверненной примесью идоложертвенного, питались исключительно семенами. И вина им нужно было избегать из-за жертвенного возлияния, и всякого мяса – по вышесказанной причине. И когда приставленный к ним начальник, опасаясь, чтобы красота их от воздержания не изменилась в безобразие, и чтобы обвинение и наказание за неприглядность и исхудалость юношей не обрушились на него, стал принуждать их есть то, что им предлагали, то они сказали: оставь и дозвожь нам; мы не

покажемся царю более жалкими, чем живущие в неге, и лица наши не увянут. Не беспокойся, что приведешь к нему (царю) слуг безобразных; ибо Создатель внешнего вида нашего даст нам привлекательность, и ты узнаешь по опыту, что пост только содействует красоте

–15–

нашей и благообразие, о котором ты заботишься. Так и было: юноши сильно расцвели и затмили всех, питавшихся мясом.

А что сказать о Самсоне? (Суд.13:3 и след.). Не прямо ли от сосцов матерних научился он поститься? Ибо матери возведено было ангелом, что младенца следует охранять от вкушения вина и вообще всякой роскоши. И кто, однако, был сильнее его? Кто столь прославленный победитель? Он один мог поравняться силами с противниками, он с дерзновением выходил против целого строя и бесчисленного множества неприятелей. А однажды, за неимением меча или копья, он схватил челюсть осла и одной этой костью уложил тысячу вооруженных мужей.

Так и ты надейся – и получишь силы; усердствуй – и будешь укреплен; приклони слух к учению о сокровенном – и забудешь о пище, как народ, следовавший за Иисусом, учившим словом и делом.

Устыдимся, о, невоздержные и сластолюбцы, эллинов и иудеев, которые постятся, хотя и напрасно и без всякой цели (потому что они только сами себя наказывают тем, что не едят), однако ж следуют заповеди (о посте), как достойной соревнования и приличествующей людям серьезным. Христианам подобает строгость жизни и священная важность этого любомудрия (поста), христианам, которым присуще чистое и истинное разумение благочестия. Те же, кто без этого разумения несут нравственный подвиг, делают – на мой взгляд – нечто подобное тому, если строят дом

–16–

без фундамента, или сооружают корабль, не подложивши киля. А таковы евреи непослушные.

Крайне смешно становится мне, когда вижу их босоногими, в белых поношенных плащах бродящими по улицам, – это посрамление Моисея, это бесчестие пророков, это уродливое порождение Авраама, – рабов безумия – прежних сынов свободы, невежественных и беззаконных – некогда истинных учеников закона, утративших надежду на исполнение обетований вследствие того, что образов будущего они не поняли разумно. Ибо Моисей всем, что он делал, назнаменовал образы имеющего совершиться впоследствии: и устройством скинии, и воспоминанием труб, так же, как и обрезанием, и опресноками, и горькими травами. Все это были указания жизни во Христе – подобию, предначертанные для тех, которые постепенно тайноводствовались к совершенству.

Я, как христианин и раб Распятого, пощусь правильно, или очищая себя в надежде воскресения, или же, как любящий господина раб, сострадая страстям Господа моего. Ты же, сын убийц и потомок заклавших Агнца, получивший наследие пролитой крови от отцов, навлекших таким образом несчастье на себя и детей, – чего ради постишься? Скажи. Если раскаиваясь в том, в чем согрешил, то я радостно приветствую тебя за такое решение; и ты, оставивши синагогу лукавствующих, спеши в Церковь благочестивых. Приступи к крови Агнца и очистишь ее кроплением; ибо оттуда же будет тебе и очищение, где совершил ты грех. Если же ты и теперь привязан к тому же самому, то какое значение имеет для тебя воздержание от яств? Не подражаешь ли ты нильским

–17–

крокодилам, которые – по рассказам – плачут над головами съеденных ими людей и проливают слезы над трупом, не раскаяние, конечно, принося за случившееся (ибо может ли оно быть у неразумных и водных животных?), а печаль о том, что голова лишена мяса и не пригодна уже в пищу? Нечто подобное обнаруживается и в отношении к посту. Пляски и танцы, как вставки и эпизоды среди поста, суть дело, очевидным образом противоречащее (идее поста): ибо пост считается наставником сосредоточенности и благопристойного поведения, пляски же

свидетельствуют о рассеянности по неумеренным и многообразным наслаждениям.

Припомни здесь известное изречение Моисея: в десятый (день) седьмого месяца следует поститься (Лев.16:29). Седьмой месяц обозначает седьмой день, а десятый день – десятый час, в который Господь испустил дух на кресте. Так и для каждого предмета избраны и соответствующие образы из осязательной видимости, свидетельствующие о независимом от времени расположении души. Ты же для чего смешиваешь несоединимое и сливаешь вместе разделенное? Есть у евреев и другие торжества: одно называют они праздником кущей, другое – воспоминанием труб. Но, неведомо для себя, они празднуют таинства христиан, так как устройство палатки есть вещественное³ пророчество о той Церкви, которую основало Слово наше. Посему и листьями украшают палатку и плодами убирают вход в нее – во образ того, что новая плодонос-

–18–

ная Церковь произрастает вместо закона⁴. Праздник же труб располагает души к готовности воскресения, как Павел говорит: «ибо вострубит, и мертвые воскреснут» (1Кор.15:52). Учит сему и Сам Бог и Спаситель, говоря в Евангелии: «и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною; и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их» (Мф.24:31).

Слушая эти слова, евреи, быть может, воспользуются против нас тем возражением, что, вспоминая о древних чудесах, они приносят этим благодарения за благодеяния Божии при горе Синае и за трубу, звучавшую при сообщении закона. А не знают бессмысленные, что и тогда, при даровании закона, труба имела образное знаменование, именно: так как получающий закон в качестве правила жизни и для благоустройства поведения должен страшиться наказания за неповиновение, то посему Бог начертал (на скрижалях) заповеди нашей жизни, посылая их людям, и вместе с тем присоединил (Исх.19:19) звук трубы, – символ воскресения из мертвых, дабы ученики заповедей, предвидя за воскресением суд, соблюдали ненарушаемыми предписания божественного закона. Таким образом, и пост, и устройство палаток, и трубы –

суть тайны нашей религии, уже давно открытые, но получившие исполнение в определенное время, когда совершилось богоявление Спасителя нашего во плоти. Ему слава и держава во веки веков. Аминь.

Кудрявцев В. Д. Регрессивная и прогрессивная теория происхождения мира⁵ // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 1. С. 19–44 (2-я пагин.).

–19–

Решение вопроса о процессе мироздания и о законах, по которым совершается этот процесс, по-видимому, вполне принадлежит естествознанию. Оно более или менее удачно и решает этот вопрос в различных науках, касающихся не только настоящего состояния вселенной, но и ее истории, начиная от предполагаемого изначального состояния материи в виде атомов и кончая настоящим положением нашей планеты. В числе этих наук астрономия, геология, палеонтология и биология занимают главное место. Естествознание изучает, далее, не только специальные законы происхождения тех или других областей природы, но пытается, сколько возможно, обобщить эти законы и свести их к какому-либо одному или не нескольким первоначальным. Философии на первый взгляд, здесь делать нечего, да и по существу своему ничего она здесь не может сказать, так как лишена не обходимого научного орудия для решения подобного вопроса – наблюдения, опыта и возможности делать основанные на них выводы, гипотезы и обобщения. Но при более внимательном взгляде на дело оказывается, что естествознательное учение об образовании вселенной далеко не исчерпывает этого вопроса во всей его широте и со всех

–20–

сторон и точек, зрения. Прежде всего, естествознание имеет в виду видимую нами вселенную, эмпирически данный мир, при изучении которого индуктивный метод составляет, действительно, если не единственное, то во всяком случае главное орудие. Оно исходит из предположения, что эмпирически данную действительностью объемлется вся совокупность реально сущего бытия, что видимая нами вселенная есть единственная в точном смысле вселенная, обнимающая собою все существующее. Но возможно другое, и,

как по крайней мере показывает история религий и философских учений, вполне мыслимое предположение, что видимым нами миром не ограничивается область существующего, что наряду с этим миром может существовать мир невидимый, предметы и существа, о которых ничего не говорят и не могут сказать внешние чувства и основанное на показаниях их эмпирическое наблюдение. Если же допустить это предположение, то решение вопроса об образовании мира естествознательными путем окажется уже узким и односторонним, так как оно будет касаться одной только эмпирической стороны мира, видимой вселенной. Оно потребует дополнения, которого и должно искать в той области знания, которая при помощи метода рационального старается проникнуть туда, куда нет доступа непосредственному наблюдению. Далее, – естествознание, вполне согласно с своею задачею, смотрит на мир с чисто фактической, эмпирической стороны. Оно изучает его так и с такими физическими свойствами, как воспринимают его наши чувства. О каких-либо других свойствах и качествах, но данных во внешнем опыте, оно не знает. Но не только общее сознание, но и история философского мышления показывает, что помимо физических свойств, человек всегда переносил на природу другого рода свойства и качества, первоначальный источник которых находил в себе самом, в присущих его уму идеях истины, добра, изящного, которые могут быть объединены в одной общей идее совершенства. Не ограничиваясь эмпирическим познанием тех или иных предметов и явлений природы, мыслящий человек старался рассматривать их с точки зрения их идеальной ценности, находил одни из них более, дру-

–21–

гие менее совершенными. Переходя от частных явлений мира ко всей их совокупности, он предлагали себе вопрос, – осуществляется ли и в какой мере в области как физического, так и духовного бытия, та идея совершенства, какую находил от в собственном духе, и решал этот вопрос различно, судя по различию философских направлений, крайними полосами которых здесь служат оптимизм и пессимизм. Если приложение этих идеальных понятий к эмпирическому миру законно, если

предметы этого мира и целый мир могут быть рассматриваемы не только по отношению к своим данным в опыте физическим свойствам, но и по отношению к не усматриваемым непосредственно свойствам идеальным, то и с этой точки зрения решение вопроса, выставленного нами, одним естествознательным путем окажется опять недостаточным и односторонним.

В этой недостаточности заключается право философии на решение вопроса об общем законе мироразвития, которое отличается от естествознательного тем, что, с одной стороны, захватывает этот вопрос в большей широте и общности, чем естествознание, с другой, обращает внимание на те идеальные свойства мировой жизни, каких не касается положительная наука. Так как тот общий закон мироразвития, уяснить который стремится философия, не есть закон физический, подобный тем физическим законам, которые изучаются естествознанием, то мы вправе назвать его законом идеальным или метафизическим.

Рассматривая вопросы о законе мирообразования с указанной нами точки зрения, мы в истории религиозного и философского мышлений встречаем два господствующих, противоположных воззрения, из которых одно назовем регрессивным, а по месту происхождения восточным, другое – прогрессивным или западным. Коротко эти воззрения можно формулировать так: по первому, процесс, мирового бытия представляется исхождением от лучшего к худшему, по второму – от худшего к лучшему.

1) Первое воззрение есть общераспространенное в религиозных и философских системах востока. Первые, про-
–22–

исшедшие от верховного начала бытия существа были наиболее совершенные; это – боги, полубоги, более или менее совершенные духи. Чем далее развивается мир, тем несовершеннее и хуже он становится как по физическому, так и по нравственному строю. Настоящее состояние мира, по всем почти восточным космогониям, представляется последним и самым несовершенным периодом мировой жизни. Самое

происхождение физической природы часто является не начальным актом творения, но завершением его и приводится в связь с предшествующей, домирной историей бытия. Видимый мир создается как место наказания и очищения падших духов. Так, наприм., по египетской космогонии, которая сет вместе и феогония, процесс мироразвития идет в следующем порядке. Из таинственных недр первого начала бытия (Аммун) являются верховные боги, олицетворяющие собою основные космическая силы: Кнеф (дух), Нейт (материя), Севех и Пашт, значение которых не довольно ясно и которое ближе всего соответствует понятиям пространства и времени. От соединения этих богов, являются новые второстепенные боги, называемые сотворенными и явившимися в отличие от первых, несотворенных и сокрытых. Эти боги (восемь Кабиров) создают мир или лучше – сами раскрываются в мир, так как многое из них служат олицетворением мировых предметов и явлений, напр. Ре (солнце), Иог (луна). Для того, чтобы населить созданную ими землю, восемь Кабиров сходят на нее, именно в Египет, и взаимным соединением производят новую генерацию богов, от которой затем рождаются низшие, имеющие вполне антропоморфический характер, боги и низшие духи. Здесь только распадается этот мир высших существ на добрые и злые, и выступает нравственная противоположность и борьба. Сначала господствуют одни добрые божества; затем наступает преобладание злых и открытая война против первых. Озирис и Пифон являются предводителями двух враждебных партий в сонме низших богов. В борьбе богов принимает участие множество падших духов (Анофи) и чудовищ необыкновенной величины и силы, подобных греческим титанам и гигантам. Чтобы очистить землю от происшедшего на ней, в след-

–23–

ствие преобладания темных сил, неуройства, всемирный дух Кнеф посылает на нее потоп, посредством которого земля возвращается в первобытное состояние. Но вместе с тем, чтобы очистить и самих возмущившихся против добра и порядка духов, высшие боги образуют человеческие и животные тела, в которые и заключают ниспадших духов; таким образом, происходит род

человеческий. Различные степени очищения выражаются различными степенями перерождения душ из одних органических существ в другая; здесь лежит основание египетского учения о душепреселении.

По учению Зенд-Авесты во главе мироздания стоят два качественно противоположных начала бытия, доброе и злое – Ормузд и Ариман. Творение мира начинается созданием Ормуздом шести Амшаспандиев – верховных духов или богов; за тем следуют Изеды – низшие небесные духи и наконец Феруеры (Фравашы). Феруеры не суть чисто духовные существа. Они имеют внешнюю, призрачную форму тех существ, которые имеют явиться в мир потом и которые они должны оживлять. Так, напр., феруеры человека имеют человеческий вид, феруеры животных – животный и пр., все земные создания имеют своих феруеров. Таким образом феруеры, в сущности, не что иное, как прежде видимого, действительного мира существующий невидимый, идеальный мир, который служит прототипом первого; так напр. еще прежде сотворения мира, по Зенд-Авесте, существовали солнце, луна и звезды из первоначального света, но только как феруеры. Мир феруеров представляет, поэтому, некоторое подобие Платонова мира идей, только в более чувственной форме. В противоположность Ормузду, Ариман творить злых духов; их такое же множество, как и добрых, и в порядке и значении они соответствуют первым. Так семи Амшаспандиям Ариман противопоставляет семь Дарвандов; семи феруерам планет – семь комет; Изедам – добрым духам противостоят Девы – духи злобы и лжи. Между обоими царствами добра и зла возникает борьба; в видах продолжения этой борьбы, с целью окончательного торжества над злом, Ормузд создает видимый, вещественный мир и в нем человека. Но в параллель с творе-

–24–

нием добрых и прекрасных земных тварей идет деятельность Аримана, состоящая отчасти в повреждении создании Ормузда, отчасти в произведении злых и несовершенных предметов; таковы напр. в органическом царстве ядовитые растения, хищные звери.

В других восточных космогониях (Индийской, Вавилонской, Финикийской) мысль о том, что созданию видимого мира предшествовало создание невидимого, духовного, в порядке градации от совершенства к несовершенству, не выражена с такою ясностью, как в Египетской и Персидской, так как в следствие сильной антропоморфической окраски богов, они изначально представляются действующими в этом мире и предполагают его существование. Но за то в них ясно проводится мысль о большем совершенстве предшествующего периода мироразвития сравнительно с последующим состоянием мира.

Общая восточным космогониям мысль о порядке мирообразования как о процессе нисхождения от более совершенного к менее совершенному не встретила себе сочувствия у Греческих философов. Некоторую аналогию с нею можно находить только в учении Платона об идеях, если понимать их как субстанциальные начала, предшествовавшие бытию реального мира, и, если почитать их не самосущими началами, а произведением Божества, как единого абсолютного начала всего. Мир идеальный, которого действительный мир служить только тусклым отображением, решительно выставляется у Платона как мир более совершенный, более прекрасный⁶ и более реальный, чем настоящий, феноменальный; в сравнении с первым, подлинно сущим бытием (*τὸ ὄν*) последний может быть назван как бы не сущим (*μη ὄν*). На создание действительного мира Платон смотрит как на акт высочайшей благодати Творца мира, который будучи благ и независтлив, не мог потерпеть, чтобы кроме него оставалось что-либо не благоустроенное, – хаотическая материя; он восхотел дать и ей возможно совершенную форму, организовав ее по образцу вечных и совершенных идей. Но не прямо сам он сотворил все вещи, но как посредствующий

–25–

орган творения создал первоначально мировую душу, как начало, оживляющее и образующее материю. Что касается до процесса материального мира, то он изображается у Платона как ряд последовательных воздействий мировой души на

материю. Но в области бытия духовного состоянию душ в земных и смертных телах у него предшествует жизнь их в более совершенном состоянии, на звездах, число которых соответствует числу созданных Творцом мира душ. Облечение душ в смертные тела является у него то актом творческой воли, – актом необходимым для осуществления полноты и гармонии мира, в котором должны быть не только духовные, но и духовно чувственные существа (в Тимее), то актом свободной воли самих душ, – их падением (в Федре). Не воля Демиурга, но собственная вина душ была причиной, что они ниспали в область чувственного бытия, на землю; приняли плотскую форму именно те души, которые по влечению к чувственному и материальному не могли следовать за полетом более совершенных душ, богов и демонов к пренебесному месту и области полной истины, где они созерцали идеальный мир в его всецелой чистоте и красоте.

Кроме Платона, мысль о мирообразовании как процессе нисхождения от совершенного к несовершенному мы встречаем в некоторых неоплатонических и особенно гностических системах. Рядом различных субстанций существ, то эонов, то духов, гностики стараются наполнить бездну, отделяющую Творца мира от настоящего чувственного, исполненного зол и несовершенств мира. Мир этот есть произведение не самого бога, но низшего богоподобного существа (Демиург, Космократор, Бог Иудеев). По мнению Василида, Сатурнина, Карпократы, чувственный мир создан не Богом, но ангелами, стоящими на самой низшей ступени в градации духовных существ. Следы влияния восточных идей о порядке мирообразования мы находим затем в философии Каббалы, которая носит на себе заметный эманатический характер⁷. От Бога, единого и непостижимого существа,

–26–

(Ensoph) первоначально произошли десять Зефиротов, которые, по-видимому, составляют гипостазирование различных божественных свойств. В области мироздания Каббала, подобно Платону, кроме видимого мира, признает существование предшествующего ему невидимого, но не одного, а четырех

отличных по совершенству миров. Эти миры суть создание десяти Зефиротов. Сам человек, прежде чем он явился на земле в телесной форме, существовал в виде идеального, небесного человека (Adam Kadmon), состоявшего из трех частей: духа, души и более грубого духа (Nephesh), в котором олицетворены инстинкты животной природы. Этот небесный Адам, в котором соединены были мужское и женское начало, по воле Божией явился на земле в виде мужа и жены с тою целью, чтобы созерцать мир и через познание его и самого себя достигать соединения с божеством.

В новой философии мысль о том, что настоящему реальному миру предшествовал мир высший, идеальный, встречается иногда у философов теистов, на которых имело более или менее сильное влияние учение об идеях Платона. Так по Зенглеру кроме реального мира существует мир идей, которые, будучи рассматриваемы в их единстве и связи, образуют общую идею мира. Этот идеальный мир не есть только совокупность божественных мыслей о мире или образцов, по которым он творит вещи, но кроме того имеет самостоятельное бытие и значение. Мир идей имеет двойственное существование (ist zweimal vorhanden), сначала в Боге, в самом себе, как акт божественного познания и изволения, затем вне Бога, реальным, тварно-действительным способом. Идеи суть сущности (Wesenheiten, Hypostasen) в собственном смысле слова, не покоящееся бытие, но живые, движущие, реальные и формальные принципы мира (naturae naturantes). Мир происходит из идей, и нужно считать прямым заблуж-

–27–

дением то учение, будто высшее происходит из низшего, многообразное из простого (напр. атомов), дух из материи⁸.

Впрочем должно заметить, что хотя у Платона и состоящих под его влиянием новейших философов процесс мироразвития представляется как бы некоторым переходом от лучшего состояния (мир идеальный) к худшему, но между ними и учением религиозно-философских систем востока то существенное различие, что у первых идеи, несмотря на их самостоятельное и субстанциальное значение, не суть

определённые, живые существа, но только общая зиждительные начала чувственно являющихся конкретных существ; между тем, по восточным космогониям первоначальные домирные существа были живые, реальные, личные существа – боги, духи, демоны. Причина этого отличия, конечно, могла замечаться в поэтической, мифологической и антропоморфической форме, в которую были облечены древнейшие философские идеи; так в некоторых по крайней мере богах и духах под довольно прозрачную завесу скрываются понятия о силах и реальных предметах природы. Но вообще на происхождение того воззрения, что процесс мировой жизни есть движение от более совершенного к менее совершенному, имели влияние и другая более внутренние причины. Прежде всего они заключались в пантеистическом понятии о боге, скрывавшемся во глубине древних восточных религий. По пантеистическому воззрению, которое в древности носит более наивную форму эманатизма, происхождение от Бога существ представляется в виде истечения из него, при чем уму неизбежно предносится аналогия распространения света. Как свет становится слабее и слабее по мере распространения в пространстве, так и существа, истекающая от, абсолютного начала бытия, как лучи света, естественно должны более и более оскудевать в совершенствах по мере удаления от этого начала. Затем к подобному же воззрению вел и практический мотив – желание разрешить величайшую загадку жизни – существование зла и бедствий в мире. Человек

–28–

глубоко чувствовал всю горечь своих и чужих страданий; коренной причины их от не мог найти в своей личной деятельности, потому что видел, что мера страданий не соответствует мере нравственного совершенства; одинаково страдали и добрые, и злые. Между тем он носил в себе идею вечной правды, которая не допускала случайных и безвинных страданий. Естественно могла возникнуть мысль: не суть ли эти, по-видимому безвинные страдания наказания за грехи, совершенные кем-то и когда-то в неведомом теперь, предшествующем появлению человека, периоде мировой

жизни? Положительный ответ на этот вопрос давал почву для различного рода гаданий об этом домирном периоде, о богоподобных существах, боровшихся с темными и злыми силами, о падении духов и душ, о заключении их в темницы земного тела и т. п.

2. Восточные идеи о процессе мирового бытия как постепенно нисходящей традиции существ не получили дальнейшего развития в греческой философии. Уже Аристотель верно заметил ту характеристическую особенность, отличающую греческую философию от восточной, что первая все в мире производит из худшего, тогда как последняя все выводит из лучшего. Действительно, уже в мифических космогониях греков во главу всего мироздания поставляется хаос; затем природа идет путем постепенного совершенствования. Но не только природа, но и самые боги подчинены тому же закону; светлые боги Олимпа являются на конце феогонического процесса; им предшествуют темные демонические силы, стихийные боги генерации Урана и Кроноса, победа над которыми послед ней генерация богов достигается только путем долговременной борьбы. Явившаяся на смену мифологии философская мысль, не смотря на разнообразие направлений и на специальные отличия в объяснении происхождения мира, твердо держится того общего воззрения, что процесс мировой жизни есть процесс возникновения, более совершенного из менее совершенного. Из стихийных первоначал, напр. воды, воздуха, огня, хаотической смеси элементов, атомов и пр. естественным путём постепенно образуются все предметы мира. Сам человек есть такой же естественный

–29–

продукт восходящей по ступеням развития природы, как и другие существа; его появление на земле не вызывается каким-либо особым актом сверхъестественной силы, не приводится в связь с какою-либо высшею домирною историей вселенной⁹.

Даже у тех философов, которые подобно Платону отличали мир идеальный от феноменального, происхождение последнего подчиняется общему закону прогрессивного развития.

Первоначального источника такого резкого различия между восточным и западным воззрением на ход мировой жизни, конечно, нельзя искать в каких-либо эмпирических наблюдениях, по совершенному отсутствию при тогдашнем состоянии естествознания каких-либо указаний на столь отдаленную эпоху мировой жизни, как эпоха первоначального происхождения вещей. И на западе, как и на востоке, подобного рода вопросы в начале решались одинаково теоретическим путем умозрения. О существенная разница, определившая способ решения их заключалась в том, что греческая мысль изначально была свободна, по крайней мере менее зависима от религиозных влияний, чем на востоке. При отсутствии таких влияний мысль греческих философов, при объяснении происхождения вселенной, естественно должна была обращаться к самому миру и в нем искать некоторых указаний для разрешения данного вопроса.

—30—

Такая указания она могла находить только в фактах действительного происхождения доступных наблюдению конкретных вещей, по аналогии с которыми могла мыслить и происхождение совокупности всех вещей — мира. Но эмпирические факты прямо вели к мысли о прогрессивном мироразвитии. В мире органическом растение, животное появляется не вдруг во всей полноте окончательного развития, но достигает его путем постепенного перехода от простого семени, зародыша до цельного организма. В мире человеческом, каждый предмет в области ли то искусства, науки, техники или общественной жизни создается не вдруг и за одним разом, но постепенно, рядом последовательных работ, начиная от обработки грубого материала и оканчивая тою его формою, которая является последнею и законченною; при этом, в самом процессе работы возможны ошибки, поправки, неудачные произведения. Обобщая этот закон эмпирического образования вещей и применяя его к телом у миру, греческая мысль естественно приходила к тому воззрению, что природа или тот невидимый зодчий, который устроил мир, в своей мирообразующей деятельности должен был идти тем

прогрессивным путем, каким и в настоящее время идет природа и разум человека при образовании своих произведений.

По направлению, указанному греческою философией, неуклонно шла западная философия. Возвращение к мысли о регрессивном ходе мироздания становилось тем менее возможным, чем более в движении философской мысли ограничивалось участие сверхъестественного начала в деле мироздания, потому что, очевидно, регрессивная теория возможна только при предположении свободно действующего и не стесненного данными на опыте законами происхождения вещей Начала. Эмпирическая философия, родоначальником которой мы должны считать Бакона, сначала ограничила миротворящую деятельность Божества *minimum*ом ее содержания – первоначальным созданием материи с основными ее силами (деизм), затем (в материализме) совершенно отвергла участие в образовании вещей какого бы то ни было сверхчувственного агента и старалась представить весь процесс мироздания как действие материи с имманентными ей от века силами. При таком

–31–

воззрений при решении вопроса о порядке последования мировых существ, она, понятно, должна была ограничиться одним обобщением наблюдений над происхождением эмпирически познаваемых существ и прийти к безусловно прогрессивной теории мироразвития. Но подобного рода теория могла иметь значение только основанной на аналогиях гипотезы до тех пор, пока не получила твердой научной опоры в эмпирических данных, которые представили, явившаяся сравнительно недавно и имеющая своим предметом не только современное состояние, но и историю мира науки – геология и палеонтология. Общий результат этих наук, к которым должно присоединить и астрономическая теории образования небесных тел, тот, что существа вселенной являлись постепенно, путем восхождения от простого и несовершенного к сложному и совершенному.

Такой закон мироразвития в настоящее время бесспорно признается не только естествознанием, но и философией,

потому что и в последней, не смотря на различие ее направлений, не смотря на разнообразие воззрений на первую причину бытия и на степень ее влияния на ход мировой жизни, по-видимому, на всегда твердо установилась мысль, что закон мирообразования есть закон градации от не совершенного к совершенному. При этом безразлично, будем ли понимать этот закон, как закон действия самой материи с ее силами (материализм), или как закон, установленный свободною волею Творца мира (теизм), или как закон саморазвития самого абсолютного начала (пантеизм). Потому что и в идеалистических системах, хотя абсолютное есть первое и самое совершенное, но оно таково только в возможности (*in potentia*); (оно есть *Deus implicitus*). Процесс же развития абсолютного, реальное обнаружение его жизни совершается только путем мироразвития (мир есть *deus explicitus*). На первый взгляд могло бы показаться, что состояние абсолютного в процесс мироразвития есть состояние мерее совершенное, чем пребывание его в абсолютной полноте и единстве, так как это последнее состояние называется иногда у пантеистов чуждым подлинного бытия абсолютного инобытием, отрицанием истинного бытия и пр., так что, подвергаясь про-

–32–

цессу мировой жизни, оно идет от лучшего к худшему. Но новейший идеализм смотрит на это дело иначе. Вообще, он отвергает восточную идею о жизни мира, как не истинном состоянии абсолютного, не считает мир, подобно индейским пантеистам, обманом, сновидением, постыдным вожделением Браммы, но вполне нормальным откровением жизни абсолютного. Абсолютная идея, напр., по учению Гегеля, хотя, по-видимому, отрицает себя, в „инобытии“, в мире, но возвращается к себе не просто такую же, как была прежде, но „обогащенная всем содержанием, всею полнотою своего диалектического развития“¹⁰. Что касается до ступеней этого развития, то вообще идеалистическая философия не уклоняется здесь от эмпирического учения о последовательном ходе образования вещей, меняя лишь подкладку его; то, что напр. в материализме понимается как действие материи и ее сил, в

идеализме, представляется как процесс саморазвития абсолютного. Из абсолютного в идеализме, также как из материи в материализме, существа мира возникают и образуются путем прогрессивным.

Вообще в новой философии мысль о прогрессивном мирообразовании встречает себе противодействие только в тех системах, которые вообще отвергают объективный

–33–

характер идеи совершенства и понятие о временном процессе. Такова напр. система Спинозы. С понятием абсолютной субстанции – Бога (или что, в сущности, тоже – мировой субстанции) решительно не совместимо понятие развития и во времени совершающегося усовершенствования. Бог, что он есть, есть вместе и за одним разом. Только для человеческого, субъективного воззрения возможно различие совершенного и несовершенного, точно также как различие временного прежде и после. В действительности, в абсолютном все вещи одинаково совершенны и одинаково суть вместе без всякого различия. Истинная философия поэтому, вопреки обычному воззрению, должна отрешиться от представления о временном развитии мира и смотреть на вещи с точки зрения неизменности и вечности (*sub specie aeternitatis*).

3. Итак пред нами две общие теории мирообразования регрессивная и прогрессивная, которые мы назвали восточную и западную. На которой же из них мы должны остановиться? На первый взгляд относительно решения этого вопроса не может быть никакого затруднения. Восточная теория не имеет в свою пользу никаких научных данных; теоретический источник ее в чисто метафизических, – или, если это слово неприменимо к древнейшим произведениям человеческой мысли, – феофилософических представлениях о начале всех вещей; практический – в религиозной потребности уяснить себе происхождение зла и бедствий в мире. Как вышедшая из ложных начал, и сама о себе она не представляет ничего более, как ряд фантастических образов и мифологических измышлений, и не может дать никакой сколько-нибудь стройной философской теории происхождения мира. Иное дело теория

прогрессивная, созданная светлою, не отуманенною мистицизмом, философскою мыслью запада и подтвержденная всем авторитетом положительной науки.

Что касается до упрека регрессивной теории в том, что она носит метафизической и религиозный характер, то этот упрек, вполне понятный со стороны тех, кто единственным методом познания признает опыт и в принципе отвергает всякую религию и метафизику, для нас, конечно, не может иметь значения. Если созданные

—34—

на почве этой теории гипотезы мироздания носили фантастической и мифологический характер, то виною тому могла быть не сама теория, а то первоначальное состояние человеческого ума, когда они возникали и когда метафизические идеи проявлялись не иначе как в символах и образах с религиозным характером. И другого рода, прогрессивные теории мироздания, созданные древнейшими греческими философами, разве были свободны от фантастических и мифологических примесей? Дело разума не преследовать мысль из-за ее нескладного выражения, но пытаться извлечь ее и освободить от посторонних ей наростов.

Регрессивная теория окончательно могла бы быть устранена не ссылкой на метафизическую и религиозную ее форму, но лишь в том случае, если бы противоположная теория могла дать окончательное решение подлежащего вопроса. Но мы уже заметили, что эмпирическая наука, на которой она главным образом основана, может дать здесь только одностороннее решение. Пред нею только эмпирический мир и лишь законы этого мира подлежат ее исследованию. Ее решение (предполагая его вполне верным) может быть полным и окончательным только при том предположении, что мир видимый исчерпывает собой всю область существующего и что кроме этого мира нет и не может быть иного. Но как скоро мы допустили, что кроме мира видимого существует иной, невидимый, то тотчас становится вопросом, применим ли и к этому миру тот закон мироразвития, который мы открываем на основании наблюдения над миром видимым? Утверждать это

эмпирическая паука с своей точки зрения не имеет ни малейшего права. Если даже относительно физических и химических законов, действующих в нашей солнечной системе, для естествознания составляет еще не решенный вопрос, имеют ли они (напр. закон тяготения) применение в тех сферах вселенной, которые лежат за границами нашей солнечной системы, то тем более наука ничего не может сказать о тождестве общего закона мироздания в двух мирах, по существу различных между собою. Если же пытливая мысль человека старается решить этот вопрос не только в

–35–

применении к миру чувственному, но и к сверхчувственному, то она не может уже ограничиться опытным решением его. Мир идеальный закрыт для наших чувств; наблюдения здесь невозможны; мы должны переменить точку зрения и попытаться осветить этот мир с иной, философской, рациональной стороны.

Рациональная точка зрения от эмпирической отличается тем, что, тогда как с последней к решению данного вопроса мы идем путем индукции от частного к общему, от наблюдаемых нами фактов происхождения вещей к выводу общего закона мироразвития, в области знания рационального мы стараемся решить тот же вопрос, исходя из какой-либо общей идеи или принципа. Такою великою идеею для нас в настоящем случае должна служить идея высочайшего начала бытия и при том в ее определенной форме – как идея существа высочайше совершенного Бога¹¹. По отношению к вопросу, нас занимающему, мы должны обсудить, теперь, какая из двух предложенных нами теорий регрессивная или прогрессивная наиболее соответствует этой идее и не могут ли быть объединены и согласены обе эти теории с указанной нами рациональной точки зрения?

На первый взгляд идея о Боге не дает нам никакого пособия к решению вопроса о порядке последования мировых существ. С идеей о Боге, как всесовершенном и всемогущем Творце мира, одинаково, по-видимому, согласно как-то воззрение, что Он первоначально творит лучшие и совершеннейшие существа, затем постепенно худшие и менее совершенные, так и то, что в

своей творческой деятельности Он идет путем обратным. Первый способ происхождения вещей может показаться несоответствующим истинному понятию о Боге лишь в том случае, если он понимается в смысле эманатизма, как-то и было в некоторых восточных религиозно-философских учениях, если будем представлять в

—36—

процессе миротворения самое существо Божие мало-помалу истощающимся и оскудевающим в своих совершенствах. Но между эманатизмом и регрессивной теорией миротворения нет никакой существенной связи и родства. Если мир есть проявление или раскрытие самой субстанции божественной, то постепенное нисхождение его существ от совершенства к несовершенству можно, пожалуй, объяснить оскудением или истощением этой субстанции. Но если мир есть отличное от Творца произведение Его воли, то ничто не препятствует Ему творить в начале и самые совершенные существа, нисколько не истощая своей силы для создания последующих, в нисходящей их градации. – Против второго, прогрессивного способа происхождения вещей, с точки зрения идеи о Боге, по-видимому, может быть сделано то замечание, что им как бы умаляется и ограничивается абсолютность божественного разума и воли, и в понятие о Боге вводится антропоморфический элемент. С прогрессивной точки зрения Бог представляется, подобно человеку-художнику, сначала заготавливающим вещество мира (материю), затем постепенно обрабатывающим его, восходя от более простых и грубых форм к наиболее совершенным и сложным произведениям. Как известно в богословском мире, эта мысль была для некоторых (напр., Оригена) поводом отвергать, последовательно идущее от несовершенного к совершенному, шестидневное творение мира. Такой способ творения казался им недостойным Творца; они полагали, что Богу, как существу всесовершенному и всемогущему, прилично всего творить все единым и нераздельным актом своей воли; только для человеческого, ограниченного понимания, не могущего обнять этот акт в его всецелости, открывается он как совершающееся в известном

порядке и в известной, временной постепенности творение мира. Но, не говоря о богословской несостоятельности подобного воззрения, мысль, лежащая в его основе, не может быть допущена и с философской точки зрения, так как она противоречит опыту, показывающему постепенность возникновения земных существ на земле; эти показания опыта могли бы в настоящем случае быть устранены только ложным предположением о чисто субъективном

–37–

значении категории времени, причем всякое понятие действительного процесса происхождения вещей (будет ли то процесс регрессивный или прогрессивный) становится не изображением реального процесса, а только субъективным представлением нашего ума. Тем не менее, в представленном нами возражении против прогрессивной теории лежит мысль верная и заслуживающая внимания, именно, что, почитая закон прогрессивного миротворения *абсолютным* законом происхождения вещей, мы действительно ограничили бы Божество, наложив на него узы закона, расторгнуть которые Оно не в силах. Мировому закону восхождения от худшего к лучшему мы подчинили бы Бога и впали бы в опасность допустить в нем, если не пантеистическую имманентную необходимость развивать себя в мире, то необходимость производить вещи в том, а не другом порядке. Так как тоже самое затруднение возникнет и в том случае, если бы мы ограничили деятельность Божества одним регрессивным законом мирообразования, то отсюда вытекает единственное средство избежать затруднений, – приписать Богу как тот, так и другой способ творения, чрез что открывается и возможность примирения регрессивной и прогрессивной теории мироразвития.

Мы уже видели, что тот и другой способ одинаково могут быть соглашены с понятием о Боге; но этого мало; тот и другой способ одинаково необходимо предполагаются понятием о Боге, как существе абсолютном. В самом деле, если Бог есть существо абсолютное и как такое по отношению к тварному бытию есть живая полнота всех (рациональных) возможностей,

то он в своей творческой деятельности должен осуществить каждую из этих возможностей. Как мы не видим причины, почему бы он привел в бытие только одну или только некоторую часть из возможных и согласных с идеями своего разума тварей, так не видим основания и тому, почему бы он, что касается до способа произведения этих тварей, ограничился бы одним каким-либо из возможных способов творения. Как из понятия абсолютной полноты божественной жизни и разума вытекает необходимость создания не одной какой-либо и единичной твари,

—38—

но многих и разнообразных созданий, которые сводятся к двум главным группам существ материальных и духовных, также точно, на основании того же понятия, мы должны допустить и разнообразие способов или законов произведения этих созданий, — способов, которые также сводятся к двум главным: регрессивному и прогрессивному. И если последний из этих способов, на основании показаний опыта, мы видим осуществившимся в мире чувственном, физическом, то первый (регрессивный) мы, на основании требований разума, можем признать осуществившимся в мире сверхчувственном, духовном.

Как мы должны представлять теперь взаимоотношение этих двух способов происхождения вещей и вместе с тем обуславливаемый ими порядок возникновения мировых существ? Здесь логически возможны два предположения: или оба указанные нами процесса мироразвития идут параллельно и одновременно, или последовательно, так что первый — (регрессивный) предшествует второму (прогрессивному). Рассмотрим каждое из этих предположений.

а) В пользу первого говорит, по-видимому, самая идея мирового бытия, как отличного от бытия абсолютного. Так как мир по самому существу своему, как бытие тварное, должен заключать в себе вместе с чертами уподобления Божеству и противоположность Ему как по бытию, так и по коренным своим свойствам, то эта противоположность должна простирается и на то его свойство, которое мы называем его абсолютным

единством, простотою, несложностью. Тварное бытие по самой своей сущности не может быть абсолютно единым бытием и, как простой и цельный объект противостоят высочайшему существу. Оно должно в самом себе заключать некоторую множественность и различие и в самой простой и первоначальной форме это различие должно выступить в виде *двойственности* мирового бытия, противоположной абсолютному единству первого начала бытия. Такую двойственность мы и на опыте находим в двух, хотя тесно соединенных, но существенно различных в тоже время сторонах бытия – материальной и духовной, в основе которых лежат две ограниченные (сотворенные по учению Декарта) субстанции – материя и дух, которые и служат

–39–

метафизическим основанием двух рядов существ и явлений – физических и духовных.

Так как дух и материя суть одинаково существенно входящие элементы в понятие сотворенного бытия, то понятно, что в процессе миротворения тот и другой должны были явиться одновременно и изначально в форме полярной их противоположности. В той же форме должно совершаться и дальнейшее их развитие, состоящее в производстве конкретных вещественных и духовных существ. Процессы регрессивный и прогрессивный должны идти параллельно, – каждый для соответственного себе ряда существ. Бесформенная, хаотическая материя под воздействием творческой силы, последовательно проходить все фазисы развития, указываемые наукою, начиная от первоначального концентрирования ее в виде атомов и простых химических тел, и оканчивая образованием на земле человека, – совершеннейшего из органических существ природы. Но параллельно с этим видимым, эмпирическим процессом мироздания и одновременно с ним, идет другой, невидимый, в обратном направлении в области бытия духовного. Здесь творческим актом вызываются к бытию сначала самые совершенные существа, за ними, в нисходящей градации, менее и менее совершенные. Оба процесса – нисходящий и восходящий

оканчиваются и замыкаются в человеке, который по одной стороне своего существа представляет совершеннейший организм – предел развития природы физической, по другой – последнюю, низшую ступень духовного царства – душу человека, ступень, на которой только и возможно соприкосновение и соединение духовного с материальным, какое мы находили в духовно-органической природе человека. Таким образом история мироздания представляет собою смыкающийся круг или цикл, где человек составляет естественное завершение и конец творения, кульминационный пункт, где соединяются восходящий физической и нисходящий духовный путь мироздания (ἄνω ὁδὸς καὶ κάτω ὁδὸς Гераклита).

б). По второму из указанных нами предположений процесс миробразования представляется в таком виде, что созданию мира видимого предшествовало создание мира неви-

–40–

димого. Порядок последования существ этого последнего мира есть регрессивный, начиная от самых совершенных существ и оканчивая такими, которые представляют собою, так сказать, *minimum* духовности и духовных совершенств. Как скоро закончена была полнота возможных духовных существ, творческая деятельность Божества полагает начало иному миру – чувственному и материальному, предметы и существа которого возникают постепенно, путем прогрессивным, восходя от менее к более совершенному, до человека, наиболее совершенного существа видимого мира. Хотя в пользу этого предположения не может быть, по-видимому, приведено никакого метафизического основания подобно тому, как для первого мы нашли его в идее мира, необходимо включающей в себя два элемента – дух и материю: но оно не встречает себе и противоречия в этой идее и может быть соглашено с нею. Потому что для Бога, как существа абсолютного и неограниченного временем, двухсоставная, так сказать, идея мира предносится и существует от века, а что касается до реализации ее во времени, то она столько же может быть одновременно для того и другого момента мировой идеи, как и

последовательною, без нарушения единства и полноты миробытия.

Указанием двух возможных мыслимых теорий мироразвития ограничивается дело философии в решении предложенного нами вопроса. Окончательного ответа она здесь дать не может, потому что для научного и философского познания доступна только та сторона мира, которая в своем развитии представляет процесс восходящий, – природа, со включением человека. Что касается до той стороны, которая представляет процесс нисходящий, до мира чистых духов и вообще существ, лежащих выше человека, то, как самое существование этого мира, так и особенно порядок происхождения его существ, для философии имеет только гипотетическое значение, отчего и представленные нами теории мироразвития могут быть названы не более, как философскими гипотезами. Что существование сверхчувственного, невидимого мира не только возможно, но и вероятно, с этим вполне может согласиться философия, хотя для нас в настоящем случае, было бы

–41–

неуместно подробное разъяснение оснований этой вероятности. Что касается до более точных и отдельных познаний об этом невидимом мире, то они могут быть сообщены человеку только путем сверхъестественного откровения. Философии же, если б, она захотела взяться за это дело, как показывает опыт, предстоит опасность увлечься если и не фантастическими измышлениями восточных религиозно философских систем, то не менее произвольными, хотя имеющими философскую окраску, представлениями Гностиков и Неоплатоников.

При таком значении откровения для решения вопросов, касающихся мира сверхчувственного, не излишним будет оценить представленные нами теории – регрессивную и прогрессивную, с религиозной точки зрения.

На первый взгляд, Моисеево бытописание, по-видимому, решительно и исключительно благоприятствует прогрессивной теории мирообразования. Здесь очевидный процесс, восхождения от менее совершенного к более совершенному, от

неустроенного, хаотического состояния материи до человека-венца творения. Но на основании других свидетельств Свящ. писания христианские богословы справедливо пришли к убеждению, что созданию видимого мира, которое изображается бытописателем, предшествовало создание мира невидимого, духовного. Прикровенное указание на это создание они находят, как известно, в самом же Моисеевом бытописании, в словах: *в начале сотвори Бог небо и землю*, где под именем неба и разумеют царство бесплотных духов¹².

Отсюда видно, что богословское учение о творении мира соединяет в себе как регрессивную, так и прогрессивную теорию миробразования таким образом, что, изображая процесс творческой деятельности, как нисхождение от более совершенного (мир духов) к менее совершенному (мир видимый), дальнейший за тем ход творения в этом последнем мире представляет как процесс восхождения от менее к более совершенному. С этой

—42—

точки зрения из двух предложенных нами гипотез мироразвития оно, очевидно, более благоприятствует последней, чем первой, потому что нигде в учении отцов и учителей церкви не дается ясных указаний на то, чтобы творение мира духовного и мира чувственного шло параллельно и одновременно; напротив, творение мира духовного представляется скорее законченным в то время, когда началось создание мира чувственного.

Что касается до применения прогрессивной и регрессивной теории в области того и другого мира в отдельности, то относительно мира духовного в учении церковном мы не встречаем никаких ясных и определенных указаний на то, совершалось ли творение существ духовных путем нисхождения от более совершенных к менее совершенным, или обратно. Против того и другого мнения, предполагающего последовательность и временный процесс, стоит учение св. Василия Великого, что мир ангельский в противоположность миру видимому, произошел не во времени. Относя слова бытописателя: *в начале сотвори Бог небо и землю* к видимому

небу и земле, так как Моисей „повествует только о вещах, получивших бытие во времени“, св. Василий говорит: „было нечто, как вероятно, и прежде сего мира; но сие, хотя и постижимо для нашего разумения, однако же не введено в повествование (Моисеево), как не соответствующее силам новообучаемых и младенцев разумом. Еще ранее, бытия мира было некоторое состояние, приличное премирным силам, превышшее времени, вечно, присно продолжающееся. В нем-то Творец и Зиждитель всяческих совершил создание – мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя изобрести для них и наименований.... А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир... тогда произведено сродною миру и находящимся в нем животным, и растениям преемство времени, всегда посещающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения.... Но сей то причине премудро изъясняющий нам бытие мира, рассуж-

—43—

дая о мире, весьма кстати присовокупил; *в начале сотвори, то есть в сем начале, в начале временном*“¹³.

Отрицание временного процесса происхождения вещей, которое у св. Василия имеет применение к миру невидимому, у некоторых учителей церкви встречается и в применении к миру видимому. Так Климент Александрийский и Ориген, следуя Филону, на повествование Моисея о миротворении смотрят только как на аллегорическое изображение той общей истины, что Бог есть Творец всех вещей. Бл. Августин в некоторых местах своих сочинений также высказывает ту мысль, что Бог сразу, без всяких промежутков создал все, и что поэтому дни бытописания Моисеева обозначают собою не более как одни только мысленные, последовательные моменты или промежутки по отношению к более или менее ясному познанию сотворенного ангелами¹⁴.

В заключение нашего исследования не излишним считаем заметить, что, говоря о метафизическом законе мирообразования, мы имели в виду только порядок появления

существ в мире, не касаясь вопроса о качественной стороне мирового развития. Идет ли мир к лучшему или к худшему, как вообще, так и в области жизни тех или других существ его в частности, решение этого вопроса нисколько не связывается с теми, – регрессивною и прогрессивною, теориями мирообразования, о которых мы говорили, потому что, как существам самым совершенным, так и менее совершенным, как прежде, так и после явившимся, одинаково предлежит бесконечное усовершенствование и приближение к Всесовершенному, как идеальная цель их бытия, В чем именно должно

–44–

состоять это усовершенствование, как цель мира, вполне ли достигается эта цель в силу самостоятельности мира (особенно сознательно свободных его существ), но каким законам и какими средствами достигается осуществление мировой цели, – эти вопросы должны составить предмет особого исследования.

В. Кудрявцев

**Голубинский Е.Е. К нашей полемике с
старообрядцами / Общие вопросы: Что было
причиною возникновения у нас раскола
старообрядства?¹⁵ // Богословский вестник 1892. Т. 1.
№ 1. С. 45–76 (2-я пагин.). (Начало)**

–45–

К половине XVII века, к восшествию на патриарший престол Никона, мы – русские несколько рознились с греками относительно церковных обрядов и обычаев, а равным образом и богослужебные книги наши не совсем согласны были с книгами греческими. Никон по своем восшествии на патриарший престол решил привести нас к соглашению или в согласие с греками относительно обрядов и обычаев, а равно и богослужебные книги наши исправить по книгам греческим. Это решение патриарха Никона и вызвало у нас раскол так называемого старообрядства: нашлись люди, которые подняли протест против соглашения нас с греками в церковных обрядах и обычаях и против исправления наших богослужебных книг по книгам греческим и которые в конце концов и отделились от церкви, чтобы образовать свое особое схизматическое или раскольническое общество¹⁶.

–46–

Что же значил этот протест против соглашения нас с греками в обрядах и обычаях и против исправления наших книг по книгам греческим? Неужели у нас были люди, которые требовали, чтобы мы, будучи одной веры с греками и заимствовав веру и книги именно от них, имели особые от них обряды и обычаи и чтобы богослужебные книги наши были не согласны с их книгами? Таких людей у нас вовсе не было, напротив все у нас вполне признавали, что мы должны быть согласны с греками в обрядах и обычаях, а что книги наши должны быть согласны с книгами греческими, и как Никон предпринял свое исправление наших обрядов и книг во имя того принципа, что в отношении к одним и другим мы должны быть согласны с греками, так и поднявшие протест против его

исправления сделали это во имя того же самого принципа нашего согласия с греками. Такое весьма странное и непонятное с первого взгляда явление, что во имя одного и того же принципа и предпринято было Никоном исправление обрядов и книг и поднят был против его исправления протест, поведший к образованию раскола старообрядства, объясняется тем, что Никон и протестовавшие не одними и теми же, а совсем разными, глазами смотрели на современных им греков. Некоторое несогласие наше с греками в обря-

–47–

дах было делом давнишним и у нас очень хорошо знали о нем и прежде Никона; но у нас давно составилось и вплоть до него – Никона существовало убеждение, что вина в сем случае не на нас – русских, а на греках. У нас составилось убеждение, будто мы – русские – неизменно сохраняли обряды и обычаи, а равно и книги, в том самом виде, в каком получили их вместе с христианской православной верой от древних греков, и будто напротив сами позднейшие греки, отступив от чистоты православия древних греков, привнесли в обряды с обычаями и в книги еретические и погрешительные новшества, которые отчасти заимствовали от латинян, а отчасти создали себе сами, своим произволом, или же под влиянием ига турецкого. Убеждение это было у нас до Никона общепринятым убеждением. Никон пришел и приведен был к сознанию ошибочности и неосновательности убеждения, и во имя того принципа, что мы должны быть согласны с греками в обрядах и обычаях, равно как и в книгах, он и предпринял свое исправление, т. е. исправление обрядов и обычаев по современным ему обрядам и обычаям греческим и исправление книг по современным ему книгам греческим. Вследствие заявлений и представлений Никона было переменено убеждение о греках и признана была необходимость его исправления большинством представителей русской церкви, а за большинством представителей церкви последовало большинство ее членов. Но нашлись отдельные люди, которые не хотели и не могли переменить убеждения о современных им грекам; эти-то отдельные люди во имя того же самого принципа,

что мы должны быть согласны с греками, причем под греками, отделяя древних греков от позднейших, они думали разумеать первых, и подняли протест против Никонова исправления.

Но каким же образом могло случиться это, по-видимому, совершенно непонятное, чтобы без всякой действительной причины предки наши составили себе убеждение о позднейших греках, будто они отступили от чистоты православия древних греков и заразились еретическими и погрешительными новшествами?

Причину кажущегося непонятным и до такой степени

—48—

своеобразно характеризующего нашу историю и нашу церковную жизнь явления составляет то, что предки наши, вследствие отсутствия у них просвещения, составили себе особые взгляды на обычаи церковные и что к тому времени, как эти особые их взгляды созрели, некоторые обычаи оставались еще многообразными (собственно – двуобразными) у греков, а в след за ними и у нас, а что другие обычаи, быв единообразными у греков, не успели еще сделаться таковыми именно у нас.

Обычай есть то, что входит в употребление и остается в употреблении без положительного письменного закона (у юристов: *ἔθος νόμος ἄγραφος*, обычай – неписанный закон). Но относительно чего нет положительного письменного закона, то может существовать в употреблении (как не определенное прямо письменным законом) однообразно, может существовать и не однообразно¹⁷. Так и обычаи церковные, представляя собою именно обычаи, существовавшие в употреблении без письменных относительно них узаконений (которые уже превращали бы их из обычаев в дело узаконенное), могли существовать в употреблении однообразно, т. е. в одной только форме или одном виде, а могли существовать и не однообразно, т. е. не в одной форме или одном виде, а в нескольких. На самом деле было так, что иные обычаи существовали однообразно, другие не однообразно. Церковная власть посредством своих письменных узаконений, конечно, могла бы придать однообразие тем обычаям, которые существовали в употреблении не однообразно. Но

неоднобразие формы или вида иных обычаев представляло собою дело безразличное, так как одинаково приемлемы были и одни и другие вошедшие в употребление формы; регламентировать же нарочитым образом то, что было делом безразличным, церковная власть не поставляла своей задачей.

Между тем предки наши, вследствие отсутствия у них просвещения, образовали себе такой взгляд на обычаи

—49—

церковные, который не допускал, чтобы какой-либо обычай мог существовать не в одной форме, а в нескольких. Простой, необразованный человек обыкновенно придает внешним церковным обычаям преувеличенное значение, приравнивая их к догматам веры: догматы веры он мало знает или совсем не знает, а обычаи составляют то, что он сам обязательно исполняет или видит обязательно исполняемым, и он привыкает полагать в обычаях самое существо веры или принимать их за это существо, причем обыкновенно производит их от самого Христа и апостолов и представляет дело так, будто Христос и апостолы установили их в одном, навсегда имеющем оставаться неизменным, виде. У всех народов низшая необразованная часть людей приравнивает обычаи относительно их важности к догматам веры¹⁸. Но если не имеет просвещения целый народ, тогда целый народ и впадает в ту становящуюся его характерною чертою крайность, чтобы приравнивать обычаи к догматам веры. Этот последний случай и имел место с нашими предками. Если же обычаи суть то же, что догматы и имеют одинаковые с ними важность и значение: то недопустимо, чтобы какой-либо обычай мог одновременно существовать в нескольких формах. Как всякий догмат, выражая собою какую-нибудь истину христианского вероучения, содержит в себе единое и неизменное учение, ибо истина одна и неизменяема, иначе — как всякий догмат не может иметь нескольких видов, чтобы утверждать не одно что-нибудь, а одно и другое и третье, напр., что Иисус Христос есть Бог и не Бог, что Он есть Богочеловек и не Богочеловек: так и обычаи, по мнению людей, которые приравнивают их к догматам, очевидно, могут иметь только одну неизменную форму. А таким образом, с

точки зрения людей, приравнивающих обычаи к догматам, только одна известная форма какого-нибудь обычая может быть истинною и православною, все же другие формы неистинны и

–50–

неправославны, и совершенно так же, как несогласие и разногласие по отношению к догматам, представляют из себя ересь.

Превратный, сейчас указанный, взгляд на обычаи церковные составили себе наши предки вследствие отсутствия у нас просвещения. Между тем, как сказали мы, взгляд этот, созрев или установившись, нашел в действительности то, что некоторые обычаи продолжали еще оставаться не единообразными у греков, а за ними и у нас, а другие обычаи, быв единообразными у греков, не успели еще стать таковыми у нас самих; именно – возглашение песни аллилуйя продолжало еще совершаться у греков, а за ними и у нас, в двух безразлично формах сугубления и трегубления или двоения и троения, а сложение перстов для крестного знамения, существовав у греков в единообразном виде троеперстия, у нас употреблялось еще в двух видах двоеперстия и троеперстия. Эта двойственность формы или вида в одном и другом случае представляла собою нечто невозможное по тем понятиям, которые составились у предков наших об обычаях, и они должны были одну форму в обоих случаях признать за правильную и православную, а другую форму за неправильную и еретическую. Так действительно они и сделали, как должны были сделать по своим понятиям об обычаях. Но поднятые у нас при этом споры о том, которая в обоих случаях форма есть правильная и православная и которая неправильная и еретическая, кончились тем, что в первом случае, в отношении к песни аллилуйя, была признана неправильною и еретическою та форма, которая у греков впоследствии стала общеупотребительною, а во втором случае, в отношении к сложению перстов, была признана неправильною и еретическою та форма, которая, не став еще общеупотребительною у нас, уже была, как и осталась, общеупотребительною у греков. Таким образом, и составилось у предков наших убеждение о

позднейших греках, будто они, отступив от чистоты православия древних греков, привнесли еретические новшества. При этом, на первых порах дело устроилось так, что как будто представители самой греческой церкви давали предкам нашим право обвинять позднейших гре-

–51–

ков в их мнимых еретических новшествах, а случившиеся обстоятельства дали им кажущиеся основания производить мнимые еретические новшества позднейших греков именно от латинян.

Своеобразные взгляды наших предков на церковные обычаи или, иначе сказать, их своеобразные богословские воззрения сложились не вдруг. Постепенно слагавшись в течение столетий, они наконец заявили себя и выступили за себя в начале XV века. Со времени принятия нами христианства и до начала XV века, в продолжение четырехсот лет, песнь аллилуйя была возглашаема у нас, так же как и у греков, безразличным образом двугубо и трегубо, и наконец представителями наших, успевших созреть, богословских воззрений поднят был вопрос: который из двух способов возглашения есть истинный и православный и который неистинный и неправославный.

Вопрос впервые поднят был во Пскове, в правление митрополита Фотия¹⁹. Не предполагая по своему новообразовавшемуся взгляду на предмет, чтобы у греков могло быть то же, что было у нас, то есть чтобы песнь аллилуйя безразличным образом возглашалась у них сугубо и трегубо, псковичи обратились за решением вопроса к митрополиту, и этот в послании от 12 августа 1419 г. приказал им троить песнь аллилуйя²⁰. Приказывая псковичам троить песнь аллилуйя, Фотий не хотел сказать того, чтобы двоение было неправильно и неправославно, ибо это значило бы ему самому сказать нечто неправославное; не хотел сказать и того, чтобы троение было тогда господствующим обычаем в Греции, ибо мы положительно знаем, что в Греции были тогда в одинаковом упо-

–52–

треблении как троение, так и двоение: он хотел только дать псковичам ответ который бы успокоил и удовлетворил их и прекратил у них споры. Находя с своей точки зрения, что две формы одного и того же обычая не могут быть одинаково правильными и православными, они спрашивали митрополита: которую употреблять им одну; сказать им, что употребляйте обе, не значило дать им ответ на их вопрос, и Фотий указывает им употреблять одну форму, только, не предвидя печальных последствий от своего упущения, не делает при этом надлежащего разъяснения относительно обеих форм (а приказывает именно троить, а не двоить, как нужно думать, потому, что троение в его время было преобладающим у греков в самом Константинополе или же, по крайней мере, преобладающим в той монемвасийской епархии, из которой был он сам). После ответа Фотиева в Пскове и псковской области утвердился единообразный обычай троить песнь аллилуйя, причем на продолжавшееся в других местах безразличное употребление троения и двоения псковичи, конечно, начали смотреть как на весьма большую неправильность. Но если во Пскове утвердилось мнение (и верование), что правильный способ возглашения песни есть троение, то могли найтись односторонние защитники и двоения, и естественно было, чтобы защитники нового одностороннего мнения вступили в борьбу с защитниками прежнего одностороннего мнения. Так это и случилось. Спустя лет тридцать пять или сорок после того, как во Пскове, на основании послания Фотиева, начали единообразным образом троить песнь аллилуйя, явился некий монах Афанасий, бывавший прежде на Востоке, который начал укорять и обличать псковичей за их троение, утверждая, что на Афоне и от патриарха константинопольского Иосифа он научен тому, чтобы двоить песнь, а не троить²¹. Что

—53—

на Афоне Афанасий нашел если не исключительно господствующим, то преобладающим обычай двоения песни аллилуйя, это весьма возможно, ибо мы имеем позднейшие данные, действительно заставляющие предполагать, что там если не исключительно господствовало, то преобладало

двоение²²; очень может быть даже, что Афанасий встречал на Афоне и таких монахов, которые, быв по своим богословским воззрениям одним и тем же с нашими предками, то есть не выше их, сильно порицали троение; но чтобы патриарх Иосиф сказал ему что должно двоить песнь аллилуйя, это совсем невероятно: патриарх мог только сказать ему, что афонское двоение столько же православно и приемлемо, как и троение, каковой ответ ему патриарха и мог быть понят им неправильно. Как бы то ни было, но Афанасий выступил против троеения псковичей за свое двоение, ссылаясь на Афон и на патриарха Иосифа. Он был человек весьма уважаемый, пустынноподвижник и строитель собственного общежительного монастыря, так что псковичи не могли заподозрить его, чтобы он лгал на греков или чтобы его ссылка на них представляла какое-нибудь недоразумение. Но, конечно, не могли они думать и о митрополите Фотии, предписание которого о песни аллилуйя было понято у них так, что единственно правильный и должный способ ее возглашения есть троение, предписывал им какой-либо иной способ возглашения, а не тот, который был в его время у греков. Таким образом, ссылку Афанасия на греков

—54—

в защиту двоения песни аллилуйя псковичи необходимо должны были понять так, что у греков после митрополита Фотия принята новизна относительно возглашения песни аллилуйя. Оставалось, следовательно, решить только вопрос: откуда могла быть взята греками новизна. В промежуток времени между митрополитом Фотием и выступлением Афанасия против псковичей с своим заявлением, будто греки двоят песнь аллилуйя, имел место флорентийский собор (1438–39), на котором греки приняли было унию с папою: как было не подумать псковичам, что эти собор и уния и были виновными в новизне греков или что греки заимствовали последнюю от латинян? Правда, они знали, что патриарх Иосиф, на которого ссылался Афанасий, не возвратился с собора в Константинополь, чтобы иметь возможность вводить в нем латинские новизны, а умер на самом соборе (о чем прямо они сами говорили в спорах с Афанасием); но не придумывая

другого источника, из которого бы могла быть заимствована греками новизна, и в то же время нисколько не сомневаясь, что дело идет о новизне, вероятно, они представляли дело таким образом, что Иосиф начал заимствовать от латинян новизны еще до собора и до принятия формальной с ними унии. Так или иначе, но защитнику двоения песни аллилуйя, ссылавшемуся на патриарха константинопольского Иосифа и на афонских монахов, псковичи решительно и самым резким тоном отвечали, что он ссылается на людей, которые относительно веры уже развратился и от истины отвернулся (отвергнулся). Патриарх Иосиф, – говорили псковичи Афанасию, – с русским митрополитом Исидором и с папою римским на этих годах („на сих летех“) учинили во фряжском городе Флоренции 8-й (вселенский) собор, которому вовсе не подобало быть, и за это патриарх вскоре получил отмщение от праведного суда Божия, не возвратился на свой стол; на этом соборе и было начало пагубы греческой земли, ибо на нем греки к своей гибели отвернулся от истины; а что ты приводишь слова Писания: „яко от Сиона изыдет закон и слово Господне от Иерусалима“, то слова сии относятся к апостолам и их преемникам – святым патриархам, ныне же нужно ожи-

–55–

дать из Иерусалима только антихриста с его пагубным учением; ты развратился от греческие земли, но не подобало тебе принимать нового учения и верить развращенным грекам, а надлежало верить святым отцам и кир митрополиту Фотию, который написал нам в дом св. Троицы во Псков (то есть относительно того, что должно троить песнь аллилуйя)²³.

В первой половине XV века, когда псковичи на основании превратно понятного ими указа Фотиева, стояли за троение песни аллилуйя, как за единственно правильную и православную форму ее возглашения, а монах Афанасий, на основании составленного им ошибочного убеждения, выступил защитником двоения песни, как таковой же единственно правильной и православной формы ее возглашения, у греков на самом деле оставались еще в безразличном одновременном употреблении обе формы возглашения. Впоследствии у греков

вошла в общее или единообразное употребление та форма, которая утвердилась было во Пскове на основании указа Фотиева, т.е. троение. Если бы после Пскова эта форма вошла в общее единообразное употребление и во всей России: тогда обвинение псковичей на греков, будто относительно песни аллилуйя они заразились еретической новизной от латинян, оказалось бы простым недоразумением. Но споры о песни аллилуйя кончились у нас тем, что на основании свидетельства монаха Афанасия, которому посредством фальсификации придан был гораздо больший авторитет, нежели какой имело оно в устах его, и посредством выдумки сверхъестественных

–56–

откровений²⁴, а всего более потому, что в данном случае не выказал должной твердости духа для свидетельства о правде преп. Максим Грек, за правильную и православную форму ее возглашения было признано не троение, а двоение. Таким образом, неправильной и неправославной была признана у нас та форма, которая напротив у греков вошла в общее употребление. А таким образом и случилось, что в отношении к песни аллилуйя греки оказались в наших глазах зараженными еретической новизной. Псковичи обвиняли греков в заимствовании ими от латинян ереси двоения песни. Но когда было у нас решено и принято, что ересь составляет не двоение, а троение: то, переменяв мнение относительно вида ереси, но не переменяя мнения относительно ее источника, у нас начали обвинять греков в заимствовании ими от латинян троения песни²⁵.

Что касается перстосложения для крестного знамения, то, как мы сказали, это последнее, быв ко времени обнаружения наших своеобразных взглядов на обычаи церковные единообразным у греков, не успело еще стать таковым у нас самих.

В минуту принятия нами христианства от греков, у сих последних было в общем употреблении для крестного знамения двоеперстие, которое, разумеется, заимствовали от них и мы. Но в продолжение времени с конца XII по вторую половину XIII века вместо двоеперстия у них вошло в общее употребление

троеперстие²⁶. После своего водворения у греков троеперстие начало распространяться и у нас, чтобы заменить собою, как и у них, бывшее дотоле двоеперстие. Если бы оно успело войти у нас в общее употребление и сполна заменить собою двоеперстие прежде, чем созрели и начали заявлять себя у нас наши своеобразные взгляды на церковные обычаи: то эта смена у греков одной формы обычая другою ничем не отразилась бы у нас и прошла бы или осталась бы

–57–

незамеченною, просто имел у нас место, как и у них. Но указанного не случилось, потому что не успело случиться, и к тому времени, как созрели наши своеобразные взгляды на обычаи, дело с сложением перстов для крестного знамения оказалось у нас в таком же положении, в каком было и с возглашением песни аллилуйя, именно – что одновременно находились у нас в употреблении два способа сложения перстов – двоеперстие и троеперстие. Опять имел быть поставлен и действительно был поставлен вопрос: которое из двух перстосложений есть истинное и православное, которое есть неистинное и еретическое. Но и опять, как в отношении к песни аллилуйя, случилось, что отчасти на основании неправильно понятых свидетельств только археологических, а не исторических (относившихся к минувшему времени), отчасти на основании свидетельств выдуманных, вопрос решен был не в пользу того способа сложения, который был господствующим у греков. Благодаря этой второй случайности явилась у нас вторая мнимая ересь греков, легкое объяснение относительно источника которой заключалось в том же, чтобы производить ее от латинян. Если не во всей России, то во Пскове, вопрос о сложении перстов для крестного знамения решен был в пользу двоеперстия, уже к тому времени, как происходили споры с монахом Афанасием о песни аллилуйя, и псковичи говорили последнему, что как в отношении к песни греки на сих летех отвернулись от истины, чтобы не исповедовать Троицы (двоением), так и относительно крестного знамения приняли печать антихристову на чело и на десницу²⁷.

–58–

Итак, предки наши, в следствие отсутствия у них просвещения, образовали себе такой своеобразный взгляд на церковные обычаи, который, приравнивая обычаи по их важности и значению к догматам веры, допускал для каждого из них только одну форму, как истинную и православную форму. Между тем, к тому времени, как созрел своеобразный взгляд наших предков на обычаи²⁸, у греков, а в след за ними и у нас, оставались еще в безразличном употреблении для возглашения песни аллилуйя две формы – двоение и троение, а отдельно у нас самих находились еще в одновременном употреблении две формы перстосложения для крестного знамения – двоеперстие и троеперстие. Сообразно своему взгляду на обычаи предки наши должны были признать и провозгласить в обоих случаях одну форму за истинную и православную, а другую за неистинную и еретическую. Случилось так, что в отношении к песни аллилуйя за истинную они признали ту форму, которая была потом оставлена у греков, а за неистинную признали ту форму, которая вошла у них в общее употребление, и что в отношении к сложению перстов для крестного знамения за истинную признали ту форму, которая уже давно была оставлена у греков, а за неистинную признали ту форму, которая была принята у них в употребление на место оставленной. По взгляду предков наших это значило, что в обоих случаях греки усвоили себе еретические новшества, а при этом обстоятельства времени дали им повод видеть еретиков, от которых греки будто бы заразились своими новшествами, в латинянах.

Относительно двух частных случаев предки наши составили себе убеждение, будто позднейшие греки отступили

—59—

от чистоты православия древних греков и усвоили себе латинские еретические новизны. Но мы разрознились с греками не в отношении только к двум упомянутым случаям. С одной стороны, мы приняли от них христианство, когда еще вся вообще обрядность не имела у них полного однообразия и находилась еще в состоянии образования, по каковой причине, при дальнейшем водворении единообразия и законченности у

них и у нас, некоторое разрознение между ними и нами в обрядовых частностях было делом неизбежным; а с другой стороны, у нас допущены были некоторые и прямые новизны против них, равно как и некоторые непохвальные вольности. Во всем этом, придавая с нашей точки зрения и неважным разностям весьма важное значение, мы должны были винить кого-нибудь, себя или греков, и, конечно, обвиняли не себя, а греков, после того как допущение ими мнимых еретических новшеств относительно двух указанных случаев было признано у нас за несомненное. А таким образом, предки наши начали обвинять позднейших греков в отступлении от чистоты православия древних греков не только в отношении к двум указанным пунктам, но и к довольно многому другому. Вообще, у нас дело начало быть представляемо так, что все, чем греки рознятся от нас, составляет их еретические и погрешительные новизны; иначе сказать, дело начало быть представляемо у нас так, что мы – русские неизменно храним чистоту православия древних греков, а позднейшие греки более или менее отступили от этой чистоты²⁹.

–60–

Взводя на позднейших греков такое тяжкое обвинение, как измена чистоте православия древних греков, люди, по-видимому, должны были смущаться слишком большою невероятностью предположения, чтобы позднейшие греки допустили и способны были допустить подобную измену. Но при своем взгляде на церковные обычаи и при сложившихся обстоятельствах русские необходимо должны были обвинять греков за измену православию (ибо иначе они должны были бы признавать еретиками самих себя); к успокоению же смущения и разрешению недоумения служил для предков наших их особенный и своеобразный взгляд на другой предмет, разумею – христианское благочестие. Отсутствие у нас просвещения имело по отношению к вере своим следствием то, что обряды и обычаи церковные мы приравняли к догматам веры; но оно имело свои особенные следствия и по отношению к благочестию, а именно – что мы вдалились в крайность так называемой наружной набожности и начали главным образом

полагать благочестие, в ущерб истинному благочестию – христианской жизни, в усердии к наружной молитве и к благоуукрашению мест общественной наружной молитвы – храмов, в строгом наблюдении постов и в прилежном посещении святых мест³⁰, при чем с нашей точки зрения на благочестие мы действительно стали людьми весьма благочестивыми. Но греки никогда не впадали в нашу крайность и относительно наружной набожности далеко отставали и отстают от нас, в чем и сами вполне со-

–61–

знавались и сознаются (называв и называя, отчасти с уважением, а больше с иронией, нашу Москву благочестивою Москвой). Не видя у современных себе греков в достаточной мере своего благочестия, предки наши, не считавшие, конечно, этого своего благочестия за собственное создание, а производившие его вместе с верою именно от греков же, заключали, что позднейшие греки утратили благочестие древних греков. Если же люди способны были утратить древнее благочестие своих отцов (как думали о греках наши предки), то, конечно, возможно было для них и от них и то, чтобы они утратили чистоту древнего отеческого православия. При этом, сами позднейшие греки как бы нарочно постарались до последней степени уронить себя в глазах предков наших со стороны в точном смысле нравственной. Поставление в митрополиты московские самозванца Пимина (весьма неправильно и очень наивно у нас понимаемое, при чем в действительности главная вина была не на наших послах, а на них – греках) составляло такое вопиющее с их стороны деяние, что самая патриархия константинопольская должна была представляться предкам нашим не иначе, как глубоко в нравственном смысле упавшею против древнего времени³¹.

Но если это было так по отношению к грекам, то наоборот верование предков наших, что они суть неизменные хранители чистоты православия древних греков, находило себе подтверждение и укрепление в случившихся политических событиях и в тех взглядах, которые образовались у наших предков по поводу событий. Разумею взятие Константинополя

турками и тот взгляд, который, в следствие этого взятия, образовался у предков наших на свою Москву. После взятия турками Константинополя, который принимаем был за второй православный Рим, имевший своею миссиею охранять на земле православие, предки наши начали смотреть на Москву, как

—62—

на третий Рим, на который перенесена была с Константинополя сейчас указанная миссия (известный взгляд, о котором не считаем нужным распространяться). Но если Москве сужден и вверен был жребий быть охранительницею на земле православия: то, конечно, уже через это признавалось и свидетельствовалось, что она сохраняла чистоту православия (ибо как было бы вверено ей охранение православия, если бы сама она не сохраняла его?).

Своеобразный взгляд на церковные обычаи, как мы сказали, стал у нас взглядом не только низшей части общества, составляющей так называемый простой народ, но и всего вообще общества, потому что у нас не только был необразован простой народ, но отсутствовало просвещение и во всем обществе. Следовательно, и вытекавшее из нашего взгляда на церковные обряды убеждение относительно позднейших греков, будто они отступили от чистоты православия древних греков, должно было стать у нас общим убеждением. Этим общим убеждением действительно оно и стало. Но флорентийский собор создал такие церковные обстоятельства, а вскоре за тем последовавшее взятие Константинополя турками создало такие церковные и вместе государственные обстоятельства, что правительство наше не только не старалось задерживать заявления нашими богословами их новообразовавшихся взглядов, но побуждаемое своими практическими целями, даже восхитило у них инициативу в сем случае и, успев уже или не успев еще искренним образом усвоить их взгляды, несколько прежде них начало утверждать и проповедовать о греках, будто флорентийский собор и взятие Константинополя турками повредили и изрушили у них православие.

После бегства Исидора из Москвы новый митрополит св. Иона был поставлен русскими в самой Москве и без дозволения

от патриарха. Причиной самоволия было то, что патриарх был униат³². Но русским казалось

—63—

недостаточным сослаться только на одну эту причину и они в оправдание допущенного ими своеволия представляли дело так, будто после флорентийского собора в Константинополе вообще изрушилось православие. Митрополит Иона в своем известительном послании в Литву о своем поставлении в митрополиты, оправдывая то, что он поставлен в самой Москве и без дозволения патриарха, говорит, что „коли было в Цариграде православие, (до тех пор) и (великие князья московские) оттуда принимали благословение и митрополита“, а что ныне, когда – подразумевается – в Цареграде православие изрушилось, великий князь сам приказал поставить его в митрополиты³³. В послании собора московских епископов к собору литовских епископов по случаю прихода в Литву митрополита-униата Григория, в объяснение и оправдание того же самовольного поставления Ионы в митрополиты самим великим князем, утверждается, будто „ныне царяградская церковь покалебалася, от нашего православия отступила“³⁴.

Попытка Исидора ввести в Москве флорентийскую унию кончилась тем, что он с позором должен был бежать из нее в Рим к папе. Но папа не пришел в совершенное отчаяние от такого исхода дела. Выждав времени и дождавшись благоприятных обстоятельств, спустя 17 лет после бегства Исидорова, в 1458 году, он поставил в митрополиты киевские и всея Руси ученика Исидорова, сейчас помянутого Григория, с тем, чтобы этот занял если не всю русскую митрополию, то по крайней мере подведомую королю польскому литовскую ее часть.

—64—

В виду таких, неожиданно явившихся, опасностей, как потеря кафедрой митрополии всея России ее литовской половины и водворение в литовской Руси унии, с чем являлась бы опасность от последней и для самой Руси московской, на Москве митрополитом всея России Ионою приняты были самые усиленные старания о том, чтобы убедить литовских русских не

признавать Григория. С этой целью Иона написал в Литву целый ряд посланий и от своего собственного лица и от собора московских епископов. В этих посланиях, как одно из решительных средств убеждения не изменять православию, находим указание на то, какому бедствию подвергся Царствующий град или Константинополь, когда отступил от благочестия, т. е. от православия, подразумевается – на флорентийском соборе. В одном из собственных посланий Ионы читаем: „сами весте, сынове, колику прежде беду подъя Царствующий град от болгар, такоже от персь: яко в мрежах дръжаще (–ху) его семь лет; но донележе дръжаху, сынове, благочестие, ничтоже град не пострада; егда же своего благочестия отступи(ша), весте, что пострадаше (–а, т. е. от турок), какова пленения и смерти различима быта, о душах же их Бог весть един“³⁵...

Св. Иона был поставлен в митрополиты у себя на Москве и своими епископами потому, что в Константинополе кафедру патриаршую занимали униаты; но при этом еще не было решено, чтобы и всегда так поступать на будущее время. Когда же в его бытность митрополитом Константинополь взяли турки (1453 г.), русскими немедленно было принято это последнее решение. Побуждения при этом были у них двух родов, заключающиеся, с одной стороны, в том, чтобы устранить нежелательное, а с другой стороны – чтобы удовлетворить собственным притязаниям. Как император греческий был мирским главою патриарха константинопольского, утверждал его в его звании и возлагал на него отличия (инсигнии) последнего, так этим же мирским главою стал по отношению к нему и указанное начал делать и султан, в след-

–65–

ствии чего патриарх превратился теперь в раба христоненавистного бусурмана. Но у русских не могло быть желания, чтобы их митрополит получал посвящение от этого раба бусурмана, – чтобы бусурманская скверна, которую султан сообщал своими руками патриарху, переходила и на митрополита и чтобы чрез рабство патриарха султану и они сами до некоторой степени становились рабами этого

ненавистника креста Христова. И дело шло тут не об одних отвлеченных понятиях и мнениях, но и об осязаемой действительности, ибо митрополит русский, имевший отправляться – предполагая, что он был бы избираем дома – для посвящения в Константинополь, обладаемый турками, должен был бы иметь непосредственные сношения с чиновниками турецкими, в ведении которых находился патриарх с церковью, мог бы быть требуем для непосредственных представлений самому султану, который мог видимым образом поставить дело так, чтобы он – митрополит казался таким же рабом его, как и сам патриарх, чрез что могли бы быть изъявляемы султаном некоторые притязания на верховенство и над самим великим князем. Таким образом, русские должны были гнушаться мыслью, чтобы их митрополит ходил для посвящения в Константинополь, после того как последний достался в неверные и скверные руки мусульман-турок, и должны были находить это невозможным по весьма важным соображениям и осязаемо практическим. Другое и противоположного свойства побуждение желать, чтобы после взятия Константинополя турками митрополиты наши стали фактически независимыми от патриархов константинопольских, заключалось для предков наших в явившемся у них после падения Константинополя указанном взгляде их на свою Москву, как на третий православный Рим, предназначенный охранять на земле Христову церковь. Если после падения Константинополя Москва заняла это высокое положение в христианском мире: то как же ее митрополиты могли оставаться зависимыми отвне и получать себе посвящение именно там, где водворился враг креста Христова? Предки наши при своем мнении о новом высоком положении их государства должны были бы желать совершенной не-

–66–

зависимости своей церкви, с учреждением в ней самостоятельного патриаршества. Но это последнее желание вовсе еще не приходило им на ум. Они не шли на этом пути далее желания фактической независимости их митрополита от патриарха. Таковую фактическую независимость от патриарха,

по указанным нами побуждениям, русские и решили доставить своему митрополиту после взятия Константинополя турками. Первоначально у нас не хотели было самостоятельным образом присвоить митрополитам фактической независимости или права поставляться им в самой России и обращались было с просьбою об этом к патриарху, и только, не получив от патриарха удовлетворения своей просьбы, увидели себя вынужденными поступить самовольно³⁶. Но необходимо думать, что правительство смущалось своим своеволием, что оно видело или предполагало неодобрение своему поведению со стороны самих русских³⁷, и оно сочло за нужное оправдать себя перед русским общественным мнением и вместе дать ему тон или направить его желаемым для себя образом. Это сделало оно так, что по поводу поставления преемника Ионина митрополита Феодосия оно выдало списание, под заглавием: «Слово избранно от святых писаний, еже на латыню» и пр. (заглавие очень длинное), которое представляет своего рода политическую брошюру официального или официозного происхождения, имеющую своею целью и задачею показать, что русские законно и по уважительным причинам поступили так, как они поступили. Право русских иметь митрополита фактически независимого от патриарха или так сказать –автокефального, хотя бы то, подразумевается, и вопреки греков, в слове доказывается, во-первых, тем, что русский государь, будучи постоянно называем в нем благоверным

–67–

и боговенчанным царем³⁸ и будучи величаем в нем титулами споспешника благочестия истинного православия, высочайшего исходатая благоверия, хотя и не совсем открытою, но несомненно – вполне понятною для современников речью, выдается за преемника императоров византийских; во-вторых, тем, что в слове говорится о просиявшем в русской земле благочестии и что ей, русской земле, подобает во вселенной и под солнечным сиянием радоваться, поскольку она одеялась светом благочестия, имеет покров Божий на себе, много светлую благодать Господню и исполнилась цветов благообразне цветущих Божиих храмов, якоже звезд сияющих святых церквей,

якоже солнечных луч блещащихся, благолепием украшаемых и собором святого пения величаемых (причем читатель молча приглашается производить сравнение между нами и греками, подпавшими власти турок), и наконец прямо говорится, что в России – „большее православие и высшее христианство“, хотя без прибавляемого прямо, но с ясно подразумеваемым: чем в Греции³⁹.

Поставленный по приказанию папы митрополит-униат Григорий, о котором говорили мы выше, прибыв в Литву в 1458 или 1459 г., в продолжение 11 или 12 лет оставался в ней униатом, неизвестно – насколько быв признаваем литовско-русскими православными епископами; но в 1470 году он решился возвратиться к православию и отправил в Константинополь к патриарху своего посла с изъявлением своего желания и с просьбою, чтобы патриарх признал и утвердил его в сане митрополита русского. Патриарх Симеон Трапезундский, к которому отправлен был посол, или отказал в просьбе или, может быть, не успел исполнить ее, так как занимал кафедру патриаршую весьма не долгое время. Но приемник Симеона Дионисий, склоненный, как уверяют наши известия, великими дарами Григория, воссоединил его с православием, утвердил в сане митрополита не только литовского, но и всея Руси, и отправил за него своего посла не только

–68–

в Литву, но и в Москву и в Новгород, с повелением и в эти два последние места, чтобы его признали своим митрополитом, а чтобы митрополита, поставленного в самой Москве, отстранили, как незаконного и не признаваемого Константинопольскою церковью⁴⁰. Когда вел. кн. Иван Васильевич узнал о деянии патриарха и что его посол идет на Русь, то немедленно созвал в Москве собор из епископов, архимандритов, игуменов и всего священства, и на соборе было приговорено, чтобы послов патриаршего и Григориева не пущать и в московскую землю и чтобы иметь самого патриарха, не заботясь об его благословении или неблагословении, „чужа от себя и отреченна“. В оправдание своего формального отречения

от патриарха великий князь приводит то, что будто бы по признанию самих патриархов православие у греков в следствие взятия Константинополя турками уже изрушилось. В своем послании к новгородскому архиепископу по поводу нашего дела великий князь уверяет, будто патриарх Симеон (называемый в послании Симоном), к которому прибыл посол Григориев, отказывая послу в просьбе, мотивировал свой отказ тем, что „яз сам живу в убожестве, в бесерменских руках, в чужой неволе, а наше ся уже православие изрушило“⁴¹.

В 1474 или 1475 г. патриарх Константинопольский Рафаил, быв ли сам подкуплен или исполняя приказание подкупленного султана, поставив в митрополиты литовские, на место умершего Григория, самозваного, не прошенного литовскими русскими, кандидата, некоего Тверского монаха, по имени Спиридона Сатану (авантюриста очень умного и ловкого и, вероятно, богатого). Когда московскими русскими было узнано об этом поставлении, то у них возникло опасение, чтобы патриарх с султаном не вздумали навязывать своих митрополитов и им и против возможности сего принята была на Москве та мера, что в так называемые повольные (собственно: обещатель-

—69—

ные в смысле: давать обязательство) грамоты, которые даваемы были новопоставленными епископами митрополиту, внесено было формальное обязательство не принимать митрополитов, посвященных в Константинополе, как утратившем — подразумевалось — православие. Спиридон прибыл в Литву, облеченный от патриарха саном ее митрополита, в 1476 г., а в повольной грамоте митрополиту Геронтию тверского епископа Вассиана, поставленного 6 декабря 1477 г., читается: „а к Спиридону, нарицаемому Сатане, взыскавшего (—шему) во Цариграде поставлена, во области безбожных турок, от поганого царя, или кто будет иной митрополит поставлен от латыни или от турскаго области, не приступати мне к нему, ни приобщения ни соединения ми с ним не имети никакова“⁴².

Вызванная обстоятельствами намеренная проповедь правительства, будто после собора Флорентийского и взятия

турками Константинополя изрушилось у греков православие, как мы сказали, несколько предупредила собою убежденную проповедь наших богословов, будто после собора греки заразились от латинян их еретическими новшествами в отношении к песни аллилуйя и к сложению перстов для крестного знамения. Очень может быть, что проповедь правительства дала нашим богословам мужество впервые высказать их убеждение. Но во всяком случае эта проповедь, хотя и прекратившаяся по миновании в ней нужды, должна была весьма сильно содействовать тому, чтобы укрепить действительное или искреннее мнение русских о поврежденности чистоты православия у позднейших греков.

По-видимому, совершенно несостоятельно было утверждать, будто турки изрушили у греков православие, ибо турки, будучи не христианами, а мусульманами или иноверцами, могли заставить греков принять свою веру вместо христианства, но не могли изрушить у них, т. е. исказить, заразить ересями само православное христианство. Но турки действительно изрушили у греков православие в том смысле, что отняли у них их благолепные церкви, до-

—70—

зволив им строить новые церкви только в виде сараев и лачуг, не имеющих на себе крестов, и что стеснили у них свободу богослужения, запретив им торжественные и открытые церемонии (и, как утверждал Иван Васильевич в помянутом выше послании в Новгород, будто бы запретив им звон, которого у них однако не было, так как звон составляет у нас своего рода латинскую ересь, быв заимствован нами с Запада), и вот, заставляя людей, действительно склонных поставлять сейчас указанное в более или менее тесную связь с самым существом веры, думать так, что с этим могло погибнуть и все, правительство и утверждало, будто турки изрушили у греков православие и в собственном смысле этого слова...

Представляется в свою очередь, по-видимому, недоуменною и убежденная проповедь наших богословов относительно объяснения последними того, как исчезла у позднейших греков чистота православия древних греков.

Богословы наши объяснили это исчезновение не одним чем-нибудь, но одним, и другим, и третьим: сначала они ссылались на флорентийский собор, потом начали ссылаться – с одной стороны, на это, указанное правительством, взятие Константинополя турками, с другой стороны – на то, что греки печатали свои книги в латинских землях и что латиняне будто бы получили при этом возможность вмещать в их книги свои ереси, а также ссылались и на кое-что другое. Но на самом деле в этом ничего нет странного. Предки наши составили себе убеждение о позднейших греках, будто они отступили от чистоты православия древних греков, не на основании каких-нибудь действительных данных, на которые одни в таком случае они и указывали бы, а в следствие того, что у них образовался своеобразный взгляд на обычаи церковные и что относительно последних мы разрознились с греками, иначе сказать, что они составили себе убеждение путем теоретическим и априорическим, вне всякой зависимости от какой-либо действительности. На основании их своеобразного взгляда на обычаи, с присоединением того обстоятельства, что мы разрознились с греками относительно последних, для них составляло

–71–

несомненный факт, что от кого-то и как-то позднейшие греки заразились еретическими новшествами и что кто-то и как-то изрушил у них чистоту древнего православия (обычай может иметь только одну православную форму; но у греков некоторые обычаи имели другую форму против нас; следовательно – эту другую, еретическую, форму греки заимствовали от кого-нибудь и как-нибудь). Несомненный сам по себе факт нужно было объяснять как-нибудь, т. е. чем-нибудь внешним: оказалось возможным ссылаться на флорентийский собор, и предки наши ссылались на него; явилась возможность ссылаться на взятие Константинополя турками, на печатание греками книг в латинских землях, – и предки наши начали ссылаться на то и на другое. Не будь собора Флорентийского, не будь взятия Константинополя турками и печатания греками книг в латинских землях, повреждение чистоты православия у позднейших греков

оставалось бы для предков наших все равно и все-таки несомненным фактом и только в объяснение его они ссылались бы на что-нибудь другое. Одним словом, несомненный для предков наших сам по себе факт повреждения чистоты православия у позднейших греков нужно было объяснять чем-нибудь внешним, поэтому они и готовы были и искали объяснять его всем, чем представлялось возможным, т. е. более или менее вероятным.

Итак, в половине XV века, по поводу песни аллилуйя и сложения перстов для крестного знамения, у предков наших составилось убеждение о позднейших греках, будто они отступили от чистоты православия древних греков. Это убеждение с половины XV века и осталось твердым и общим убеждением наших предков до самого патриарха Никона.

Существованием именно этого убеждения объясняется то недоуменное, что представляет история бывших у нас после половины XV века споров о церковных обычаях и упорядочения у нас обрядовой стороны богослужения церковною властью, а также история нашего дониконовского исправления богослужебных книг.

В 1479 г. между великим князем Иваном Васильевичем и митрополитом Геронтием возник весьма горячий спор о том, как совершать крестные ходы – по солнцу

–72–

или против солнца. Естественно было бы ожидать, что для решения спора, которого никак не могли решить сами, обратятся за спросом к грекам. Однако этого вовсе не сделали и напротив ссылку на греков одного из лиц, участвовавших в споре, оставили без всякого внимания. Это значит, что тогдашним грекам у нас уже не доверяли и что уже не считали их компетентными для решения спора.

Одну из задач Стоглавого собора составляло упорядочение у нас церковной обрядности и богослужебных чинов. Естественно было бы ожидать, что у нас в сем случае будет поставлен себе перед глазами пример греков. Однако этого вовсе не было, так что для собора греки как будто и не существовали. Причиной сего было то, что во времена собора

уже вовсе не считали у нас греков обязательным для себя примером⁴³.

Великий князь Василий Иванович поручил было Максиму Греку исправить наши богослужебные книги по книгам греческим; но когда Максим, исполняя поручение, открыл в книгах важные погрешности, то привлек на себя своим открытием тяжкий гнев и великого князя и всех русских. Это значит, что великий князь допускал только некоторое неважное несогласие наших книг с книгами греческими (подразумевается, т. е. как подразумевал государь – древними)⁴⁴ и что открытие Максима посягало на веру русских в то, что они суть хранители неповрежденной чистоты православия древних греков (и для того-то между прочим, чтобы подорвать авторитет Максима, как исправителя книг, и старались как можно более навывискивать против него обвинений, как против развратителя книг).

Когда введено было у нас книгопечатание и начато было
–73–

печатание богослужебных книг, так называемые книжные справщики паши встретили великое затруднение в приготовлении подлинников для печати, т. е. в приготовления списков, с которых печатать книги, потому что в рукописях книги представляли большое разнообразие (об этом разнообразии нарочитая речь будет ниже) и справщики не знали, что чему предпочитать и что выбирать. При таком затруднении естественно было бы обратиться к помощи греческих печатных книг. Но этого мы вовсе не видим до Никона, и причина сего есть та, что у нас не верили печатным, как и вообще новым, греческим книгам⁴⁵.

Прямых заявлений со стороны русских после половины XV века, что у позднейших греков повреждена чистота православия и что только одни они – русские остаются хранителями этой чистоты, до настоящего времени приведено в известность не особенно много. Но во всяком случае мы имеем один, содержащий эти заявления, памятник или документ, цель которого как бы нарочитым образом составляет то, чтобы устранить всякие наши сомнения и представить нам дело с совершенной ясностью. Разумею „Прение“ с греками о вере

Арсения Суханова⁴⁶. Прение это, с одной стороны, несомненно доказывает, что подлежащий речам взгляд русских на греков и на самих себя твердо содержим был ими непосредственно до Никона; а с другой стороны – в нем изображается наш взгляд с такою определенностью и такою обстоятельностью, что не остается желать ничего большего⁴⁷.

–74–

Итак, с половины XV века, вследствие указанных нами причин, у нас составилось убеждение о позднейших греках, будто они отступили от чистоты православия древних греков, причем дело было понимаемо так, будто все, чем греки отличались от нас в церковных обрядах и обычаях и богослужебных книгах, составлял их еретические и погрешительные новшества. Это совершенно несправедливое, но долговременное и твердое убеждение и было причиной возникновения у нас раскола старообрядства⁴⁸. Патриарх Никон сознал несправедли-

–75–

вость и неосновательность убеждения, вследствие чего и предпринял свое исправление обрядов и книг. Решительное большинство общества признало и приняло Никоново исправление, переменяя в след за ним свой взгляд на греков. Но среди целого общества нашлись отдельные люди, которые, во имя прежнего взгляда на греков, восстали против Никонова исправления. От этих-то отдельных людей и пошел раскол старообрядства⁴⁹.

Из сказанного нами видно, что наш раскол старообрядства есть следствие взаимодействия двух причин: разрознения, нашего с греками в некоторых обычаях церковных и отсутствия у нас просвещения, что было причиною образования у нас своеобразных взглядов на церковные обычаи. Если бы мы не разрознились с греками в обычаях: то и при отсутствии просвещения не возникло бы у нас раскола старообрядства, потому что тогда мы бы не имели бы поводов обвинять греков в еретических новшествах. Если бы мы имели просвещение: то и при разрознении нашем с греками не возникло бы у нас раскола старообрядства, потому что тогда мы не смотрели бы на их

разности с нами как на еретические новшества. Но при существовавших условиях в отношении к обряд-

—76—

ности (разумею то, что греческое разнообразие последней перешло и к нам и что единообразие у них и у нас водворялось независимо друг от друга) весьма трудно было не случиться тому, чтобы в чем-нибудь да не разрознились мы с греками. Следовательно, главную причину возникновения у нас раскола старообрядства составляет отсутствие у нас просвещения, при существовании которого уже во всяком или ни в каком случае раскол не имел бы у нас места⁵⁰, так как тогда не создалось бы у нас своеобразных взглядов на обычаи церковные.

Е. Голубинский

(Продолжение следует).

**Ключеский В.О. Добрые люди древней Руси⁵¹:
(Ульяна (Иулиана Устиновна Осорьина – Ф.М.
Ртищев: Публичная лекция) // Богословский вестник
1892. Т. 1. С. 77–96 (2-я пагин.)**

–77–

Благотворительность – вот слово с очень спорным значением и с очень простым смыслом. Его многие различно толкуют и все одинаково понимают. Спросите, что значит делать добро ближнему, и возможно, что получите столько же ответов, сколько у вас собеседников. Но поставьте их прямо перед несчастным случаем, перед страдающим человеком с вопросом, что делать – и все будут готовы помочь, кто чем может. Чувство сострадания так просто и непосредственно, что хочется помочь даже тогда, когда страдающий не просит о помощи, даже тогда, когда помощь ему вредна или опасна, когда он может злоупотребить ею. На досуге можно размышлять и спорить об условиях правительственных ссуд нуждающимся, об организации и сравнительном значении государственной и общественной помощи, об отношении той и другой к частной благотворительности, о доставлении заработков нуждающимся, о деморализующем влиянии дарового пособия: на досуге, когда минует беда, и мы обо всем этом подумаем и поспорим. Но когда видишь, что человек тонет, первое движение – броситься к нему на помощь, не спрашивая, как и зачем он попал в воду и какое нравственное впечатление произведет на него наша помощь. При обсуждении участия, какое могут принять в деле помощи народу правительство, земство и общество, надобно разделять различные элементы и мотивы: экономическую политику, принимающую меры, чтобы вывести труд и хозяйство народа из неблагоприятных условий, и след-

–78–

ствия помощи, могущие оказаться неудобными с точки зрения полиции и общественной дисциплины, и возможность всяких злоупотреблений. Все это соображения, которые относятся к компетенции подлежащих ведомств, но которых

можно не примешивать к благотворительности в собственном смысле. Нам, частным лицам, открыта только такая благотворительность, а она может руководиться лишь нравственным побуждением, чувством сострадания к страдающему. Лишь бы помочь ему остаться живым и здоровым, а если он дурно воспользуется нашей помощью, это его вина, которую, по миновании нужды, позаботятся исправить подлежащие власти и влияния.

Так понимали у нас частную благотворительность в старину; так, без сомнения, понимаем ее и мы, унаследовав путем исторического воспитания добрые понятия и навыки старины.

Древнерусское общество под руководством Церкви в продолжение веков прилежно училось понимать и исполнять и вторую из двух основных заповедей, в которых заключаются весь закон и пороки, – заповедь о любви к ближнему. При общественной безурядице, при недостатке безопасности для слабого и защиты для обижаемого, практика этой заповеди направлялась преимущественно в одну сторону: любовь к ближнему полагали прежде всего в подвиге сострадания к страждущему, ее первым требованием признавали личную милостыню. Идея этой милостыни полагалась в основание практического нравоучения, потребность в этом подвиге воспитывалась всеми тогдашними средствами духовно-нравственной педагогики. Любить ближнего – это прежде всего накормить голодного, напоить жаждущего, посетить заключенного в темнице. Человеколюбие на деле значило нищелюбие. Благотворительность была не столько вспомогательным средством общественного благоустройства, сколько необходимым условием личного нравственного здоровья: она больше нужна была самому нищелюбцу, чем нищему. Целительная сила милостыни полагалась не столько в том, чтобы утереть слезы страждущему, уделяя ему часть своего имущества, сколько в том, чтобы, смотря на его слезы и страдания, самому пострадать с ним, пережить то чувство, которое

–79–

называется человеколюбием. Древнерусский благотворитель, «христоролюбец», менее помышлял о том, чтобы добрым делом поднять уровень общественного благосостояния, чем о том, чтобы возвысить уровень собственного духовного совершенствования. Когда встречались две древнерусские руки, одна с просьбой Христа ради, другая с подаванием во имя Христа, трудно было сказать, которая из них больше подавала милостыни другой: нужда одной и помощь другой сливались во взаимодействии братской любви обоих. Вот почему древняя Русь понимала и ценила только личную, непосредственную благотворительность, милостыню, подаваемую из руки в руку, притом «отай», тайком не только от стороннего глаза, но и от собственной «шуйцы». Нищий был для благотворителя лучший богомолец, молитвенный ходатай, душевный благодетель. «В рай входят святой милостыней, – говорили в старину, – нищий богатым питается, а богатый нищего молитвой спасается». Благотворителю нужно было воочию видеть людскую нужду, которую он облегчал, чтобы получить душевную пользу; нуждающийся должен был видеть своего милостивца, чтобы знать, за кого молиться. Древнерусские цари накануне больших праздников, рано по утрам, делали тайные выходы в тюрьмы и богадельни, где из собственных рук раздавали милостыню арестантам и призреваемым, также посещали и отдельно живших убогих людей. Как трудно изучить и лечить болезнь по рисунку или манекену больного организма, так казалась малодействительной заочная милостыня. В силу того же взгляда на значение благотворительного дела нищенство считалось в древней Руси не экономическим бременем для народа, не язвой общественного порядка, а одним из главных средств нравственного воспитания народа, состоящим при Церкви практическим институтом общественного благонравия. Как в клинике необходим больной, чтобы научиться лечить болезни, так в древнерусском обществе необходим был сырой и убогий, чтобы воспитать умение и навык любить человека. Милостыня была дополнительным актом церковного богослужения, практическим требованием правила, что вера без

дела мертва. Как живое орудие душевного спасения, нищий нужен был древне-

—80—

русскому человеку во все важные минуты его личной и семейной жизни, особенно в минуты печальные. Из него он создал идеальный образ, который он любил носить в мысли, как олицетворение своих лучших чувств и помышлений. Если бы чудодейственным актом законодательства или экономического прогресса и медицинского знания вдруг исчезли в древней Руси все нищие и убогие, кто знает – может быть, древнерусский милостивец почувствовал бы некоторую нравственную неловкость, подобно человеку, оставшемуся без посоха, на который он привык опираться; у него оказался бы недочет в запасе средств его душевного домостроительства.

Трудно сказать, в какой степени такой взгляд на благотворительность содействовал улучшению древнерусского общежития. Никакими методами социологического изучения нельзя вычислить, какое количество добра вливали в людские отношения эта ежедневная, молчаливая, тысячерукая милостыня, насколько она приучала людей любить человека и отучала бедняка ненавидеть богатого. Явственнее и осязательнее обнаруживалось значение такой личной милостыни, когда нужда в благотворительной помощи вызывалась не горем отдельных несчастливых жизней, а народным физическим бедствием. Природа нашей страны издавна была доброй, но иногда бывала своенравной матерью своего народа, который, может быть, сам же и вызывал ее своенравие своим неумением обращаться с ней. Недороды и неурожаи были нередки в древней Руси. Недостаток экономического общения и административной распорядительности превращал местные недоборы продовольствия в голодные бедствия.

Такое бедствие случилось в начале XVII в., при царе Борисе. В 1601 году, едва кончился весенний сев, полили страшные дожди и лили все лето. Полевые работы прекратились, хлеб не вызрел, до августа нельзя было начать жатву, а на Успеньев день неожиданно ударил крепкий мороз и

побил недозревший хлеб, который почти весь остался в поле. Люди кормились остатками старого хлеба, а на следующий год посеялись кое-как собранным зяблым зерном нового урожая; но ничего не взошло, все осталось в земле, и наступил трехлетний
–81–

голод. Царь не жалел казны, щедро раздавал в Москве милостыню, предпринял обширные постройки, чтобы доставить заработок нуждающимся. Прослышав об этом, народ толпами повалил в Москву из неурожайных провинций, чем усилил нужду в столице. Началась сильная смертность: только в трех казенных столичных скудельницах, куда царь велел подбирать бесприютные жертвы, за два года и 4 месяца их насчитали 127 тыс. Но беда создана была в значительной мере искусственно. Хлеба оставалось довольно от прежних урожаев. После, когда самозванцы наводнили Русь шайками поляков и казаков, которые своими опустошениями прекратили посевы на обширных пространствах, этого запасного хлеба много лет хватало не только на своих, но и на врагов. При первых признаках неурожая начала разыгрываться хлебная спекуляция. Крупные землевладельцы заперли свои склады. Скупщики пустили все в оборот, деньги, утварь, дорогое платье, чтобы забрать продажный хлеб. Те и другие не пускали ни зерна на рынок, выжидая высоких цен, радуясь, по выражению современника, барышам, «конца же вещи не разумеюще, сплетены смуты слагающе и народ смущающе». Хлебные цены были взбиты на страшную высоту: четверть ржи с 20 тогдашних копеек скоро поднялась до 6 р., равнявшихся нашим 60 р., т. е. вздорожала в 30 раз! Царь принимал строгие и решительные меры против зла, запретил винокурение и пивоварение, велел сыскивать скупщиков и бить кнутом на рынках пощадно, переписывать их запасы и продавать в розницу понемногу, предписывал обязательные цены и карал тяжкими штрафами тех, кто таил свои запасы.

Сохранившийся памятник вскрыл нам одну из частных благотворительных деятельностей, которые в то время работали внизу, на местах, когда царь боролся с народным бедствием наверху. Жила тогда в своем имении вдова-помещица, жена

зажиточного провинциального дворянина, Ульяна Устиновна Осорьина. Это была простая, обыкновенная добрая женщина древней Руси, скромная, боявшаяся чем-нибудь стать выше окружающих. Она отличалась от других разве только тем, что жа-

—82—

лость к бедному и убогому, – чувство, с которым русская женщина на свете родится, – в ней была тоньше и глубже, обнаруживалась напряженнее, чем во многих других, и, развиваясь от непрерывной практики, постепенно наполнила все ее существо, стала основным стимулом ее нравственной жизни, ежеминутным влечением ее вечно деятельного сердца. Еще до замужества, живя у тетки по смерти матери, она обшивала всех сирот и немощных вдов в ее деревне, и часто до рассвета не гасла свеча в ее светлице. По выходе ее замуж свекровь поручила ей ведение домашнего хозяйства, и невестка оказалась умной и распорядительной хозяйкой. Но привычная мысль о бедном и убогом не покидала ее среди домашних и семейных хлопот. Она глубоко усвоила себе христианскую заповедь о тайной милостыне. Бывало, ушлют ее мужа на царскую службу куда-нибудь в Астрахань года на два или на три. Оставшись дома и коротая одинокие вечера, она шила и пряла, рукоделье свое продавала и выручку тайком раздавала нищим, которые приходили к ней по ночам. Не считая себя вправе брать что-нибудь из домашних запасов без спроса у свекрови, она однажды прибегла даже к маленькому лукавству с благотворительной целью, о котором позволительно рассказать, потому что его не скрыл ее почтительный сын в биографии матери. Ульяна была очень умеренна в пище, только обедала, не завтракала и не полдничала, что очень тревожило свекровь, боявшуюся за здоровье молодой невестки. Случился на Руси один из нередких неурожаяев, и в Муромском краю наступил голод. Ульяна усилила обычную свою тайную милостыню и, нуждаясь в новых средствах, вдруг стала требовать себе полностью завтраков и полдников, которые, разумеется, шли в раздачу голодающим. Свекровь полушутливо заметила ей: «Что это подеялось с тобой, дочь моя? когда хлеба было вдоволь,

тебя, бывало, не дозовешься ни к завтраку, ни к полднику, а теперь, когда всем стало есть нечего, у тебя такая охота к еде припала». – «Пока не было у меня детей, – отвечала невестка, – мне еда на ум не шла, а как пошли ребята родиться, я отощала и никак не могу наесться: не только что днем, но часто и ночью так и

–83–

тянет к еде; только мне стыдно, матушка, просить у тебя». Свекровь осталась довольна объяснением своей доброй лгуньи и позволила ей брать себе пищи, сколько захочется, и днем, и ночью.

Эта постоянно возбужденная сострадательная любовь к ближнему, обижаемому жизнью, помогла Ульяне легко переступить через самые закоренелые общественные предрассудки древней Руси. Глубокая юридическая и нравственная пропасть лежала между древнерусским барином и его холопом: последний был для первого по закону не лицом, а просто вещью. Следуя исконному туземному обычаю, а может быть и греко-римскому праву, не вменявшему в преступление смерти раба от побой господина, русское законодательство еще в XIV в. провозглашало, что если господин «огрешится», неудачным ударом убьет своего холопа или холопку, за это его не подвергать суду и ответственности. Церковь долго и напрасно вопила против такого отношения к крепостным людям. Десятками наполняя дворы зажиточных землевладельцев, плохо одеваемая и всегда содержащая впроголодь, челядь составляла толпу домашних нищих, более жалких сравнительно с вольными публичными нищими. Древнерусская церковная проповедь так и указывала на них господам, как на ближайший предмет их сострадания, призывая их позаботиться о своих челядинцах прежде, чем протягивать руку с благотворительной копеей нищему, стоящему на церковной паперти. В усадьбе Ульяны было много челяди. Она ее хорошо кормила и одевала, не баловала, но щадила, не оставляла без дела, но задавала каждому работу по силам и не требовала от нее личных услуг, что могла, все делала для себя сама, не допускала даже разувать себя и подавать воды умыться. При этом она не

позволяла себе обращаться к крепостным с кличками, какими душевладельческая Русь вплоть до самого 19 февраля 1861 года окрикивала своих людей: Ванька, Машка, но каждого и каждую называла настоящим именем. Кто, какие социальные; теории научили ее, простую сельскую барыню XVI века, стать в такие прямые и обдуманые отношения к низшей, подвластной братии?

Она была уже в преклонных летах, когда ее постигло

—84—

последнее и самое тяжелое благотворительное испытание. Лукавый бес, добра ненавистник, давно уже суетившийся около этой досадной ему женщины и всегда ею посрамляемый, раз со злости пригрозил ей: погоди же! будешь ты у меня чужих кормить, когда я тебя самое на старости лет заставлю околевать с голоду. Такой добродушно-набожной комбинацией объяснено в биографии происхождение постигшей добрую женщину беды. Похоронив мужа, вырастив сыновей и поставив их на царскую службу, она уже помышляла о вечном устройении собственной души, но все еще тлела перед Богом любовью к ближнему, как тлеет перед образом догорающая восковая свечка. Нищелюбие не позволяло ей быть запасливой хозяйкой. Домовое продовольствие она рассчитывала только на год, раздавая остальное нуждающимся. Бедный был для нее какой-то бездонной сберегательной кружкой, куда она с ненасыщаемым скопидомством все прятала да прятала все свои сбережения и излишки. Порой у нее в доме не оставалось ни копейки от милостыни, и она занимала у сыновей деньги, на которые шила зимнюю одежду для нищих, а сама, имея уже под 60 лет, ходила всю зиму без шубы. Начало страшного голодного трехлетия при царе Борисе застало ее в нижегородской вотчине совсем неприготовленной. С полей своих она не собрала ни зерна, запасов не было, скот пал почти весь от бескормицы. Но она не упала духом, а бодро принялась за дело, распродала остаток скота, платье, посуду, все ценное в доме и на вырученные деньги покупала хлеб, который и раздавала голодающим, ни одного просящего не отпускала с пустыми руками и особенно заботилась о прокормлении своей челяди. Тогда многие

расчетливые господа просто прогоняли с дворов своих холопов, чтобы не кормить их, но не давали им отпускных, чтобы после воротить их в неволю. Брошенные на произвол судьбы среди всеобщей паники, холопы принимались воровать и грабить. Ульяна больше всего старалась не допустить до этого своих челядинцев и удерживала их при себе, сколько было у ней силы. Наконец, она дошла до последней степени нищеты, обобрала себя дочиста, так что не в чем стало выйти в церковь. Выбившись из сил, израсходовав весь хлеб до последнего

—85—

зерна, она объявила своей крепостной дворне, что кормить ее больше она не может, кто желает, пусть берет свои крепости или отпускные и идет с Богом на волю. Некоторые ушли от нее, и она проводила их с молитвой и благословением; но другие отказались от воли, объявили, что не пойдут, скорее умрут со своей госпожой, чем покинут ее. Она разослала своих верных слуг по лесам и полям собирать древесную кору и лебеду и принялась печь хлеб из этих суррогатов, которыми кормилась с детьми и холопами, даже ухитрилась делиться с нищими, «потому что в то время нищих было без числа», лаконически замечает ее биограф. Окрестные помещики с упреком говорили этим нищим: «Зачем это вы заходите к ней? чего взять с нее? она и сама помирает с голоду». — «А мы вот что скажем, говорили нищие: много обошли мы сел, где нам подавали настоящий хлеб, да и он не елся нам так всласть, как хлеб этой вдовы — как бишь ее?» Многие нищие не умели и назвать ее по имени. Тогда соседи-помещики начали подсылать к Ульяне за ее диковинным хлебом; отведав его, они находили, что нищие были правы, и с удивлением говорили меж себя: мастера же ее холопы хлебы печь! С какой любовью надобно было подавать нищему ломоть хлеба, небезукоризненного в химическом отношении, чтобы этот ломоть становился предметом поэтической легенды тотчас, как был съедан! Два года терпела она такую нищету и не опечалилась, не пороптала, не дала безумия Богу, не изнемогла от нищеты, напротив, была весела, как никогда прежде: так заканчивает биограф свой рассказ о последнем подвиге матери. Она и умерла вскоре по окончании

голода, в начале 1604 года. Предания нашего прошлого не сохранили нам более возвышенного и более трогательного образа благотворительной любви к ближнему.

Никто не сосчитал, ни один исторический памятник не записал, сколько было тогда Ульян в Русской земле и какое количество голодных слез утерли они своими добрыми руками. Надобно полагать, что было достаточно тех и других, потому что Русская земля пережила те страшные годы, обманув ожидания своих врагов. Здесь частная благотворительность шла навстречу усилиям государ-

—86—

ственной власти. Но не всегда так бывает. Частная благотворительность страдает некоторыми неудобствами. Обыкновенно она оказывает случайно и мимолетную помощь и часто не настоящей нужде. Она легко доступна злоупотреблению: вызываемая одним из самых глубоких и самых нерасчетливых чувств, какие только есть в нравственном запасе человеческого сердца, она не может следить за своими собственными следствиями. Она чиста в своем источнике, но легко поддается порче в своем течении. Здесь она против воли благотворителей и может разойтись с требованиями общественного блага и порядка. Петр Великий, усиливавшийся привести в производительное движение весь наличный запас рабочих сил своего народа, вооружился против праздного нищенства, питаемого частной милостыней. В 1705 г. он указал рассылать по Москве подъячих с солдатами и приставами ловить бродячих нищих и наказывать, деньги у них отбирать, милостыни им не подавать, а подающих хватать и подвергать штрафу; благотворители должны были доставлять свои подаяния в богадельни, существовавшие при церквях. Петр вооружился против частной милостыни во имя общественной благотворительности, как учреждения, как системы богоугодных заведений. Общественная благотворительность имеет свои преимущества; уступая частной милостыне в энергии и качестве побуждений, в нравственно-воспитательном действии на обе стороны, она разборчивее и действительнее по своим

практическим результатам, оказывает нуждающемуся более надежную помощь, дает ему постоянный приют.

Мысль об общественной благотворительности, разумеется, с особенной силой возбуждалась во времена народных бедствий, когда количество добра требуется прежде, чем спрашивают о качестве побуждений добродетели. Так было в Смутное время. В 1609 г. второй самозванец осаждал Москву. Повторились явления Борисова времени. В столице наступил страшный голод. Хлеботорговцы устроили стачку, начали всюду скупать запасы и ничего не пускали на рынок, выжидая наибольшего подъема цен. За четверть ржи стали спрашивать 9 тогдашних рублей, т. е. свыше 100 руб. на наши деньги. Царь Василий

—87—

Шуйский приказал продавать хлеб по указной цене; торговцы не слушались. Он пустил в действие строгость законов; торговцы прекратили рискованный подвоз закупленного ими по провинциям хлеба в осажденную столицу. Мало того: по московским улицам и рынкам полилась из тысяч уст оппозиционная публицистика, начали говорить, что все беды, и вражий меч, и голод, падают на народ потому, что царь несчастлив. Тогда в московский Успенский собор созвано было небывалое народное собрание. Патриарх Гермоген сказал сильную проповедь о любви и милосердии; за ним сам царь произнес речь, умоляя кулаков не скупать хлеба, не поднимать цены. Но борьба обеих высших властей, церковной и государственной, с народной психологией и политической экономией была безуспешна. Тогда светлая мысль, одна из тех, какие часто приходят в голову добрым людям, осенила царя и патриарха. Древнерусский монастырь всегда был запасной житницей для нуждающихся, ибо церковное богатство, как говорили пастыри нашей церкви, нищих богатство. Жил тогда на Троицком подворье в Москве келарь Троицкого Сергиева монастыря отец Авраамий, обладавший значительными запасами хлеба. Царь и патриарх уговорили его выслать несколько сот четвертей на московский рынок по 2 р. за четверть. Это была больше психологическая, чем политико-

экономическая операция: келарь выбросил на рынок многолюдной столицы всего только 200 мер ржи; но цель была достигнута. Торговцы испугались, когда пошел слух, что на рынок тронулись все хлебные запасы этого богача монастыря, считавшиеся неисчерпаемыми, и цена хлеба надолго упала до 2 рублей. Через несколько времени Авраамий повторил эту операцию с таким же количеством хлеба и с прежним успехом.

На долю XVII-го века выпало печальное преимущество тяжелым опытом понять и оценить всю важность поставленного еще на Стоглавом соборе вопроса об общественной благотворительности, как вопроса законодательства и управления, и перенести его из круга действия личного нравственного чувства в область общественного благоустройства. Тяжелые испытания привели к мысли, что го-

—88—

сударственная власть своевременными мерами может ослабить или предотвратить бедствия нуждающихся масс и даже направить частную благотворительность. В 1654 г. началась и при очень неблагоприятных условиях продолжалась война с Польшей за Малороссию. Эпидемия опустошила деревни и села и уменьшила производство хлеба. Падение курса выпущенных в 1656 г. кредитных медных денег с номинальной стоимостью серебряных усилило дороговизну: цена хлеба, с начала войны удвоившаяся, к началу 1660-х годов в иных местах поднялась до 30–40 рублей за четверть ржи на наши деньги. В 1660 г. сведущие люди из московского купечества, призванные для совещания с боярами о причинах дороговизны и о средствах ее устранения, между прочим указали на чрезвычайное развитие винокурения и пивоварения и предложили прекратить продажу вина в питейных заведениях, закрыть винные заводы, также принять меры против скупки хлеба и не допускать скупщиков и кулаков на хлебные рынки раньше полудня, наконец, переписать запасы хлеба, заготовленные скупщиками, перевезти их в Москву на казенный счет и продавать здесь бедным людям, а скупщикам заплатить из казны по их цене деньгами. Как только тяжесть положения заставила вдуматься в механизм народнохозяйственного

оборота, тотчас живо почувствовалось, что может сделать государственная власть для устранения возникающих в нем замешательств.

В эти тяжелые годы стоял близко к царю человек, который добрым примером показал, как можно соединить частную благотворительность с общественной и на чувстве личного сострадания построить устойчивую систему благотворительных учреждений. Это был О.М. Ртищев, ближний постельничий, как бы сказать обер-гофмейстер при дворе царя Алексея Михайловича, а потом его дворецкий, т. е. министр двора. Этот человек – одно из лучших воспоминаний, завещанных нам древнерусской стариной. Один из первых насадителей научного образования в Москве XVII века, он принадлежал к числу крупных государственных умов Алексеева времени, столь обильного крупными умами. Ему приписывали и мысль упомянутой кредитной операции с медными деньгами,

–89–

представлявшей небывалую новость в тогдашней финансовой политике, и не его вина, если опыт кончился неблагополучно. Много занятой по службе, пользуясь полным доверием царя и царицы и большим уважением придворного общества, воспитатель царевича Алексея, Ртищев поставил задачей своей частной жизни служение страждущему и нуждающемуся человечеству. Помощь ближнему была постоянной потребностью его сердца, а его взгляд на себя и на ближнего сообщал этой потребности характер ответственного, но не притязательного нравственного долга. Ртищев принадлежал к числу тех редких и немногих странных людей, у которых совсем нет самолюбия, по крайней мере в простом, ходячем смысле этого слова. Наперекор природным инстинктам и исконным людским привычкам в заповеди Христовой любить ближнего своего, как самого себя, он считал себя способным исполнить только первую часть: он и самого себя любил только для ближнего, считая себя самым последним из своих ближних, о котором не грешно подумать разве только тогда, когда уже не о ком больше думать, – совершенно евангельский человек, правая щека которого сама собою без хвастовства и расчета

подставлялась ударившему по левой, как будто это было требованием физического закона или светского приличия, а не подвигом смирения. Ртищев не понимал обиды, как иные не знают вкуса в вине, не считая этого за воздержание, а просто не понимая, как это можно пить такую неприятную и бесполезную вещь. Своему обидчику он первый шел навстречу с просьбой о прощении и примирении. С высоты своего общественного положения он не умел скользить высокомерным взглядом поверх людских голов, останавливаясь на них лишь для того, чтобы сосчитать их. Человек не был для него только счетной единицей, особенно человек бедный и страждущий. Высокое положение только расширило, как бы сказать, пространство его человеколюбия, дав ему возможность видеть, сколько живет на свете людей, которым надо помочь, и его сострадательное чувство не довольствовалось помощью первому встречному страданию. С высоты древнерусского сострадания личному, конкретному

—90—

горю, вот тому или этому несчастному человеку, Ртищев умел подняться до способности соболезновать людскому несчастью, как общему злу, и бороться с ним, как с своим личным бедствием. Потому случайные и прерывистые порывы личной благотворительности он хотел превратить в постоянно действующую общественную организацию, которая подбирала бы массы труждающихся и обремененных, облегчая им несение тяжелой повинности жизни. Впечатления польской войны могли только укрепить эту мысль. Сам царь двинулся в поход, и Ртищев сопровождал его как начальник его походной квартиры. Находясь по должности в тылу армии, Ртищев видел ужасы, какие оставляет после боя война и которых обыкновенно не замечают сами воюющие – те, которые становятся их первыми жертвами. Тыл армии – тяжелое испытание и лучшая школа человеколюбия: тот уже неотступно полюбит человека, кто с перевязочной линии не унесет ненависти к людям. Ртищев взглянул на отвратительную работу войны, как на жатву своего сердца, как на печально-обильный благотворительный урожай. Он страдал ногами, и ему трудно было ездить верхом. По

дороге он кучами подбирал в свой экипаж больных, раненых, избитых и разоренных, так что иногда и ему не оставалось места, и, пересев на коня, он плелся за своим импровизированным походным лазаретом до ближнего города, где тотчас нанимал дом, куда, сам кряхтя от боли, сваливал свою охающую и стонущую братию, устраивал ее содержание и уход за ней и даже неизвестно каким образом набирал врачебный персонал, «назиратаев и врачей им и кормителей устраивающих, во упокоение их и врачевание от имени своего им изнуряя», как вычурно замечает его биограф. Так обергофмейстер двора Его Величества сам собою превратился в начальника Красного Креста, им же и устроенного на собственные средства. Впрочем, в этом деле у него была тайная денежная и сердечная пособница, которую выдал истории тот же болтливый биограф. В своем молчаливом кармане Ртищев вез на войну значительную сумму, тихонько сунутую ему царицей Марьей Ильиничной, и биограф нескромным намеком дает

—91—

понять, что перед походом они уговорились принимать в задуманные ими временные военные госпитали даже пленных врагов, нуждавшихся в госпитальной помощи. Надобно до земли поклониться памяти этих людей, которые безмолвной экзегетикой своих дел учат нас понимать слова Христа: любите враги ваша, добро творите ненавидящим вас. Подобные дела повторились и в ливонском походе царя, когда в 1656 г. началась война с Швецией.

Можно думать, что походные наблюдения и впечатления не остались без влияния на план общественной благотворительности, составившийся в уме Ртищева. Этот план рассчитан был на самые большие язвы тогдашней русской жизни. Прежде всего крымские татары в XVI и XVII вв. сделали себе прибыльный промысел из разбойничьих нападений на Русскую землю, где они тысячами и десятками тысяч забирали пленных, которых продавали в Турцию и другие страны. Чтобы спасти и воротить домой этих пленных, московское правительство устроило их выкуп на казенный счет, для чего

ввело особый общий налог, *полоняничные деньги*. Этот выкуп назывался «общей милостыней», в которой все должны были участвовать, и царь, и все православные христиане, его подданные. По соглашению с разбойниками были установлены порядок привоза пленного товара и тариф, по которому он выкупался, смотря по общественному положению пленников. Выкупные ставки во времена Ртищева были довольно высоки: за людей, стоявших в самом низу тогдашнего общества, за крестьян и холопов, назначено было казенного окупа около 250 руб. на наши деньги за человека; за людей высших классов платили тысячи. Но государственное воспособление выкупу было недостаточно. Насмотревшись во время походов на страдания пленных, Ртищев вошел в соглашение с жившим в России купцом-греком, который, ведя дела с магометанским Востоком, на свой счет выкупал много пленных христиан. Этому доброму человеку Ртищев передал капитал в 17 тыс. рублей на наши деньги, к которому грек, принявший на себя операцию выкупа, присоединил свой вклад, и таким образом составила своего рода благотворительная компания для вы-

—92—

купа русских пленных у татар. Но верный уговору с царицей, Ртищев не забывал и иноземцев, которых плен забрасывал в Россию, облегчал их тяжелое положение своим ходатайством и милостыней.

Московская немощеная улица XVII в. была очень неопрятна: среди грязи несчастье, праздность и порок сидели, ползали и лежали рядом; нищие и калеки вопили к прохожим о подаянии, пьяные валялись на земле. Ртищев составил команду рассыльных, которые подбирали этот люд с улиц в особый дом, устроенный им на свой счет, где больных лечили, а пьяных вытрезвляли и потом, снабдив необходимым, отпускали, заменяя их новыми пациентами. Для престарелых, слепых и других калек, страдавших неизлечимыми недугами, Ртищев купил другой дом, тратя на их содержание свои последние доходы. Этот дом под именем Больницы Федора Ртищева существовал и после его смерти, поддерживаемый доброхотными даяниями. Так Ртищев образовал два типа

благотворительных заведений: амбулаторный приют для нуждающихся во временной помощи и постоянное убежище – богадельню для людей, которых человеколюбие должно было взять на свои руки до их смерти. Но он прислушивался к людской нужде и вне Москвы и здесь продолжал дело своей предшественницы Юлиании Осорьиной; кстати сказать, и его мать звали Ульяной. Случился голод в Вологодском краю. Местный архиепископ помогал голодающим, сколько мог. Ртищев, растратив деньги на свои московские заведения, продал все свое лишнее платье, всю лишнюю домашнюю утварь, которой у него, богатого барина, было множество, и послал вырученные деньги вологодскому владыке, который, прибавив к пожертвованию и свою малую толику, прокормил много бедного народа.

С осторожным и глубоко сострадательным вниманием останавливался Ртищев перед новым родом людей, нуждавшимся в сострадательном внимании, который во времена Юлиании только зарождался: в XVII в. сложилось крепостное состояние крестьян. Личная свобода крестьян была одною из тех жертв, какие наше государство в XVII в. было вынуждено принести в борьбе за свою целость и внешнюю безопасность. Биограф Ртищева только

–93–

двумя-тремя чертами обозначил его отношение к этому новому поприщу благотворения, но чертами, трогающими до глубины души. Будучи крупным землевладельцем, он однажды должен был, нуждаясь в деньгах, продать свое село Ильинское. Сторговавшись с покупщиком, он сам добровольно уменьшил условленную цену, но при этом подвел нового владельца к образу и заставил его побожиться, что он не увеличит человеколюбиво рассчитанных повинностей, какие отбывали крестьяне села в пользу прежнего барина, – необычная и немного странная форма словесного векселя, взятого на совесть векселедателя. Поддерживая щедрыми ссудами инвентарь своих крестьян, он больше всего боялся расстроить их хозяйство непосильными оброками и барщинными работами и недовольно хмурил брови всякий раз, когда в отчетах

управляющих замечал приращение барского дохода. Известно, как заботился древнерусский человек о загробном устройении своей души помощью вкладов, посмертной молитвы и поминовения. Вотчины свои Ртищев завещал своей дочери и зятю кн. Одоевскому. Он наказал наследникам отпустить всех своих дворовых на волю. Тогда законодательство еще не выработало порядка увольнения крепостных крестьян с землей целыми обществами. «Вот как устройте мою душу, – говорил Ртищев перед смертью зятю и дочери, – в память по мне будьте добры к моим мужикам, которых я укрепил за вами, владейте ими льготно, не требуйте от них работ и оброков свыше силы-возможности, потому что они нам братья; это моя последняя и самая большая к вам просьба». Ртищев умел сострадать положению целых обществ или учреждений как страдают горю отдельных лиц. Мы все помним прекрасный рассказ, читанный нами еще на школьной скамье в учебнике. Под Арзамасом у Ртищева была земля, за которую ему давали частные покупатели до 17 тыс. рублей на наши деньги. Но он знал, что земля до зарезу нужна арзамасцам, и предложил городу купить ее хотя бы за пониженную цену. Но городское общество было так бедно, что не могло заплатить сколько-нибудь приличной цены, и не знало, что делать. Ртищев подарил ему землю.

–94–

Современники, наблюдавшие двор царя Алексея, свои и чужие, оставили очень мало известий о министре этого двора Ртищеве. Один иностранный посол, приезжавший тогда в Москву, отозвался о нем, что, едва имея 40 лет от роду, он превосходил благоразумием многих стариков. Ртищев не выставлялся вперед. Это был один из тех скромных людей, которые не любят идти в первых рядах, но, оставаясь назади и высоко подняв светочи над головами, освещают путь передовым людям. Особенно трудно было уследить за его благотворительной деятельностью. Но его понимали и помнили среди низшей братии, на которую он положил свою душу. Его биограф, описывая его смерть, передает очень наивный рассказ. Ртищев умер в 1673 г., всего 47 лет от роду. За два дня до его смерти жившая у него в доме девочка лет 12, которую он

привечал за ее кроткий нрав, помолившись, как было заведено в этом доме, улеглась спать и, задремав, видит: сидит ее больной хозяин, такой веселый да нарядный, а на голове у него точно венец. Вдруг, откуда ни возьмись, подходит к нему молодец, тоже нарядно одетый, и говорит: «Зовет тебя царевич Алексей», а этот царевич, воспитанник Ртищева, тогда был уже покойником. «Погоди немного, нельзя еще», – отвечал хозяин. Молодец ушел. Скоро пришли двое других таких же и опять говорят: «Зовет тебя царевич Алексей». Хозяин встал и пошел, а за ноги его уцепились две малютки, дочь его да племянница, и не хотят отстать от него. Он отстранил их, сказав: «Отойдите, не то возьму вас с собой». Вышел хозяин из палаты, а тут перед ним очутилась лестница от земли до самого неба, и полез он по этой лестнице, а там на выси небесной объявился юноша с золотыми крылышками, протянул хозяину руку и подхватил его. В этом сне девочки, рассказанном в девичьей Ртищева, отлились все благодарные слезы бедных людей, утертые хозяином. Много рассказывали и про самую смерть его. В последние минуты, уже совсем приготовившись, он позвал к себе в спальню нищих, чтобы из своих рук раздать им последнюю милостыню, потом прилег и забылся. Вдруг его угасавшие глаза засветились, точно

–95–

озаренные каким-то видением, лицо оживилось, и он весело улыбнулся – с таким видом он и замер. Всю жизнь страдать, благотворить и умереть с веселой улыбкой – вполне заслуженный конец такой жизни!

Не осталось известий о том, нашло ли отголосок в землевладельческом обществе отношение Ртищева к крепостным крестьянам; но его благотворительная деятельность, по-видимому, не осталась без влияния на законодательство. Добрые идеи, поддержанные добрыми проводниками и примерами, легко облекаются в плоть и кровь своего рода, в обычаи, законы, учреждения. Нерасчетливая частная благотворительность древней Руси вскормила ремесло нищенства, стала средством питания праздности и сама нередко превращалась в холодное исполнение церковного

приличия, в раздачу копеечек просящим вместо помощи нуждающимся. Милостивцы, подобные Юлиании и Ртищеву, восстанавливали истинное христианское значение милостыни, источник которой – теплое сострадательное чувство, а цель – уничтожение нужды, нищеты, страдания. В этом же направлении после Ртищева начинает действовать и законодательство. Со времени Алексеева преемника идет длинный ряд указов против праздного ремесленного нищенства и частной ручной милостыни. С другой стороны, государственная власть подает руку церковной для дружной работы над устройством благотворительных заведений. При царе Федоре Алексеевиче произвели разборку московских нищих: действительно беспомощных велено содержать на казенный счет в особом приюте, а здоровым лентяям дать работу, может быть, в задуманных тогда же рабочих домах. Предположено было построить в Москве два благотворительных заведения, больницу и богадельню для болящих, бродящих и лежащих по улицам нищих, чтобы они там не бродили и не валялись: по-видимому, предполагались заведения, подобные тем, какие устроены были Ртищевым. На церковном соборе 1681 г. царь предложил патриарху и архиереям устроить такие же убежища для нищих и в провинциальных городах, и собор принял предложение. Так частный почин доброго и влиятельного человека дал прямой или косвенный толчок мысли об устройстве целой системы

–96–

церковно-государственных благотворительных заведений и не только оживил, без сомнения, усердие доброхотных людей к доброму делу, но и подсказал самую его организацию, желательные и возможные формы, в которые оно должно было облечься.

Тем ведь и дорога память этих добрых людей, что их пример в трудные минуты не только ободряет к действию, но и учит, как действовать. Юлиания и Ртищев – это образцы русской благотворительности. Одинаковое чувство подсказывало им различные способы действия, сообразные с положением каждого. Одна благотворила больше дома, в своем тесном

сельском кругу; другой действовал преимущественно на широкой столичной площади и улице. Для одной благодеяние было выражением личного сострадания; другой хотел превратить его в организованное общественное человеколюбие. Но идя различными путями, оба шли к одной цели: не теряя из вида нравственно-воспитательного значения благотворительности, они смотрели на нее, как на непрерывную борьбу с людской нуждой, с горем беспомощного ближнего. Они и им подобные воспитали и пронесли этот взгляд через ряд веков, и он доселе живет в нашем обществе, деятельно обнаруживаясь всякий раз, когда это нужно. Сколько Ульян незаметно и без шума ведет теперь эту борьбу по захолустьям пораженных нуждой местностей! Есть, без сомнения, и Ртищевы, и они не переведутся. По завету их жизни будут действовать даже тогда, когда их самих забудут. Из своей исторической дали они не перестанут светить, подобно маякам среди ночной мглы, освещать нам путь и не нуждаясь в собственном свете. А завет их жизни таков: жить – значит любить ближнего, то есть помогать ему жить; больше ничего не значит жить и больше не для чего жить.

В. Ключевский

Голубцов А.П. К характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII столетия⁵²: [Речь перед защитой магистерской диссертации: Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891] // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 1. С. 97–106.

–97–

Ваше Высокопреподобие! Милостивые Государи!

Пред защитой сочинения я желал бы остановить Ваше внимание на предмете старом, но для всех нас, полагаю, не безынтересном, на складе и степени образованности великорусского богослова первой половины XVII столетия, поскольку он сказался главным образом в религиозном споре, бывшем предметом нашего изучения.

В церковно-исторической литературе первую половину XVII века принято считать временем крайнего упадка просвещения в Московской Руси, когда у нас не только не было общеобразовательных школ, книг и научно-образованных людей, но и училищ грамотности было недостаточно, а лица, известные в обществе своей ученостью, «азбуке едва умели, не знали, кои в азбуке письма гласные и согласные, а родов и времен, и лиц, и чисел – того и не поминай, священная же философия и в руках не бывала». То была, говорят, такая пора в жизни русской церкви, когда даже представители духовенства, московские власти, честные архимандриты и премудрые протопопы кремлевских соборов «божественные писания точию по чернилу проходили», не разумели добре читавшегося и певшегося во святых церквях, «не знали ни православия, ни кривославия», не имели ясных раз-

–98–

дельных понятий о предметах веры и обрядность признавали за догматику. «И невежество, самое полное невежество, по словам нашего высокопреосвященнейшего

историка, господствовало в Московском государстве не только между мирянами, но и среди духовенства, не только в простом народе, но и в высших слоях общества. Немного находилось людей даже в среде духовенства, которые любили заниматься чтением книг и обогащали свой ум познаниями, а еще менее – таких, которые и сами решались писать сочинения». К этой характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII в., ведущей свое начало от старца Арсения Глухого, имевшего причины быть крайне недовольным своими современниками и потому уже через чур строго судившего их со стороны образованности, я позволю себе сделать небольшое дополнение или, лучше сказать, разъяснение.

Пересматривая описания наших древних книгохранилищ, нельзя не заметить, что от первой половины XVII столетия дошло до нас множество рукописей, содержащих в себе, помимо обширной переводной и вообще заимствованной письменности, немало исторических и богословских произведений, отмеченных литературной самостоятельностью. Изучая церковную жизнь данного времени, встречаешься с двумя серьезными, богословскими спорами, очень долго занимавшими умы самых лучших людей своего времени и вызвавшими ряд сочинений, которые даже для современной богословской науки могли бы иметь не только историческое, но и практическое значение. Все это показывает, что и русским людям первой половины XVII века нельзя совершенно отказывать в расположении к умственному труду, в любви к книжному почитанию, в известного рода познаниях. Скажем более. Рядом с подлинно темной народной массой и отдельными личностями, стяжавшими себе своим невежеством историческую известность, мы видим просвещенных пастырей, которые не только мудро управляли церковью, поучая вверенный им народ истинам спасения и отражая лжеумствования врагов православия, но и являлись опытными советниками в делах государственных; видим плодovitых авторов, не без успеха пробовав-

–99–

ших свои силы в разных видах писательства, начиная с исторических сказаний и повестей до церковно-гимнографических произведений включительно. Чтобы не быть голословным, обращусь за доказательством в близкий всем нам Троицкий монастырь, принимавший весьма деятельное участие в политической и церковной жизни Московской Руси первой половины XVII столетия. Здесь одновременно с головщиком Логином и уставщиком Филаретом, называвшими хитрость грамматическую и философию книжное еретичеством, мы находим преп. Дионисия, Авраамия Палицына, Арсения Глухого, Ивана Наседку, Симона Азарьина – все таких лиц, которые известны в нашей ученой литературе, как авторы замечательных произведений и образованные люди своего времени.

Но как же понимать эту образованность? В чем сосредоточивали свой интерес и к чему стремились ее немногочисленные представители? При отсутствии научного образования, получаемого путем более или менее систематического изучения разных наук в школах и при незначительном числе даже училищ для первоначального обучения чтению и письму, средством к развитию ума и приобретению познаний для великорусского богослова первой половины XVII в., как и для предков его, служило чтение книг свящ. Писания, преимущественно с толкованием, правил апостольских и соборных, писаний святых отцов и учителей церкви, которые почти все уже известны были тогда нашим предкам, житии святых в четьих-минеях и сборниках, патериков, торжественников, сказаний или поучений от старчества, церковно-богослужебных книг, сочинений исторического содержания, как-то: палей, хронографов, родословий и летописей; наконец чтение произведений русских писателей и особенно юго-западной полемической литературы конца XVI и начала XVII столетия. Всю эту широкую область ведения великорусский книжник первой половины XVII в., вслед за предками своими, называл общим именем «*божественных писаний*». В этих писаниях он видел источник мудрости, из них он заимствовал и ими подкреплял свои убеждения, к ним он

обращался за решением вопросов богословских, философских, исторических и

–100–

политических. Занимался ли московский ученый данного времени справой церковно-богослужебной книги, писал ли он по поводу этого исправления оправдательную речь к патриарху, влиятельному протопопу или знатному боярину, критиковал ли он произведение южнорусской и западноевропейской схоластики, выяснял ли он причины и смысл страшных событий смутного времени, хотел ли он путем литературным свою излюбленную мысль сделать достоянием общественного сознания, – все это он делал не иначе, как по руководству божественных писаний. Разбирая в 1627 году учительное евангелие Транквиллиона, богоявленский игумен Илия и ключарь Иван Наседка сплошь и рядом задаются одним и тем же вопросом: «Кто от святых богословцев или богоносных отец сице рече?» и не находя соответствия между рассуждениями проповедника и творениями Златоустого, Феофилакта Болгарского, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Ипполита Римского, Тимофея Иерусалимского и Палладия Мниха, замечают, что «сего от святых богословцев никтоже рече, ниже помысли, точию треокаянный Кирилл Транквиллион», что последний своими речами «творит брань апостолам, отметається словес Христовых» и вообще «противно мудрствует божественному писанию. Семнадцать лет спустя, в религиозном споре с лютеранским пастором, о. Иван пользуется той же аргументацией «от божественных писаний и зарекомендовывает себя отличным знатоком последних даже в глазах настоящего образованного придворного проповедника. На вопрос пастора: «Зачем Русские в крещальной формуле говорят три аминя, когда в евангелии ни одного не написано?» Наседка отвечает, что «так положено от святых отец». Оправдывая свое крещение, пастор утверждал, что Предтеча, крещая Спасителя, черпал с берега воду рукой и обливал ей Христа, стоявшего по колена или по чресла в Иордане. «А где в божественном писании о том написано?» – допрашивал наш богослов своего оппонента и не дождавшись ответа от озадаченного противника, внушительно

замечал: «и то ты говоришь, Матфей (так звали пастора), не ведая, но по своему мнению, ни свидетельства приводя от божественного писания; мы же тебе ответ

–101–

скажем не сами собой, но от божественного писания, якоже святые апостолы и святые отцы рекоша о Христове крещении... И что есть тебе сего свидетельства достовернейше?» Позволяя себе и другим мудрствовать, писать и говорить под неперменным руководством божественных писаний, признавая последние мерилom истины, русский богослов начала XVII в. почти все свои умственные силы расходовал на то, чтобы овладеть этим авторитетом, изучить божественные писания. И к чести его нужно сказать, что он лучше нас знал их. Читая все эти «списания, изложения и собрания от божественных писаний» московского книжника интересующего нас времени, то и дело встречаешься с цитатами из Библии, святоотеческих творений, церковно-богослужебных книг и обширной агиографической и историко-канонической литературы того времени. Изучая внимательно эти произведения, отталкивающие от себя читателя беспорядочностью изложения и скудостью живых идей, научных выводов и обобщений, поражаешься богатством и разнообразием религиозных знаний их авторов и невольно начинаешь изменять взгляд на тех, которых привык считать круглыми невеждами. Без преувеличения можно сказать, что в первой половине XVII в. церковно-богословский дух был как бы кровью, которая текла в жилах православного русского богослова.

Вращаясь преимущественно в церковно-богословской сфере и поставляя «божественные писания» исходным началом и нормой при решении всех вопросов, русский богослов начала XVII века сначала осторожно и нерешительно, потом более смело и открыто стал заглядывать в область внешней человеческой мудрости, которой его предки и громадное большинство современников не интересовались, к которой они относились даже недоверчиво. Среди рукописей, уцелевших от первой половины XVII в., весьма нередко встречаются переводы философии и грамматики Иоанна Дамаскина,

азбуковники, алфавиты или лексисы иностранных речей, риторики и космографии. Разумеется, все эти книжки писались и переписывались в свое время, потом, что на них был спрос, были лица, ими интересовавшиеся. В пример таких любознательных людей укажем преп. Дионисия и лиц, подле него нахо-

—102—

дившихся. Основательно изучивши «божественные писания», особенно творения Златоустого, Дионисия Ареопагита, Григория Богослова и Иоанна Дамаскина и вообще принадлежа по характеру своего образования древней Руси, преп. Дионисий в своей оправдательной речи ко всем православным христианам ясно высказывает и настойчиво проводит мысль о том, что *«достойн с разумом всего сыскивати»*, что не следует останавливаться на букве писаний, нужно вникать в их внутренний смысл. Обладая здравым умом, он не прочь сам сомневаться в правильности святоотеческих толкований на евангелие, опасается, как бы не утвердить своей мысли «на нагих словесех», не оставить своего положения не доказанным. Чтобы раскрыть неуместность прилога: «и огнем» в молитве водосвящения на Богоявление, вместе с выдержками из богослужебных книг и отеческих писаний он приводит соображения рациональные и обнаруживает при этом близкое знакомство с философией Дамаскина. Сотрудники и подчиненные знаменитого архимандрита, усвоивши его взгляды и приемы доказательств, в приобретении светских знаний пошли дальше своего начальника. Старец Арсений Глухой, усердно работавший над своим самообразованием, «многажды в мысленных трудах и потах проходит о осмих частях слово», то есть грамматику Дамаскина, находит ее *«прелюбезнейшей паче иных священных книг»* и, наконец, в совершенстве овладевает грамматической хитростью, о чем свидетельствует образцовый для XVII в. язык его посланий и довольно верные суждения этимологического и даже филологического характера. Познакомившись со священной философией, Арсений приходит к тому заключению, что без нее, как и без знания грамматики, «никтоже может право рассудить по точию в божественных

писаниях, но и в земских делах; аще и приложением разумен будет, много имать погрешити“... Словесное художество и священная философия для человека образованного имеют, по нему, такое же значение, какое секира и тесла – для плотника, ножницы, аршин и иглы для портного. «Пособник, собеседник и спострадателъ» преп. Дионисия, о. Иван Наседка, при своих обширных сведениях в богословской и истери-

–103–

ческой литературе, точно также знаком был с грамматическими и философскими сочинениями Дамаскина. Схоластическая и притом не всегда благонамеренная диалектика, замечаемая в полемических произведениях о. Ивана, грамматические и стилистические поправки, которые он любил делать в трудах других лиц, и, наконец, прямые данные убеждают нас в том самом положительном образом. Недаром Симон Азарьин называл Наседку *«мудрейшим и хитрословеснейшим»*. Об Антонии Подольском, литературном враге трех названных личностей, ратовавшем за прибавку «и огнем» в богоявленской молитве, известно также, что он публично хвалился своим знанием грамматики и диалектики, и говорил, что никто так совершенно не знает этих наук в России, как он. И эта похвальба не была пустым хвастовством. Сочинения Подольского обнаруживают в нем писателя с дарованиями, серьезным образованием и с сильно развитой диалектикой. В словах «о пьянстве» и «о царствии небесном» выступает заправский ритор, ставящий на первом плане «плетение словес» и вообще искусственность формы, проглядывает вития, способный убедительно говорить и писать проповеди для людей, подчиняющихся чувству и громкой фразе. Но таковы именно и были наши предки первой половины XVII века, «искавшие красных глаголов», любившие все читать в «мудростном, витийном» и вообще «благохитростном» изложении. Этим последним обстоятельством достаточно, нам кажется, объясняется то любопытное явление, что наука «о украшении слова», риторика с пиитикой, ранее других словесных наук сделалась известной московским книжникам и с первого же раза нашла у них радушный прием. Почти все

литературные деятели первой половины XVII в. старались писать возможно красивее; более видные и крупные из них, например, князья: Шаховской, Катырев-Ростовский и Хворостинин, Иван Наседка, Антоний Подольский, Симон Азарьин, Арсений Суханов занимались даже стихотворством и оставили после себя несколько опытов рифмованных стихов. Конечно, эти первые русские вирши не могут идти в сравнение с превосходными образцами торжественной лирики Симеона Полоцкого, но

–104–

то нам кажется бесспорным, что они должны быть признаны ранними предвозвестниками мэтров этого юго-западного выходца.

Занятия выдающихся московских книжников священной философией и словесными науками являлись наглядным выражением нового научного направления великорусской образованности, были слабым началом того умственного движения, которое было вызвано событиями нашей гражданской и церковной жизни в начале XVII столетия, особенно усилилось в 40–50-х годах его и окончательно развилось потом под юго-западным влиянием. В первой половине XVII века это умственное движение не было настолько сильно, чтобы всецело овладеть московским богословом, изменить его традиционную физиономию, т. е. совершенно переделать старого нашего начетчика в настоящего южнорусского ученого. В прениях о вере с датчанами великорусский богослов продолжает высматривать все тем же древнерусским книжником, владеющим большим запасом разнородных, преимущественно церковно-богословских сведений, почерпнутых из книг большей частью без какого-нибудь заранее выработанного плана, сведений – разновременно добытых, не освещенных одной руководящей идеей, не приведенных в систему, критически не проверенных и по достоинству не оцененных. Московский ученый 40-х годов XVII столетия еще не всегда строго различает истинное от сомнительного, несомненно подлинное от подложного; в апологетико-полемических трактатах его рядом с библейскими книгами и отеческими творениями под именем святых,

богодуховенных писаний цитируются иногда произведения южнорусских авторов, даже апокрифические статьи, которым усваивается важность и значение, одинаковые с первыми. Познакомившись с грамматикой, риторикой и диалектикой, московский богослов все еще продолжал заносить в реестр «еретических книг, их же не подобает чести и держать православным христианам», наряду с чаровником и путником, астрономию и геометрию. Не искусившись в языкознании, не умея по-гречески, по-немецки и по-латински, по временам он не понимает настоящего смысла священной книги и на превратно истолкованном священном тексте

—105—

основывает свое, разумеется, неправильное мнение. Малообразованный, недостаточно развитый умственно и вообще не подготовленный к восприятию религиозных идей с отвлеченным содержанием, великорусский богослов первой половины XVII века в богословских спорах, какие ему приходится вести, чаще всего говорит о церковных действиях и обрядах, с любовью останавливается на внешнем обнаружении религии, как на сфере более доступной его пониманию. Нередко из-за обрядовой мелочи он поднимает серьезный богословский спор, в котором старается представить еретиком своего противника, не удостоивает выслушать его доводов, перебивает слова, бросается туда и сюда, без всякого порядка, необдуманно выливает все, что взбредет ему на ум, словом, готов положить душу свою за какую-нибудь маловажную, на наш взгляд, обрядовую особенность. Такое напряженное сосредоточение внимания московского книжника на обрядовых вопросах и предметах, при недостаточности серьезного умственного труда, притупляло саму мыслительность, способность понимания его, а ослабление силы мысли и разума в свою очередь порождало в нем самоуверенность, безотчетное упрямство в своих мнениях, презрение к словам и суждениям других. Все это конечно говорит о невысоком уровне образованности московского богослова первой половины XVII в., но не следует при этом забывать, что все это такие грехи, которые водятся и за современными русскими богословами.

Вот то дополнение, которое я желал бы сделать к существующей с давнего времени и хорошо всем теперь известной характеристике состояния просвещения на Москве в первой половине XVII века. Это дополнение есть одно из впечатлений, вынесенных мной из изучения вероисповедного спора, возникшего в 1644–1645 году между православными русскими богословами и приезжим лютеранским пастором, – одна из сторон, с которых может этот спор представлять интерес для церковного историка. Найдутся в наших прениях о вере и другие стороны, небезынтересные, полагаем для лиц, занимающихся, например, историей догмата на Руси, расколом старообрядства и другими науками. Все эти стороны, все

–106–

важное и любопытное в том или другом отношении, по мере знаний своих, я пытался отмечать в сочинении, поставляя своей главной задачей по возможности ближе узнать то, что «было и былью поросло», по прекрасному выражению народной поэзии, которая вместе с тем сознает, что то, «что будет, будет не по-старому, а по-новому». Насколько удовлетворительно воспроизведена мной история прений о вере в связи с делом королевича Вальдемара, их вызвавшим, судить об этом предоставляю людям компетентным и прежде всех других моим высокоуважаемым наставникам и оппонентам, Евгению Евстигнеевичу Голубинскому и Василию Осиповичу Ключевскому, которым свидетельствую теперь мою глубокую благодарность за все те добрые советы и указания, которые в разное время ими были мне даны.

Александр Голубцов

Антоний (Храповицкий), архим. Речь, сказанная на молебствии Бесплотным Силам в день открытия академического журнала «Богословский вестник»⁵³ [8 ноября 1891 г. в академической церкви] // Богословский вестник 1892. Е. 1. № 1. С. 107–114 (2-я пагин.)

–107–

На многие размышления наводит нас, братия, нынешнее совпадение открытия нашего богословского журнала с праздником в честь св. Ангелов.

Всевышний Творец, по единому побуждению бескорыстной любви воззвавший к бытию сонмы миров и бесчисленное множество разнороднейших тварей, эту же любовь и взаимопомощь поставил основным законом их жизни. Впрочем, существенная разность наблюдается между двумя частями твари: той, которая одарена нравственным сознанием, и тою, которая его лишена.

В жизни последней мы видим, что слабейшая и низшая по развитию порода идет на служение высшей: наоборот, в жизни существ сознательных высшие и разумнейшие духи служат низшим и менее разумным, так что страшные Херувимы и Серафимы и прочие Силы Бесплотные, предстоящие лицу Создателя, не только не гнушаются именоваться «*служебными духами*» (Евр.1:14), но с тем большим тщанием пекутся о духовном руководстве низших их тварей – людей, в чем глубочайшую бездну падения они низвергаются, ибо сказано, что небожители радуются более «*об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии*» (Лк.15:7–10). Поистине, как поразительна эта мысль! Хотя небесные духи настолько превос-

–108–

ходит лучшего из людей, что он даже умом своим не может представить, чем различаются их боголюбезные чины, чем Херувимы разнятся от Серафимов и в чем преимущество

Серафимов пред Началами: тем не менее, даже слабые младенцы человеческого рода не лишены их предусмотрительных забот: *«блюдите, говорит Господь: да не презрите единого от малых сих, глаголю бо вам, яко ангелы их на небесех выну видят лицо Отца небесного (Мф.18:10).*

Падший род человеческий забыл этот закон служения высших низшим и уподобил свою жизнь жизни животных, борющихся за свое существование, но смотрите, для восстановления правильного понятия о жизни уже не Ангел и не Архангел, но сам Господь воплощается в брENNую плоть и вот Он, Владыка Вселенной, в рабском виде стоит среди Своих учеников пред сосудом, в коем умывает их ноги и восстанавливает истинное понятие о законах общежития: *„царие язык господствуют ими, и обладающие ими благодателе нарицаются. Вы же не тако: но болий в вас, да будет яко мний: и старей, яко служай. Кто бо болий, возлежай ли, или служай? не возлежай ли? Аз же посреде вас есмь яко служай» (Лк.22:25–27).*

Соделавшиеся *«причастниками Божеского естества»* (2Пет.1:4), сыны Новозаветной Церкви твердо шли по начетанному пути и восстановили на земле закон жизни ангельской; приближенные ко Христу Апостолы, восхищавшиеся до третьего неба и слышавшие там *«неизреченные глаголы»* (2Кор.12:4) считали себя рабами христиан (2Кор.4:5), их кормилицами (1Сол.2:7), их многоболезненными матерями (Гал.4:19); будучи от всех свободны, они всем поработались, дабы больше приобрести (1Кор.9:19), ибо для них не было большей радости, как слышать, что дети их ходят в истине (3Ин.1:4). Тому же ангельскому обычаю учили они верных, говоря: *«мы сильные должны сносить немощи бессильных и не себе угождать. Каждый из вас должен угождать ближнему во благо к назиданию. Ибо и Христос не Себе угождал»* (Рим.15:1–3).

Вот, братия, для нас наглядный пример того, как и мы
–109–

должны подражать делу Ангелов в начатом нами благом деле. Мы не знаем в подробностях жизнь бесплотных

руководителей наших; но знаем, что сравнительно даже с жизнью древних христиан современный внешний быт церковный стал иным: явились новые формы общежития, отношения между людьми осложнились; но все-таки ничто не может освободить нас от обязанности посвящать себя и свои труды на служение меньшей братии, ибо хотя изменился внешний строй жизни, но пребывает та любовь, которая создала христианское общество и дух Апостолов, дух Ангелов по-прежнему должен исполнять тех, кому Господь открыл разумение Своей воли, кого приблизил к Себе чрез познание законов бытия и Домостроительства. *«Разделения дарований суть, а той же Дух; и разделения служений суть, и той же Господь; и разделения действий суть, а той же, есть Бог, действуя вся во всех» (1Кор.12:4–7).*

Впрочем, несмотря на великую разность между веком апостольским и нашим, тот и другой имеют весьма родственное по отношению к задачам духовного просвещения. Именно, как Апостолам Божиим предлежала необходимость ведаться с двумя главнейшими направлениями умственной жизни – эллинской и иудейской и, в свою очередь, становится то яко подзаконными, то яко беззаконными, да всяко некия спасут (1Кор.9:22). Так и современные деятели духовного просвещения должны примирять и приводить к истинно-христианским понятиям тоже два враждующих друг против друга и друг друга удаляющих от Христа, два направления умственной жизни образованного общества.

Кто же наши русские эллины и кто иудеи, и как должны вразумлять их представители церковного учения?

Наши эллины – это те беспокойные умы, которые или воспитались вне жизненного влияния Христовой веры и Церкви, или, не познав, не поняв той и другой, отчуждались от них по недоразумению. Разумею не тех сознательных противников и даже ненавистников религии, которых, конечно не книгами и не учеными рассуждениями, возможно обратить на путь истины, а разве делами любви и свидетельством живой веры произвести переворот в их воле.

–110–

Но мы имеем в виду тех маловерных блудных сынов русской Церкви, которые просто по незнанию, но недомыслию относятся к ней с сомнением или боязнью, почитая ее, по ложным сведениям своих руководителей, вместилищем лишь сухого формализма, ненавистницею просвещения, утратившею священные заветы Евангелия о любви к правде.

Разумею те отрасли нашей светской печати, служащей выразительницею и учительницею таких современных эллинов, которые проповедуют высокие нравственные идеи, призывают людей к отвержению себялюбия и следованию по стезям закона евангельского, которые действительно преисполнены желанием нравственного обновления, но, не зная или не понимая Церкви, не имеют для него ни достаточно сильного побуждения, ни тем менее твердой почвы для борьбы с грехом, что ими с горечью и признается. Не таковы прежние нецерковные проповедники любви и человечности, называющие себя либералами. Последние, обнаружив свое нравственное бессилие, очень мало о нем печалились и хотя немногие лучшие из них сознавались, что им «суждены лишь порывы благие, а свершить ничего не дано»: но в большинстве совершенно спокойно относились к своей порочной и себялюбивой жизни, усыпляя совесть мыслью о своих внешних трудах, под коим часто разумелись одни либеральные фразы.

Нет, нынешние последователи независимой нравственности, столь близкие к духу Церкви по характеру своих сердечных стремлений и столь далекие от нее по заблуждениям ума, ищут, напряженно и мучительно ищут опоры для своей религиозной и нравственной жизни, поверяют источники Откровения и обещают быть самыми ревностными сынами Церкви, если им объяснят, каким образом все ее верования и установления, вся ее жизнь выводится из той основной заповеди, на которой *«закон и пророцы висят»* (Мф.22:40). В таком разъяснении веры и жизни церковной и заключается первая задача распространителей церковного просвещения и богословской науки. Показывать не только истинность, но и святость Церкви и Православия. Вот что должны мы делать по отношению к современным эллинам.

Подобно великому Павлу, должны мы во всех отраслях православного богословия проповедать им того

–111–

невидимого им Бога, которого не зная умом, они почитают сердцем (Деян.17:23) и показать, что кажущиеся новыми нравственные понятия давно, давно имеются в сознании Церкви. Творения святых Отцов, заботившихся всегда о подобном именно толковании истин веры, могут для нас послужить руководством для приближения с Церковью умов современных эллинов.

Но кто же наши иудеи? Это люди преданий, строгие поклонники внешнего церковного строя, по крайней мере, с тех его сторон, которые им нравятся, но самовольные толкователи духа Церкви, суживающие его только до учения о борьбе с личными грехами, с чувственными страстями Они держатся тех религиозных воззрений, которые были господствующими в XI-м веке в Византии и конечно сочли бы новшеством и своевольными умствованиями те светлые представления о царстве Божиим, которые проповедовали вселенские Учители 4-го и 5-го века. Ограничивая все содержание Божественной веры церковными священнодействиями и выполнениями благочестивых упражнений в воздержании и уединении, они отрицают значение Церкви для жизни общественной, нисколько не хотят присматриваться к нравственному настроению общества, связывающемуся в мирской печати, и конечно с непримиримой ненавистью и презрением относятся к вышеописанному первому направлению мысли, как древние иудеи к эллинам. Эта-то их нетерпимость и самый склад их религиозных воззрений, холодных и внешних, служит главной причиной односторонних понятий о самой Церкви нашей у людей против-церковного направления и поддерживает их упорное отступничество. Последние в свою очередь называют наших иудеев лицемерами, чуждыми христианских понятий себялюбцами, и уподобляют два различных отношения к христианству тем двум сынам одного хозяина, из коих один, соответствующий современным иудеям, обещав отцу исполнить его приказание и идти работать в его виноградник, не пошел, а

другой, подобно будто бы современным русским эллинам, отказавшись слушаться, на деле исполнил волю отца. – Конечно, лицемеры всегда были и будут в каждом религиозном обществе, но все-таки эти обвинения неверны точно так-

–112–

же, как и то смешение современных маловерных искателей жизненного смысла христианства с прежними разрушителями нигилистами, на каковом смешении настаивают их противники. Нет, сколько глубокой веры в Господа, сколько благоговения пред величием Его дел, сколько подвигов и молитвы могут представлять и эти ненавистники всякого общественного значения веры, имеющие нелицемерную ревность о ней, хотя, подобно древним иудеям, и не по совершенному разумению (Рим.10:2)! И когда дело пойдет о действительной помощи страдальцу, о подлежащей сейчас необходимости пожертвовать своим для доброго дела, то, как часто иудеи предваряют велеречивых эллинов, ясно свидетельствуя тем, что основанное на твердых убеждениях, хотя и холодное, повиновение долгу, все-таки прочнее, чем висящие на воздухе произвольных измышлений благороднейшие стремления сердца.

Но может ли мириться церковное просвещение с таким несовершенным, со стороны русских иудеев, пониманием веры? Может ли смотреть равнодушно на эту препону для обращения эллинов к Церкви? Не должно ли оно дать ревности первых побольше сердечного простора и света, объяснив им, что Господь милости хочет, а не жертвы (Мф.12:7), что лишенный любви, хотя и горы будет переставлять верою и отдаст тело свое на сожжение, останется кимвалом бряцающим, будет, как ничто (1Кор.13:1–3)? Им надо показать, что Церковь обнимает собою все стороны жизни человеческой, что только злоба и грех ею не вмещаются, и всякое дело, всякая мысль, согласная с совестью, неизменно включается в жизнь Церкви, усовершенная благодатью веры, что именно так учили Богоозаренные Отцы, которые древнее и церковнее их авторитетов, что вся наша жизнь должна быть продолжением тех богослужебных молитв, которые мы все-таки, любим. Раскрывать все эти истины веры путем научно-теоретическим весьма трудно, несравненно

труднее, чем благочестивым примером, но между тем существенно необходимо; ибо оба заблуждения происходят вследствие недостаточно глубокого понимания самого учения Христова и его истории. Поэтому, сколько надо нравственной чуткости,

—113—

какое нежное внимание сердца, чтобы в дерзких и иногда грубо-неосмысленных, якобы — критически-философских, заявлениях современных эллинов. И в неумолимом узком фанатизме иудеев различить среди возбуждений запальчивости, голос совести ищущей света или ревнующей о славе Божией. Поистине с терпением Ангела-Хранителя должен современный учитель православного богословия отыскивать искры правды в современных умах и чрез эти искры проникать в умы светом спасительных заветов Церкви. Конечно св. Церковь, сама по себе не нуждается в благоволении к ней какого ни было направления современной мысли, сама в себе имеет она вечную основу жизни и врата ада ее не одолеют (Мф.16:18); но ведь и св. Ангелы могли бы жить без нас, многогрешных, и однако, сетуют и огорчаются, видя наше ожесточение. Не должны ли и мы, при виде погибающих в отчуждении или ожесточении почти целых поколений, при виде разбивающихся о скалы отчаяния воли самого чистого, но бессильного вне Церкви стремления к свету и добру — подобно Ангелам томиться и плакать и взывать с пророком: *кто даст главе моей воду и глазам моим источник слез! я плакал бы день и ночь о пораженных дочери народа моего (Иер.9:1). Возвратись отступница, дочь Израилева, говорит Господь. Я не изолью на вас гнева моего; ибо Я милостив, говорит Господь, не вечно буду негодовать. Признай только ту свою, ибо ты отступила от Господа... Возвратитесь, дети — отступники, говорит Господь, потому что Я сочетался с вами“ (Иер.3:12–14).*

Услышим ли мы в ответ кающихся: *«вот мы идем к Тебе, ибо Ты Господь наш» (Иер.3:22)!*? Это зависит от того, будет ли в нашем слове, в наших ученых изысканиях *«явление духа и силы» (1Кор.2:4)*; будем ли мы преисполнены ангелоподобной любви и смиренного попечения об умственных болезнях

общества, сумеем ли примирить односторонние увлечения мысли эллинов и иудеев и быть со работниками (1Кор.3:8) Того, Кто *«есть мир наш сотворивый обоя едино и средостение ограды разоривый»* (Еф.2:14).

«Союзом любви связуемы, владычествуящему над всеми

—114—

Христу себе возложше», будем очищать молитвой сердца наши для благовествования сего мира, силою истинно-богословских знаний покоряя Христу и Церкви отчуждившуюся мысль и волю людей «Светозарные Ангелы, неизмеримым кругом обстоящие равночестный свет Трисиянного Божества» (молитва св. Григория Богослова), не возгнушайтесь принять в общение своей службы и нас недостойных и многогрешных служителей веры, просвещая вашим предстательством наши умы сердца и исполняя нас разумения истины Божией и умения раскрывать ее людям для обращения всех ко Христу. Аминь.

Ректор Академии, Архимандрит Антоний

Горский-Платонов П.И. Об употреблении печатного слова. // Богословский Вестник. 1892. Т. 1. № 1. С 115–120 (2-я пагин.). (Начало)

–115–

Никогда не лги. Это нравоучение так просто, и обязательность его так всякому понятна, что даже можно стыдить человека, решившегося начать свою речь о печатном слове с избитого азбучного правила. А между тем это азбучное правило едва ли не чаще нарушается, чем соблюдается в нашей современной печати, особенно же в той её части, которая в настоящее время действует весьма широко и усиленно: разумею периодическую печать – журналы и газеты.

Совершенно естественно, что вследствие различия по умственным силам, по сведениям, по условиям воспитания и развития, по бытовой обстановке, по обстоятельствам жизни, общие взгляды тех или других людей складываются разнообразно, принимают направления, различающиеся между собою и мало и много, различающиеся даже и до той степени, на которой следует признать их прямо противоположными. Естественно и то, что люди более или менее одинаковых взглядов соединяются между собою для дружного действований на литературном поприще, трудятся сообща. Винить тех или других из них за то, что убеждения их сложились так, а не иначе, в иных случаях было бы возможно и не предосудительно: но во многих случаях было бы и неправильно и не извинительно. Мирясь с возникновением и разнообразием взглядов даже и таких, которым никогда не может принадлежать наше сочувствие, мы будем теперь осуждать их только за ту часть их неправды, которой они обязательно должны были бы избегать. Разумею прежде всего ту неправду, которую делают новобранцы того или другого

–116–

лагеря, без всяких сколько-нибудь уважительных оснований входя в известный лагерь. Прочтет человек две три книжки того или другого внутреннего цвета, и он уже готов думать, что имеет

убеждения, что ему уже предлежит не обязанность войти в дело поближе и поглубже, а обязанность вторить по мере сил чужому голосу, плохо даже и расслышанному. Так легкомысленно относиться к убеждениям и к направлению своей литературной деятельности очень опасно. Тут грозит беда большая: потеря всякого уважения и к собственному человеческому достоинству и ко всякому действию в области разума. Если где, то особенно в решении вопроса: «чему служить своим разумом, торжеству каких суждений оказать по мере сил свое содействие» – необходимо сем раз примерить и один раз отрезать. Правда, что возможно и обращение в «переметную суму»: но не говоря уже о том, что не велика ей и честь, для души сколько-нибудь чуткой и не склонной заглушать голос совести такие переметы без тяжелых страданий обойтись не могут и не должны. Страданий, и притом невольных, и часто неизбежных, и без того выпадает на нашу долю не мало: к чему же добровольно навязываться на них, самому наносить себе раны, если можно избежать их при помощи только малого воздержания от участия в деле, к которому не готов? К чему проповедовать другим, когда самому еще нужно поучиться? Иначе сказать: заучив две сотни латинских слов, подожди считать себя латинистом и повремени не только вслух, но и про себя рассуждать о красотах Цицеронова слога. В случае же неразумной поспешности твоей неизбежно наступит для тебя время, когда сам устыдишься своих рассуждений, и на душе у тебя будет весьма худо.

Еще более неправды в отношении к печатному слову допускают те новобранцы того или другого лагеря, которые пристают к нему без всякой мысли о служении тем или другим задачам, а только ради пропитания. Доколе не понял новый работник, чему он служит, – бывают и такие, – его вина не тяжка. Но с тех пор как прекращается у него бессознательное отношение к делаемому им делу, и он начал ясно понимать и смысл своего

–117–

дела и разлад своих взглядов со взглядами своего лагеря; тогда вопрос о пропитании должен быть решен иным способом.

Нужно ему отыскать другую работу, а иначе весь труд его будет одною сплошною неправдою.

У опытных, давних деятелей, служащих тому или другому направлению мысли, часто можно усматривать недостаток любви к правде, выражающийся намеренным и односторонним подбором материала. Разумею не выбор предметов для разъяснения и утверждения тех или других взглядов, даже не выбор сторон исследуемых предметов, – это еще терпимо, – но разумею намеренный и односторонний подбор фактов. Внимательному читателю, не лишенному некоторой доли наблюдательности, не трудно заранее знать не только то, как те или другие органы печатного слова будут судить о таком-то факте, но даже и то, о каких фактах они будут молчать, хотя бы и достоверность фактов и важное значение их не только вообще, но и в частности с точки зрения того или другого органа печати, и не могло бы подлежать спору и сомнению. Несомненно, что причиною умолчаний бывает в таких случаях отсутствие всякой надежды справиться с неудобным фактом, подвести его под то или другое облюбованное воззрение. Не поддается факт попытке перетолкования: в таком случае приходится помолчать о нем. Но к прискорбию читателя это «приходится» получает начало своего бытия от недостатка любви к правде.

С особенною яркостью этот недостаток любви к правде выступает во взаимной полемике различных органов печатного слова. По большей части спорящие не ищут разъяснения предмета спора, а напрягают свои силы к отыскиванию у противника какой-нибудь погрешности, не имеющей в данном споре или никакого или почти никакого значения. Даже и люди, обладающие значительным логическим развитием и не малыми знаниями, нередко поддаются стремлению вести спор с тою же степенью неуважения к правде и к логике, с какою ведут свои зазорные споры мелкие базарные торговки. Читателю привыкшему сопрягать начало спора с его продолжением и концом, приходится или оставаться в том круге впечатлений, в который вводят зрителей более или менее ловкие

–118–

акробаты, и забывать, что он не имел намерения побывать в балагане: или же приходится сердиться и задавать себе вопросы: не следует ли совсем расстаться с мыслью, что деятели печатного слова должны идти впереди общества, руководить его стремлениями? Едва ли полезно скрывать, что в настоящее время ко многим органам печатного слова у читателей не только нет уважения, но заметно даже и несколько брезгливое отношение. Винить за это читателя едва ли будет справедливо. В некоторых слоях читателей невольно воспитывается склонность смотреть на мнимых руководителей общественной мысли как на людей, спустившихся много ниже потребного уровня нравственных понятий.

Чаще и чаще стал употребляться журналами и газетами в приложении к разным случаям совершенно своеобразный язык, представляющий смесь языка старинных грамотеев с языком бывших крепостных людей, но впрочем, с некоторым невыгодным отличием от последнего. У последнего нередко можно было заметить скептическую подкладку. Из-под уверений в роде: «вы – наши отцы, а мы – ваши дети» иной раз очень резко сквозила мысль: «разве барин что понимает?» А теперь если и сквозит что, то что-нибудь в роде плохо скрытых надежд извлечь нечто себе на пользу. Является велеречие, охотно вторгающееся в область языка церковно-славянского. При речи об известных предметах так и ждешь особых излюбленных оборотов и слов, употребляемых, очевидно, только по недостатку действительного одушевления или сердечного сочувствия. Слова эти обыкновенно бывают очень длинные, сложенные из нескольких корней, а иногда и не очень протяженные, но за то облюбованные за какую-то приятную смутность соединяемого с ними понятия, в роде, например, слова «мастистый», неоднократно исправлявшего должность слова «маститый». Действие подобного языка на читателей, не лишенных вкуса, чуткости и доброго настроения, гораздо вреднее, чем можно предполагать. Он поселяет в них чувство какого-то горделивого презрения к творцам этого языка, вызывает охлаждение и к тому доброму, о чем говорят этим

языком, и заставляет искать освежения мыслей и чувств другими

–119–

речами и предметами. В тиши кабинета или в откровенной беседе и сами виновники таких впечатлений, вероятно, не с большим, чем читатель, доверием относятся к своему напыщенному велеречию.

Было время, когда многие смотрели на печатное слово как на входящее в обычай зло и потому, по мере сил, принимали соответствующие меры к охранению подведомственных им частей от приращения этого зла. Одной из таковых мер служило изъятие тех или других предметов из области печатных речей. Даже игра актеров на театрах изъята была от опасности подвергнуться печатному обсуждению. В настоящее время дело стоит совсем иначе. Открылось, что из печатного слова можно извлекать не малую пользу для разных ведомств вообще и для тех или других лиц этих ведомств в частности. На вновь открытое поприще выступали сначала робко, а потом стали выступать не только неустрашимо, но даже назойливо. Одни поняли, что печатная труба может издавать приятные и полезные звуки, а другие сообразили, что за содействие извлечению таковых звуков они могут получать соответствующее вознаграждение. Теперь мы присутствуем на бегах запаски. Даже по духовному ведомству является великое множество корреспонденций, изображающих благотворные последствия не только от тех или других мероприятий со стороны совсем не крупных властей, но даже и от простого передвижения их из одной местности в другую по обязанностям службы. Приручение корреспондентов к отправлению их служения получило весьма широкие размеры. Можно ожидать, что в самом непродолжительном времени даже становые будут разъезжать в сопровождении собственных корреспондентов. Явление, свидетельствующее о степени приспособляемости человеческой природы ко всякого рода обстоятельствам и заслуживающее название литературного шантажа, получило в настоящее время зловещие размеры, сокращение которых было бы весьма желательно в видах не только восстановления

должного уважения к истине, но и в видах пресечения нравственного вреда и властям, и подчиненным. Донесения о служебной деятельности по прежнему должны бы идти к подлежащему начальству поч-

–120–

тою, а не чрез газетных корреспондентов. Одним из средств нравственной порчи стало бы меньше.

Не только по отношению к живым, но и по отношению к мертвым печатное слово часто преступает границы, указываемые любовью к правде. Гроб без венков, покойник без некролога становятся при мало-мальски богатых похоронах чем-то странным, даже вызывающим соболезнование и осуждение. Повинность увенчивания отошедших отец и братии наших венками из цветов живых и поддельных, и венками плетеными из неправд, быстро переходит во всеобщую повинность. Будущим историкам нашего времени, вероятно, придется писать, что в конце XIX-го столетия к числу обязательных погребальных обрядов практика присоединила возложение венков и составление некрологов, а современные предприимчивые деятели, вероятно, не останутся в накладе, если на Кривом Роге устроят завод для выделки похоронных венков и внесут в прейскуранты похоронных бюро дополнение: цена без некролога столько-то, с некрологом столько-то. Отсутствие некролога начинает вменяться в вину родным и знакомым. И вот на читателей сыплются некрологи, в большей части которых риторика и всяческая неправда находят себе благовидный приют. Место старинного *de mortuis aut bene, aut nihil* заняло новое правило: *de mortuis aut bene, aut optime*, и все больше *optime*, как будто в подтверждение той мысли, что лучшие люди уходят, а плохие все остаются, до тех пор, пока и эти плохие своею смертью заслужат право на *optime*. Если бы хвалы усопшим не расточались с таким презрением к правде: то иные из живых, может быть, лишней раз подумали бы об истинной стоимости своих стремлений и своей деятельности.

П. Горский-Платонов

Горский-Платонов П.И. По поводу неурожая //
Богословский вестник 1892. Т. 1. № 1. С. 121–126 (2-я
пагин.)

–121–

Нынешний год тяжел для нашего отечества. Целым миллионам людей будет очень трудно прокормить себя нынешнюю зиму и весну, многим сотням тысяч людей нельзя будет добывать необходимые или обычные средства жизни в тех размерах, как было доселе, и наконец, всем не очень богатым людям, всем служащим, получающим небольшое жалованье, придется не легко прожить голодное время. Многим придется даже менять род занятий, необходимых для снискания пропитание. Истинное положение дел с каждым днем выясняется более и более, а с тем вместе выясняется и нужда в принятии мер чрезвычайных, совсем экстренных. Много таких мер уже принято, еще многие, вероятно, будут придуманы и приняты, благотворительность начинает действовать в довольно значительных размерах и, вероятно, скоро примет размеры, более соответствующие размерам бедствия. С искренним сочувствием приветствуем данное Государем Императором приказание отменить на нынешнюю зиму придворные балы, а деньги, которые пришлось бы израсходовать на них, обратить на пользу пострадавших от неурожая. Многие семьи одним этим распоряжением Государя избавлены будут от бедственного положения; на 200рублей могут прокормиться в течение десяти месяцев семь тысяч душ. Кроме прямого своего действия распоряжение Государя достигнет желаемого последствия, – облегчения участия бедствующих, – и другим путем. Во-первых, влияние царского примера, несомненно, будет велико: многие пожелают отложить в нынешнем году расходы, не принадлежащие

–122–

к числу необходимых, и отдать на доброе дело свободные деньги. Во-вторых, сокращение собственно тех расходов, которые неизбежны для лиц, приглашаемых на балы, оставит во

многих руках свободные суммы; их удобно будет употребить на дело помощи бедствующим. Мы видим уже теперь, надеемся увидеть и более, как дружно многие частные лица и целые учреждения шлют посильную помощь нуждающимся. И наша Академия отсылает процентный сбор с наставников и служащих, принимает в лице нескольких профессоров живое участие в деятельности местного комитета Красного Креста, а студенты, хотя в большинстве своем и совершенно ничего не имущие, отказываются, ради помощи нуждающимся, от некоторой доли своего содержания⁵⁴. И в Посаде, где находится Академия, служащие в городской управе и в прогимназии так же жертвуют известный процент из своего жалованья.

К числу мер, свидетельствующих о добром желании оказать помощь ближним, мы со своей стороны присоединили бы следующие две: кое-что забыть и кое-что попомнить.

Не трудно было знать, что представители административной власти и земские деятели различных местностей России нередко приходили во взаимные столкновения. Представители власти находили, что земцы не признают властей, а земцы находили, что власти превышают свои права и нарушают права земцев. Не наше дело говорит о том, кто был нрав в этих пререканиях. Для нас имеет в настоящем случае значение только тот факт, что нередко между властями и земцами не только не было согласия и мира, но существовали отношения, совсем не похожие на мирные. Деятели не мирного времени и доселе во многих местах остались у дел. Правда, что с введением нового земского положения отношение властей и земцев изменились значительно, в пользу расширения

–123–

полномочий для первых и сокращения их для последних, и борьба в случае столкновения стала весьма не равна: но и при таком положении сторон возможна борьба скрытая, или по крайней мере весьма возможно слово осуждения, молчаливое сопротивление, не сочувствие, охлаждение. Весьма полезно было бы для деятельной и разнообразной помощи пострадавшим от неурожая, если бы старые счеты между властями и земцами были забыты, по крайней мере, на время.

Для голодающих было бы весьма полезно, если бы некоторые представители административной власти забыли, что от усиления своей деятельности на пользу общего дела они не будут получать усиленных окладов жалованья. Иначе сказать, было бы весьма желательно, чтобы труд, оплачиваемый по дневному расчёту, имел те же свойства, как и работа сделанная. Если по отношению к другим делам и допустимо такое рассуждение, что дело – не волк и в лес не убежит: то хорошо было бы волчьи свойства обязательно приписать, хотя бы в виде исключения, одному лишь делу помощи голодающим, а всем остальным делам приписывать или не приписывать волчье естество по произволению.

В настоящее время не часто можно встретить людей, сохранивших живое воспоминание о девятнадцатом дне февраля 1861 года. Тридцатилетняя давность охладила и радостные чувства одних и совсем не похожие на радость чувства других; да уже и нет в живых многих свидетелей этого времени. Кроме того, так много было сделано, особенно в последние годы, в пользу лиц более или менее потерпевших от Положения 19-го февраля 1861 года, что могли бы бесследно рассеяться и последние остатки грустных воспоминаний. Весьма желательно было бы, чтобы и эти последние остатки не нашли для себя никакого приложения в деле помощи пострадавшим от неурожая, чтобы всеми без исключения забыты были на это время не радостные для иных воспоминание о времени, давно ушедшем в область истории.

Вместе с временным, – конечно, лучше бы со всегдашним, – притуплением памяти в некоторых отношениях, полезно было бы изощрение её в других отноше-

–124–

ниях, и особенно в приложении к первым четырем действиям арифметики. Твердое знание их и всегда полезно не только для людей юного, но и зрелого возраста, особенно же полезно в приложении к данному случаю, к делу помощи пострадавшим от неурожая.

Бесспорно, что повременной печати много обязано разъяснением своих размеров и своего значения бедствие

неурожая. Несомненно, и то, что печать ускорила приобретение сведений по сему делу. Но в тоже время у нас есть на виду и образцы недостаточного со стороны печати внимания к начальным правилам арифметики. Например, сказание о царском пайке облетело всю Россию. Что же, во всех губерниях пострадавшие от неурожая думают, что им теперь работать не нужно, что им положен «царский паек?» или только в некоторых? в одной? в одном уезде? в одной деревне? Или наконец, просто один подгулявший крестьянин, выйдя из кабака, заломил шапку, подпер руки в бока и сказал: «теперь, ребята, гуляй; паек царский нам положен. Знать ничего не хочу». Корреспонденту излишне, конечно, было бы прибавлять, что «эти слова сказаны были Иваном Архиповым, по выходе из кабака, в деревне Афанасове, 1891 года, октября 22-го, в девять часов утра». Точно так же и какому-нибудь другому корреспонденту совсем не полезно было бы рассказывать о крестьянской выпивке, происшедшей «в селе Морозове, такой-то волости, такого то числа, тотчас после раздачи муки». Иное дело – обобщить случай и написать: «крестьяне говорят, что им положен царский паек: крестьяне по получении ссуды начали пьянствовать». Верно, что при обобщении лучше выходит: но не слишком ли страдают от таких улучшений правила сложения и вычитания?

Этим правилам бывает обида и тогда, когда к деятелям, у которых руки полны серьезного дела, считают уместным в самое горячее время обращаться с требованием отчета, не общего, не перед подлежащими властями или обществом, а перед частными лицами или учреждениями, успевшими подать свой грош на общее дело. Требовать сведений о том, куда, на чьи руки розданы наши гроши, требовать сведений немедленных: это значит

–125–

забывать простые арифметические правила. Если, например, какое ни будь Местное Управление Красного Креста получит в течение месяца денежные или иные посылки от трех сот жертвователей, да в триста мест должно будет разослать пожертвование: то давать каждому жертвователю сведения о

том, куда именно что отослано, да еще, для уверения того или другого Фомы, с расписками получателей – Управлению будет не легко. Напротив, легко может оказаться, что сумма часов в сутках будет вдвое или втрое меньше той суммы часов, которую потребно израсходовать на удовлетворение требований, заявляемых забывчивыми жертвователями. Напрасно было бы при заявлении подобных требований ссылаться на возможность сомнений в достодожном употреблении или направлении наших грошей, или же ссылаться на охлаждение усердия к сбору пожертвований, как на неминуемое будто бы последствие временного неведения о том, куда, например, то или другое Местное Управление роздало паши деньги. Кто знаком с подобными делами по опыту, тот не будет нетерпелив. А кто незнаком: тот пусть представит себе, что он состоит членом какого ни будь местного комитета Красного Креста в губернии, не пострадавшей от неурожая, что он принимает деятельное участие в сборе пожертвований для местностей голодающих и что каждый из вручивших ему ту или другую жертву потребует немедленного письменного уведомления, о том, куда направлено его пожертвование. Можно опасаться, что после подобной осады со стороны жертвователей ретивый поборник немедленной перед ним отчетности будет прятаться от жертвователей.

Очень распространена привычка расточать порицание чужим действиям, – привычка, происхождение которой нужно отыскивать не столько в чужих ошибках, сколько в нашей собственной склонности считать себя умными и хорошими, а ближних – глупыми и плохими, и тешить себя приятною мыслью, что мы много лучше всех этих мытарей. По силе этой привычки мы будем слышать и читать не мало вестей о неумелых распоряжениях тех или других раздавателей пожертвований. Полезно будет помнить, что из имеющих раздаться порицаний смело

–126–

можно будет скинуть девяносто процентов на долю довольно ехидной изобретательности в способах потешить свое

самолюбие. Откладывая за этот счет девяносто процентов, мы избавим себя от лишних грехов.

К сказаниям о «царском пайке» прибавится много сказаний о пьянстве голодающих мужиков, их лени, их неблагодарности и вообще об отсутствии у них всяких черт образа и Божия и человеческого. Ко всем этим сказаниям всегда делайте следующее добавление: «а мы со своей стороны по чистой совести можем сказать, что употребили все возможные усилия к просвещению мужицкого ума и к очищению мужицкого сердца. Мы их учили и в школах и в церкви. Мы подавали им пример трезвости, целомудрия, трудолюбия, бескорыстия и честности. Все это отскакивало от них, как горох от стены». Вы только попробуйте хоть одну неделю повторять эти слова в потребных случаях, и вы увидите, что от этого произойдет нечто весьма полезное. Если на неделю не достанет ваших сил: то попробуйте, хотя один раз искренно и с должным вниманием произнести те слова, в кавычках. А если произнести их даже и один раз вам не под силу: то по крайней мере, механически, глазами, запомните их.

Для години тяжелого испытания как было бы полезно, если бы все мы признали свой долг быть связуемыми союзом любви! А может быть и поможет Бог?

П. Горский-Платонов

Соколов В.А. Московская Духовная Академия в 1891 году // Богословский вестник. 1892. Т. 1. № 1. С. 127–158 (2-я пагин.)

–127–

«С Новым годом, с Новым счастьем!» Эти приветственные слова, так обычные в устах людей, встречающихся друг с другом в начале каждого января, большей частью произносятся просто по привычке и совсем не означают того, чтобы люди, их произносящие, соединяли с ними какой-либо особенный смысл и действительно имели достаточные основания ожидать от своего нового года и «нового» счастья. Не так было первого января минувшего 1891 года, когда мы, принадлежащие так или иначе к составу Московской духовной академии, встречались и пожимали руку друг другу; мы надеялись, что наш новый год принесет нам действительно «новое» счастье, ибо к нам уже ехал наш новый глава, только что назначенный указом Святейшего Синода на должность ректора нашей академии, архимандрит Антоний. – Во всякой корпорации дружная и единомышленная работа всех ее членов составляет, как известно, одно из самых существеннейших условий ее правильной и плодотворной деятельности.

«Когда в товарищах согласья нет,
На лад их дело не пойдет,
И выйдет из него, не дело, только мука».

Правда, пожаловаться на недостаток единомышления в своей товарищеской среде мы не имели никаких оснований; напротив, Московская академия, по самому своему положению в маленьком посаде, поставлена в этом отношении в наиболее благоприятные условия. Ее корпорация свободная от неизбежных в большом городе разбрасывающих и разъединяющих влияний, всегда составляла и составляет

–128–

из себя тесно-сплоченный кружок. Но этого, конечно, еще не достаточно для того, чтобы обеспечить внутренней жизни учреждения ее правильный ход; прежде всего и, пожалуй, более

всего нужно единение членов с их главой. Понятно, с каким напряженным интересом ожидала Московская академия приезда своего нового главы.

Архимандрит Антоний, в мире Алексей Павлович Храповицкий, – воспитанник С.-Петербургской пятой гимназии, по окончании курса в которой с золотой медалью, поступил в число студентов С.-Петербургской духовной академии. В 1885-м году окончив полный курс наук академии и уже приняв монашество, он поступил на службу по духовно-учебному ведомству и в продолжении пяти лет последовательно проходил должности: помощника инспектора академии, преподавателя Холмской духовной семинарии, доцента С.-Петербургской академии и ректора С.-Петербургской семинарии. В 1888-м году, после публичной защиты диссертации под заглавием: «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности», он получил ученую степень магистра богословия; в 1890-м году возведен в сан архимандрита, а 2-го января 1891-го года прибыл в Сергиев посад в качестве ректора Московской духовной академии. – В день Богоявления, новый ректор академии совершил в академическом храме Божественную литургию, по окончании которой обратился, к собравшимся густой толпой, преподавателям и студентам с своим первым словом. «Возлюбленные братья!» – говорил он. «Конечно, вы ожидаете от меня, как от нового пришельца в вашу академическую семью, ожидаете исповедания тех духовных побуждений, коими я, по долгу своего звания, намерен привлекать вас к общему дружному и одушевленному продолжению того служения богословской науке и пасторству, которое Московская академия исполняет с такой честью уже более двух веков». В церковном торжестве праздника Богоявления проповедник, между прочим, и указал далее ответ на эти ожидания. «Церковь торжествует», говорит он, «а главное содержание ее торжества составляет то, что ныне Господь открыл новое и неведомое естественному миру начало, которым Он действует в

–129–

жизни; начало это есть *смирение*, – смирение и самоотречение, по которому «крещение приемлет не ведый греха»... «О, братие», – заключил он свое слово, «примите же не от меня, но от другого сегодняшнего Гостя Небес эту заповедь для построения своих жизненных предначертаний и вместо последнего слова мирской культуры из шумной северной столицы, примите и меня с этим глаголом благодати. Усмотрим в духовном значении сегодняшнего праздника Церкви указание Господне о том, как построят и жизнь нашей академической семьи и вашу дальнейшую общественную деятельность. Отринем идолов естественного мира и возлюбим Новый Завет благодати! Возьмем Христово смирение, как неложный светоч для нашего служения Ему и людям, и будем твердо верить, что по мере такого усвоения Христовой жизни, – и никаким иным способом, нам суждено будет вносить всюду ту духовную радость, то духовное оживление, которого тщетно добывается мир"... – Прошло почти полтора месяца, 17-го февраля Арх. Антоний пожелал ознаменовать братской трапезой обычный праздник воспитавшей его С.-Петербургской академии и вот, что на этом задушевном пиру говорил ему, между прочим, один из профессоров в своей речи: «Легко теперь и весело у нас на сердце! Теперь мы чувствуем себя вполне единой семьей и видим в этом прочный залог успеха при осуществлении тех высоких задач, которым служила и служит духовная академия. Глубокое, сердечное спасибо Вам, многоуважаемый о. Ректор, за то, что Вы так тепло, так душевно протягиваете нам руку, приглашая к единодушной вместе с Вами жизни и работе. С чувством глубокой признательности встречаем мы ее и с искренней молитвой, да благословит Господь полным успехом Вашу деятельность на пользу Святой Церкви и благо дорогой нам Академии!» – В каждый большой праздник академическая семья неизменно стала слышать в своем храме красноречивое слово ректора, все более и более выяснявшее сущность его религиозно-нравственных и общественных воззрений, а после литургии, вспомнив добрый старый обычай, существовавший некогда в Московской академии, вся ее корпорация собиралась в ректорской квар-

тире и за чашкой чая вела задушевную беседу о текущих вопросах и интересах академической жизни. Новый ректор стал добрым членом академической семьи и под его благожелательным руководством мирно потекла жизнь академии при полном единодушии и взаимном доверии между ее членами и их главой.

Деятельность академии, как ученого учреждения, выражается, прежде всего, в тех научных трудах, какие выходят из нее или под ее руководством и влиянием. Первое место в этом случае, конечно, должно быть отведено тем ученым произведениям, которые представляются на академический суд и рассматриваются в качестве диссертаций на ученые богословские степени. В феврале минувшего года получил от Святейшего Синода утверждение в степени доктора богословия профессор академии П.И. Цветков. Его сочинение под заглавием «Аврелий Пруденций Клемент» представляет собой обширную монографию об этом замечательном христианском поэте, рассматривающую свой предмет с такой полнотой, что не забыта в нем ни одна сторона, достойная научного внимания. Основанная на долговременном и тщательном изучении произведений Пруденция и всей обширной западной литературы о нем, книга пр. Цветкова дает читателю, кроме вступительных сведений, биографию поэта, подробный обзор его сочинений и приведенное в систему его догматическое и нравственное учение с указанием отношений Пруденция к предшествовавшим ему церковным писателям и древним классикам. Автор выставляет Пруденция типичным выразителем того веросознания, какое господствовало в современном ему образованном светском обществе, а потому его исследование, не имеющее себе предшественников в русской научной литературе, получает серьезный церковно-исторический интерес. – В минувшем же году, рассмотрена советом академии и одобрена в качестве диссертации на степень доктора церковной истории книга проф. П. О. Каптерева «Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с Русским правительством». Личность этого патриарха, как весьма важного

деятеля в истории восточной церкви XVII–XVIII в., представляет собой крупное явление. Автор в своей книге изобразил

–131–

общий характер его отношений к России, подробно описал его участие в деле патриарха Никона и в деле подчинения киевской митрополии московскому патриарху, его заботы о предохранении русской церкви и общества от влияния латинства и об иерархическом устройстве русской церкви, политические заслуги, оказанные им московскому государству в его сношениях с Турцией и православным востоком, и наконец, его усилия при содействии русского правительства возвратить Грекам, отнятые у них католиками, святые места. – Труд проф. Каптерева основан почти исключительно на архивных, рукописных документах, часто бывших доселе неизвестными в науке; он сообщает много новых сведений и вносит иногда существенные поправки в установившиеся доселе научные воззрения; касаясь же такой области, которая до сих пор оставалась почти неисследованной, а между тем, имеет весьма важное значение для православного историка-богослова, он пополняет один из пробелов, существенно заметных в нашей церковно-исторической науке. – В конце минувшего года представлена еще на рассмотрение совета докторская диссертация доцента М.Д. Муретова под заглавием «Ветхозаветный храм». Эта книга, при всей своей обширности (более 500 страниц), составляет лишь первую часть, предположенного автором, труда, который, в своем полном виде, должен будет разрешить одну из труднейших апологетических задач, встречающихся исследователю Нового Завета, а именно, доказать подлинность послания Ап. Павла к Евреям. Одним из главных возражений против подлинности этого послания служит заключающееся в 9-й главе описание ковчега завета и ветхозаветного храма, несходное с обычными, основанными на изучении источников, представлениями об их устройстве. После тщательного изучения своего предмета в показаниях Библии, Иосифа Флавия и Талмуда, после путешествия в Палестину и личного ознакомления с топографической обстановкой храма, автор пришел к

заключению, что «разрозненные, неполные и по-видимому противоречивые» даты первоисточников могут быть соединены «в стройный и целостный образ ветхозаветного храма и притом такой образ, который, обобщая и собирая в себе

–132–

все показания авторитетных источников, вполне соответствует и датам послания к Евреям». Обширная книга Г. Муретова, кроме введения, трактующего об источниках и методе исследования, и помещенных в конце прибавлений, состоит из двух отделов: в первом автор исследует Синайский храм (скинию Моисея), а во втором – храм Соломона.

Мы не станем утомлять внимание читателей перечислением менее крупных изданий и многочисленных журнальных статей, в которых выражалась в минувшем году научная деятельность академической корпорации, ибо такое перечисление ежегодно печатается в официальных отчетах. Упомянем лучше о тех публичных ученых беседах, которые происходили в стенах академии, так как содержание этих бесед редко в свое время доводилось до сведения читающей публики. – По действующему ныне академическому уставу, ищущий степени магистра богословия обязан защищать свою печатную диссертацию в присутствии совета и приглашенных сторонних лиц. В продолжении минувшего года в актовом зале академии состоялось восемь таких диспутов или коллоквиумов. Слишком много потребовалось бы места для нашего обзора, если бы мы стали излагать в подробности весь ход этих ученых бесед, а потому мы ограничимся лишь кратким указанием на те наиболее существенные пункты, которые выставлены были диспутантам на вид их оппонентами и на которых по преимуществу останавливалось внимание беседовавших. – На диспуте г. Гурьева, 5-го февраля, по поводу его диссертации «Феодор, Епископ Мопсуестский, проф. А.П. Лебедев указал диспутанту: 1) некоторые пробелы в знакомстве его с литературой своего предмета. Автор книги не обратил внимания на некоторые статьи немецких богословских журналов, имеющие значение для исследования избранного им вопроса, а именно на статьи Нестле, Бактгена и Марольда. 2) Если у Феодора Мопсуестского

было так много заблуждений, то почему церковь в свое время не подвергла его осуждению? В разъяснение этого интересного, но не затронутого автором книги вопроса, проф. Лебедев указал на снисходительное вообще отношение церкви того времени к за-

–133–

блуждениям, возможным иногда при исследовании вопросов христианского учения, ссылаясь, между прочим, на слова бл. Иеронима, который говорил: «если кто-либо из желания лучшего скажет что-либо вопреки смыслу Писания, то сильный (умный) может искупить свою ошибку заслугой». 3) Оппонент выразил сомнение по поводу того объяснения понятий «теория» и «аллегория», какое сделал диспутант в своей книге. Он указал ему на статью Кина, где собрано много данных для разъяснения этого вопроса и откуда ясно, что вопрос этот далеко не разрешается так просто, как это сделал диспутант. 4) По поводу обвинений, выставляемых против Феодора Мопсуестского, проф. Лебедев заметил, что можно, кажется, эти обвинения в значительной степени ослабить теми соображениями, что: а) выражения, приписываемые Феодору, заимствуются у его полемистов, а потому не всегда можно быть уверенным в их подлинности и не всегда даже смысл их оказывается вполне ясным; б) Феодор подчинялся влиянию Аристотеля, авторитет которого в то время был господствующим, в) при двух естествах во Христе он признавал единое действие». – Второй оппонент г. Гурьева, проф. П.И. Цветков указал диспутанту, что 1) он недостаточно справедливо относится к александрийской школе христианского богословия, слишком унижая ее значение. Он опустил из вида то обстоятельство, что именно эта школа, в противоположность рационализму школы антиохийской, высоко держала принцип веры, а в деле толкования священн. Писания она, в лице Оригена, дала развитие направлению филологическому, в чем антиохийская школа была лишь продолжательницей александрийской. 2) Сосредоточивая свое внимание на личности Феодора Мопсуестского, диспутант в своей книге, как это часто бывает, оказывается несколько пристрастным к

предмету своего исследования. Он усиленно выставляет на вид все то, что может служить ему в похвалу и наоборот, как будто намеренно замалчивает то, что налагает на него какую-либо тень и может служить поводом к упреку. 3) Автор книги не обратил достаточного внимания на близость Феодора Мопсуестского с Пелагием и не поста-

–134–

рался выяснить взаимного отношения между ними, что представляло бы существенный интерес.

На диспуте Г. Дородницына, 23-го февраля, по поводу его диссертации «Церковно-законодательная деятельность Карла Великого», профессор П.Ф. Каптерев указал диспутанту 1) на противоречие, заметное в его характеристике церковно-законодательной деятельности Карла. С одной стороны, он утверждает, что Карл не создал чего-либо нового, а был лишь проводником в церковную жизнь учения И. Христа и Апостолов, и постановлений вселенских и др. соборов; но в то же время представляет ряд фактов, свидетельствующих о властном и самовольном вмешательстве Карла в церковное управление, богослужение и даже вероучение, – вмешательстве, которое прямо противоречило духу и порядкам древнехристианской церкви. 2) Оппонент упрекнул автора за то, что он не определил отношения Карла В., как законодателя по церковным делам, к его предшественникам императорам Византийским, при чем его деятельность получила бы надлежащее историческое освещение. 3) Оппонент заметил, что у автора не выяснено значение, в церковно-законодательной деятельности Карла, факта принятия им императорской короны и вообще, не указано в этой деятельности признаков какого-либо развития. 4) Оппонент поставил диспутанту на вид, что у него совершенно оставлен в стороне вопрос: была ли церковно-законодательная деятельность Карла результатом только его личных усилий или он пользовался при этом чьим-либо содействием и стоял в большей или меньшей степени под чьим-либо влиянием.

Второй оппонент г. Дородницына, проф. В.А. Соколов 1) заметил диспутанту, что он в своей книге изображает по столько церковно-законодательную деятельность Карла, сколько

состояние церкви в его время, так как в его изложении находят себе место напр.; постановления соборов, послание Епископа Гербальда к клиру и т.д., а личная деятельность Карла не поставлена надлежащим образом в связь с его теоретическими воззрениями. 2) В общем обзоре, каким представляется первая глава исследования, многое оказывается не доказан-

–135–

ным и часто недостоверным, как напр., характеристика Лангобардов конца 8-го и начала 9-го веков, как диких варваров или рассказ о посольстве Карла к императрице Ирине в Константинополь с предложением брачного союза, – рассказ сомнительный сам по себе, а в изложении автора страдающий некоторыми внутренними и хронологическими несообразностями. 3) Наконец, оппонент представил диспутанту ряд замечаний и поправок, касавшихся разных фактических неточностей и ошибок, допущенных в книге, как напр., относительно мозаического изображения в Лютеранском триклинии, хронологической последовательности в событиях внешней и внутренней государственной деятельности Карла, процедуры избрания и рукоположения епископов в эпоху Карла и т. д.

На диспуте Г. Введенского, 29-го апреля, по поводу его диссертации «Вера в Бога, ее происхождение и основания» инспектор академии, ныне ректор Вифанской семинарии, архимандрит Антоний заметил во 1) некоторые выражения в книге автора, повидимому, приводят к мысли, что он признает возможным, даже для падшего человека, придти к вере в Бога живого, личного и премирного, помимо сверхъестественного откровения Божия. Между тем, по учению православной церкви, такое богопознание для падшего человека невозможно и с его признанием все ветхозаветное Богооткровенное учение о Боге нельзя уже считать безусловно необходимым для достижения падшим человеком Богопознания. 2) Оппонент указал автору на некоторое противоречие в его книге; в одних местах ее, он говорит, что даже доисторическая вера есть факт, подлежащий строго методическому изучению различных отраслей современной науки, а в других утверждает, что начало

религиозного процесса лежит за порогом истории и его приходится строить мысленно, ибо нельзя основать на фактах. 3) Желая доказать монотеистический характер древнейших религий, автор указывает иногда на употребление в единственном числе того термина, который означает «Божество». Но мнению оппонента, такое указание не имеет силы доказательства в том случае, когда термин, означающий понятие «Божества», имеет предикативный характер и принадлежит

–136–

к существительным нарицательным. 4) Автор, по мнению оппонента, справедливо утверждает, что на теорию развития (эволюции) религиозных верований человечества следует смотреть не как на историю, а лишь как на отвлеченную формулу или гипотезу, и ошибочно было бы пользоваться ей, как ключом к пониманию действительного исторического хода жизни человечества. Между тем, автор без критического разбора следует выводам М. Мюллера единственно из уважения к его высокому научному авторитету.

Второй оппонент Г. Введенского, проф. В. Д. Кудрявцев заметил диспутанту, что 1) при обозрении различных теорий по вопросу о происхождении религии, он в своей книге допустил пробел, оставив без внимания представителей новейшего теизма: Зенглера, Фихте младшего и Ульрици, а Фриз, Шлейермахер и Лотце, по мнению оппонента, заслуживали бы больше внимания, чем сколько уделено им автором. 2) Критический элемент в сочинении Введенского кажется проф. Кудрявцеву несколько недостаточным. В особенности, критическое обозрение учения о естественном богопознании римско-католических философов и защитников интуитивной теории богопознания не отличается в изложении автора ни особенной полнотой, ни ясностью. 3) Наконец, оппонент указал на выдающееся несоответствие между историко-критической и положительной стороной сочинения. Можно было ожидать, что положительная сторона будет стоять в книге на первом плане, будет раскрыта с такою же обстоятельностью и подробностью, как и историко-критическая. Но, на самом деле, она занимает в

сочинении очень незначительное место, составляя лишь одну небольшую главу третьего отдела. Проф. Кудрявцев желал бы, чтобы автор объединил и изложил результаты своей исторической критики с большей полнотой и ясностью, и развил свое положительное учение с меньшей зависимостью от этих результатов.

На диспуте Г. Глубоковского, 5-го мая, по поводу его диссертации «Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность», профессор Н.И. Субботин во 1) признал недостаточно убедительными

–137–

те доводы, на которых диспутант основывает свое воззрение, что «несторианство Феодорита, – факт недоказанный и даже недоказуемый». Оппонент заметил, что Феодорит считал Нестория «невинно пострадавшим», а лиц, осудивших его, долженствующими «покаяться в своих заблуждениях». Даже в позднейшее время, он заявлял: «на несправедливое и противозаконное осуждение святейшего и боголюбезнейшего Нестория, мы решили не соглашаться ни рукой, ни языком, ни умом». Приводя, далее, некоторые выдержки из сочинений бл. Феодорита, проф. Субботин показал, что в самом его учении о соединении естеств во Христе ясно выражается смысл несторианский. 2) Диспутант представил в своей книге попытку разрешить вопрос: почему подложное сочинение о двуперстии усвоено именно Феодориту, а не какому-нибудь другому из известных на Руси и славных пастырей древней восточной церкви? Выставляя на вид неправдоподобность и ненаучность представленного диспутантом решения этого вопроса, проф. Субботин показал, что а) подлинное Феодоритово толкование 4-го стиха 22-го псалма, помещенное в сборнике митрополита Даниила рядом с так называемым Феодоритовым словом и будто бы принятое Даниилом в смысле свидетельства о двуперстии, говорит лишь о четырехконечном кресте, «слагаемом от двух палиц», а совсем не о двуперстии и что б) митрополит Даниил не мог принимать и не принимал этого толкования в смысле свидетельства о двуперстии.

Второй оппонент Г. Глубоковского, проф. А.П. Лебедев, заметил диспутанту, что хронология составляет слабую сторону его труда, причем указал а) на то, что в книге не указана и оставлена не выясненной хронология правления антиохийских патриархов Порфирия, Александра и Феодосия, имеющая важное значение для соображений о жизни Феодорита, б) что диспутант неправильно определяет возраст Феодорита во время посещения им близ Антиохии подвижника Зинона и само время этого посещения. Разобрав свидетельство Феодорита и толкование его автором, оппонент не счел возможным согласиться с этим толкованием и указал на те несообразности, которые оказываются неизбежными при признании тех хроно-

–138–

логических данных, какие старается утвердить автор в своей книге. 2) Приведя ряд фактов из жизни Акакия Верийского, характеризующих его далеко не с хорошей стороны, пр. Лебедев заметил диспутанту, что он не прав, вполне доверяя в своей характеристике Акакия пристрастным отзывам Феодорита и потому изображая его «знаменитым подвижником, мужем славным и мудрым». 3) Оппонент подробно разобрал воззрения диспутанта на отношения Феодорита к Халкидонскому собору и собора к Феодориту. В этом случае, он указал а) что нельзя согласиться с утверждением автора, будто бы собор сперва признал Феодорита просто епископом, а потом уже впоследствии и епископом Кирским, причем сослался на списки членов собора за 2-е, 4-е и 6-е заседания и собственноручные подписи Феодорита, где он всюду именуется епископом Кирским. б) Он упрекнул диспутанта за его стремление унижать некоторых видных деятелей собора для того, чтобы особенно возвысить значение, в этом случае, Феодорита. В частности, он остановился на личности архидиакона Аэция и защищал его ученость и значение на соборе против тех нападок, какие делал на него автор книги, старавшийся унижить его в пользу Феодорита, в) Наконец оппонент заметил, что в книге Г. Глубоковского не доказано то положение, что будто бы на Халкидонском соборе Феодорит принял и одобрил «главы Кирилла с анафематизмами».

На диспуте Г. Скворцова, 9-го мая, по поводу диссертации его «Преподобный Дионисий Зобниновский, архимандрит Троицкого Сергиева монастыря», проф. Е.Е. Голубинский, 1) по поводу утверждения диспутанта, что виновниками разностей в наших богослужебных книгах были не особенно способные к делу переводчики, малограмотные переписчики и люди заинтересованные в намеренной порче книг, заметил, что в книгах этих были, кроме разностей текста молитв и песнопений, разности состава служб и чинопоследований, и виновниками этой второй категории разностей указанные автором лица считать нельзя. 2) О переводчиках богослужебных книг, автор говорил, что это были или Греки, мало знакомые с славянским языком, или Русские, с трудом достигавшие эллинской

–139–

мудрости. Оппонент указал, что а) Русские заимствовали готовые переводы от болгар и сербов; б) а отзыв о наших переводчиках, идущий от Максима Грека, несправедлив. 3) Оппонент не согласился с мнением, что будто бы исправление книг сильно тормозилось издавна жившим на Руси взглядом на букву, как на нечто неприкосновенное. Этот взгляд он признал, при тогдашних условиях, вполне законным и естественным, и указал, что сами исправители Дионисий с товарищами держались его. 4) Не соглашаясь с мыслью автора, что инициатива исправления требника принадлежала Дионисию с товарищами, оппонент подробно развил мнение, что эту инициативу должно приписать тому, кто затеял печатание требника, т. е. вероятнее всего, Ионе, митр. Сарскому. 5) По вопросу о причинах осуждения преп. Дионисия и его товарищей, оппонент подробно доказывал, что в этом случае, всего более, имела значение личная вражда к Дионисию митрополита Ионы.

Второй оппонент Г. Скворцова, проф. В.О. Ключевский, 1) в беседе о церковной деятельности Дионисия указал диспутанту на значение оппозиции, какой Московское духовенство встретило работу Дионисия по исправлению богослужебных книг. По мнению оппонента, автор недостаточно разъяснил источник этой оппозиции, – не показал, выходила ли она из слепой привязанности самих ее вождей к букве заученного

текста или из их боязни изменением этой буквы смутить совесть простодушной паствы. – 2) Дальнейшие замечания проф. Ключевского сосредоточивались, главным образом, на деятельности Дионисия, как настоятеля Троицкого монастыря. Приступая к описанию этой деятельности, автор не изобразил хозяйственного состояния монастыря, бывшего одним из самых крупных землевладельцев древней Руси. Он набрал очень много подробностей относительно землевладения Троицкого монастыря, но изложил их в сыром виде, без надлежащих пояснений и даже без достаточно точной их группировки. Хотя сам автор обещал отнестись «с большим вниманием и расположением» к деятельности Дионисия по управлению Троицким монастырем, однако он мало воспользовался для этого богатым собранием

–140–

хозяйственных грамот, хранящимся в монастырском архиве.

На диспуте Г. Жданова, 4-го июня, по поводу диссертации его «Откровение Господа о семи азийских церквях», ректор академии архим. Антоний в особенности указал диспутанту на то, что 1) он не в достаточной мере воспользовался некоторыми из древних церковных толкователей Апокалипсиса, а именно Примазием, Виктором Пиктавийским и Амвросиастом, и потому оставил без должного внимания даже такие экзегетические соображения на некоторые стихи свящ. книги, которые единодушно разделяются всеми названными писателями, равно как и Андреем и Арефой, цитируемыми автором. Эти соображения все вместе носят на себе характер некоторого единства, особенно при истолковании первой главы Откровения, где описывается явление Господа Иоанну. Символы, коими окружил себя явившийся, магистрант объясняет догматически и метафизически; между тем, по толкованию означенных писателей и по требованию библейского параллелизма, их следует объяснять, как свойства христианства, христианской жизни в ее борьбе с миром. 2) Оппонент напомнил далее диспутанту, что церковные писатели, занимавшиеся Апокалипсисом, почти единогласно признают характеристику семи церквей типической, обозначающей те

религиозно-нравственные состояния новообращенных, о которых писали и Апостолы в своих посланиях; а потому не столько историко-географические, сколько религиозно-психологические данные помогли бы автору при объяснении обличительных обращений Апостола к каждой церкви; одна церковь испытывала обычный, после первого религиозного пыла, индифферентизм, другая – также весьма типический мистицизм и т. д.

Второй оппонент Г. Жданова, доцент М.Д. Муретов, заметил диспутанту, что было бы далеко не излишним делом изучить печатные и рукописные варианты славянского и русского текстов, так как автор нашел бы такие чтения, которые вполне соответствуют представленным им исправлениям, так называемого «принятого текста». 2) Специальное изучение письменных памятников, лежащих в ближайшей к апокалипсису и ему наиболее

–141–

сродной исторической плоскости, могло бы дать автору весьма важный и любопытный экзегетический материал; напр., для объяснения мест апокалипсиса (Апок.1:7 и Апок.3:15), – послания Климента, Игнатия и пастырь Ермы. – 3) Оппонент заметил далее, что при объяснении избранного отдела Апокалипсиса, автор напрасно игнорировал новейшие гипотезы, особенно Спитты, что Апокалипсис не есть творение одного писателя. Хотя эти гипотезы крайне произвольны и легкомысленны, но без предварительного опровержения их и доказательства целостности Апокалипсиса, православный экзегет не имеет научного права пользоваться в своих исследованиях Апокалипсисом, как творением одного писателя, особенно при определении смысла терминов, встречающихся в разных его отделах. 4) С особенной подробностью оппонент остановился на термине «Ангелы церквей». Находя невозможным разуместь под ним олицетворение общего духа церквей и считая не доказанным такое словоупотребление в Библии и древне-иудейских памятниках, он утверждал, что это или Ангелы-хранители церквей, или же епископы, присланные к тайнозрителю на Патмос от семи азийских церквей.

На диспуте Г. Белокурова, 27-го октября, по поводу его диссертации «Арсений Суханов», профессор Е.Е. Голубинский, после замечания относительно излишней строгости, с которой диспутант относится к своим предшественникам в исследовании избранного им предмета, указал во 1) на то, что признавая происхождение рукописи, надписанной дьячком Онтонкой Путилиным от Арсения Суханова, он слишком положительно и уверенно ссылается на палеографию, данными которой можно будто бы решительно удостоверить, что рукопись написана в первой, а не второй половине XVII-го века. 2) Разобрав показание, данное Сухановым в Тарках шамхалу, где он выдает себя за уроженца Москвы, но жителя Иерусалима, оппонент не считал возможным признать это показание, как делает автор, вполне недостоверным. 3) Не соглашаясь с предположением диспутанта по вопросу о том, почему Суханов возымел желание узнать латинский алфавит, оппонент доказывал, что гораздо вероятнее поставить это в связь с пребыванием его в Малороссии и

–142–

знакомством с польским языком. 4) Относительно знания Сухановым греческого языка, оппонент выяснил, что такое знание он всего удобнее мог приобрести на востоке. 5) Наконец, пр. Голубинский указал диспутанту на те несообразности и противоречия, какие выступают в его книге по поводу уверения, что русские смотрели на позднейших греков, как на утративших чистоту своего православия. – Второй оппонент Г. Белокурова, пр. Н.Ф. Каптерев: 1) на основании прихода-расходных записей печатного двора показал, что Арсений оставил должность келаря у Троицы не после 28 февр. 1660 г., как утверждает автор, а ранее этого времени. 2) Выяснив некоторые несообразности, неизбежные при утверждении автора, что Арсений был заведующим печатным двором, оппонент доказывал, что он занимал не эту должность, а служил в приказе книгопечатных дел, вероятно, в качестве «судного старца». 3) По поводу уверения автора, что в Москве в половине XVII в. появилось «новое мнение», что греческая церковь все сохранила у себя неизменно, оппонент, на

основании нескольких свидетельств, доказывал, что такое мнение совсем не было для Москвы новым, не считая возможным согласиться с диспутантом и в том, что это мнение впервые было заявлено русскому обществу, образовавшимся в конце первой половины XVII столетия, или точнее с первых лет царствования Алексея, особым кружком лиц, интересовавшихся церковными делами. 4) Автор в своей книге утверждает, что цель посольства Суханова на восток состояла в том, чтобы порешить, поднятый «книгой о вере», вопрос о благочестии греков. По поводу этого утверждения, оппонент подробно развивал и доказывал ту мысль, что посольство Суханова на восток не имело никакой связи с книгой о вере и, что он послан был с иной целью, ничего собственно общего не имеющей с вопросом о благочестии Греков.

В качестве частного оппонента сделал магистранту несколько замечаний проф. Н.И. Субботин. Между прочим, он указал на неправильность его уверения, что будто бы задача «сказания», написанного Павлом Белокриницким, состояла в том, чтобы доказать православие

–143–

современной греческой церкви. Такой задачи у Павла быть не могло, ибо зачем же раскольники стали бы отделяться от восточной церкви, если считали ее православной и зачем бы стали они принимать Амвросия, как еретика, по второму чину? Павел поставлял своей задачей доказать не православие греческой церкви, а только существование в ней трех-погружательного крещения.

На диспуте Г. Голубцова, 25-го ноября, по поводу его диссертации «Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны», проф. Е.Е. Голубинский во 1) не счел возможным согласиться с мнением автора, что в нашей церкви, до 20-х годов XVII столетия, католиков присоединяли или чрез миропомазание или чрез крещение, причем в первое время не преобладал тот или другой способ принятия,..., а затем,... чаще стали перекрещивать, чем миропомазывать. Ссылаясь на свидетельства, оппонент доказывал, что относительно

позднейшего времени следует признать то, что латинян не «чаще» только, а «непременно» перекрещивали. По-видимому, противоречащее этому свидетельство Маржерета нужно, по мнению оппонента, понимать не так, как понимает и объясняет его в своей книге диспутант, т. е. не в том смысле, что католиков присоединяли без перекрещивания, а в том, что их не принуждали присоединяться к православию. 2) Оппонент высказал сомнение в справедливости сделанного автором предположения, что западнорусская или литовская книжка «О образах» переведена была на русский язык протопопом Стефаном Вонифатьевым, духовником царя Алексея Михайловича. Основание, заимствованное автором для подтверждения своего предположения из виршевого предисловия, оппонент находил недостаточным. – После нескольких частных замечаний, проф. Голубинский 3) не нашел возможным согласиться с тем заключением, которое делает автор о значении прений для москвичей. Диспутант в своей книге пишет: «не сторониться греков и киевлян, не преследовать их книги, как еретические, следует теперь московским русским, а учиться у первых и изучать последние, – таков был вывод, следовавший из всего хода прений». По этому поводу оп-

–144–

понент заметил: сознать, что греки и киевляне учены, нисколько не значило сознать, что они православны.

Второй оппонент Г. Голубцова, профессор В.О. Ключевский, 1) заметил диспутанту, что он напрасно сопоставил затруднения, с какими соединялись женитьба царя или царевича на русской подданной и выход царевны замуж за русского, – подданного ее отца. В первом случае затруднение устранялось «обрядом наречения невесты в царевны», а во втором, царевне пришлось бы стать женой «холопа», как звались все бояре и другие служилые люди по отношению к царю. – 2) Оппонент подробно развивал ту мысль, что оживление антипротестантской полемики в начале сороковых годов семнадцатого века не имело своим исключительным источником дело королевича Вальдемара, которое было для него лишь местным поводом, а возбуждалось еще борьбой с протестантизмом, шедшей тогда,

как в юго-западной Руси, учеными силами которой питалось московское полемическое богословие, так и в Византии, усилия которой (напр. мнение Мелетия Сириги) отражались и на московской антипротестантской полемике.

Защита, всех указанных нами лиц, признана советом удовлетворительной и ходатайства об удостоении их ученой степени магистра богословия св. Синодом уважены.

Для возможно полной характеристики научной деятельности московской академии упомянем еще о некоторых, более или менее интересных событиях, имевших в ней место в истекшем году. – В конце марта, проф. Г.А. Воскресенский ходатайствовал пред советом о том, чтобы ему оказано было содействие в одном предприятии, имеющем весьма важное научное значение. Издавна занимаясь исследованием древнеславянского текста Апостола и Евангелия, проф. Воскресенский еще в семидесятых и восьмидесятых годах, во время своих путешествий по России и Славянским странам, заготовил полные и палеографически точные списки важнейших славянских рукописей XII–XIV в., содержащих пять первых посланий св. Ап. Павла и рукописей Евангелия XI–XV в. Если бы было сделано издание славянского текста Апостола и Евангелия по основным спискам для каждой редакции

–145–

с разночтениями из остальных списков тех же редакций, то такое издание представило бы верную и полную картину истории рукописного славянского текста, и с пользой могло бы употребляться при преподавании свящ. Писания Нового Завета в духовных академиях и семинариях, а равно в борьбе с расколом. Не имея собственных средств на издание Евангелия и Апостола (первых пяти посланий св. Ап. Павла) по выработанному им плану, а также и своего исследования о судьбах славянского евангельского текста, проф. Воскресенский просил совет академии ходатайствовать пред св. Синодом о возможном материальном содействии его предприятию. Совет, конечно, сочувственно отнесся к предположенному проф. Воскресенским труду и по его ходатайству, св. Синод разрешил Московской Синодальной типографии безмездно выполнить это

издание в количестве 1200 экземпляров с тем, чтобы 200 экземпляров поступило в распоряжение типографии. В настоящее время, проф. Воскресенский уже приступил к предварительным работам по осуществлению своего плана.

В начале июня совет академии решил обратиться к св. Синоду с другим ходатайством, также научного свойства. Доцент академии по кафедре истории философии А.И. Введенский находил для себя весьма потребным и желательным, как в интересах академического преподавания, так и для дальнейшей разработки предмета его специальных занятий, – вопроса о происхождении веры, непосредственно познакомиться с постановкой преподавания истории философии в заграничных, особенно Германских университетах и прослушать там несколько курсов сравнительной мифологии и сравнительной истории религий. Встретив сочувственно его желание, совет академии ходатайствовал пред св. Синодом, который и разрешил доц. Введенскому годичный отпуск за границу с дополнительным пособием в размере 600 рублей. В настоящее время, Г. Введенский слушает курсы в Берлинском университете.

Пребывание Московской академии в маленьком посаде ставит ее ученых деятелей в особенные условия, сравнительно с служащими в других академиях, по отно-

–146–

шению к служебным и материальным преимуществам, и приобретениям. За весьма немногими исключениями⁵⁵ все, что приобретается профессорами академии, приобретается ими только от академии и от их научно-литературных занятий. При таких условиях, академическая корпорация с особенной признательностью чтит память Московских митрополитов Филарета и Макария, и епископа Курского Михаила, позаботившихся дать некоторое поощрение научным трудам деятелей академии. С капитала, пожертвованного Высокопр. митрополитом Филаретом, проценты в размере 622 рублей ежегодно присуждаются в качестве поощрительной премии достойному из профессоров в порядке старшинства их академической службы. В минувшем году правление академии

присудило эту премию лектору В. П. Лучинину. Из процентов с капитала, завещанного Высокопр. митрополитом Макарием и еп. Михаилом, совет академии в марте каждого года, присуждает премии за лучшие из печатных трудов профессоров, вышедшие в предшествовавшем году, а также и за лучшие из магистерских диссертаций. При последнем присуждении, премии эти выданы были: проф. А.П. Лебедеву (500 р.) за сочинения «Греческие церковные историки IV, V и VI веков» и «Очерки Византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV века», доц. М.Д. Муретову (500 р.) за сочинение «Ветхозаветный храм»; проф. И.Н. Корсунскому (475 р.) за сочинение «Судьбы идей о Боге в истории религиозно-философского мирозерцания древней Греции»; доц. А.Д. Беляеву (237 р. 50 к.) за сочинение «О покое воскресного дня» и доц. А.П. Шостыну (285 р.) за магистерскую диссертацию «Источники и предмет догматики по воззрениям католических богословов последнего полустолетия». – Что же касается официальных служебных поощрений, то в минувшем году никаких наград кому-либо из служащих в академии не последовало.

Почти в самом начале каждого нового учебного года итоги академической жизни за год истекший, по устано-

–147–

вившемуся с давних времен обычаю, обнародываются во всеобщее сведение на торжественном акте. Днем актового собрания неизменно бывает 1-е число октября, – день открытия Московской академии и храмового праздника академической церкви. В минувшем году, всенощное бдение, накануне праздника, совершено было преосв. Виссарионом, епископом Дмитровским в сослужении ректора академии архим. Антония, инспектора архим. Петра, академического духовенства и протодиакона московского храма Христа-Спасителя С.Н. Сокольского, при стройном пении студенческих хоров. На кафизмах среди храма совершено было, по обычаю, чтение акафиста Покрову Пресвятой Богородицы. В день праздника преосв. Виссарион, в сослужении тех же лиц, совершил божественную литургию, в конце которой им произнесено было слово о необходимости сердечного проникновения

христианскими истинами. После литургии Преосвященный, в мантии и с жезлом, проследовал в студенческую столовую при пении тропаря и благословил трапезу. В 12 ½ часов в актовом зале академии состоялось торжественное собрание. Нужно, впрочем, заметить, что громкий эпитет «торжественное» не особенно подходит к актовому собранию Московской академии; оно не блесит ни расшитыми золотом мундирами, ни звездами, ни лептами и не поражает посетителя особенным многолюдством, собравшейся публики. Благодаря удаленному от столицы положению академии, московская аристократия едва ли даже и ведает об академическом акте; а духовенство Москвы, хотя состоящее, в лице протоиереев и священников, почти всецело из бывших воспитанников академии, мало имеет возможности предпринять на этот день поездку в посад, занятое праздничным богослужением, а также крестным ходом и торжеством в Покровском (Василия Блаженного) соборе. При таких условиях, академический акт имеет всегда характер скромного, почти семейного торжества. Главный контингент его посетителей составляют свои же студенты и профессора, и служащие с их семействами. Из посторонней публики его посещают лишь преподаватели Вифанской семинарии и местной прогимназии с их начальством, некоторые члены лаврской братии и весьма

–148–

немногочисленные представители посадской интеллигенции и администрации. В минувшем году, в числе посторонних посетителей академического акта можно было, между прочим, заметить ректора Вифанской семинарии архим. Антония, директора прогимназии Н.И. Тихомирова, графа М.В. Толстого, почетного блюстителя академии Н.М. Федюкина, местного полицеймейстера А.А. Крыжова, жандармского начальника Н.В. Васильева и др. – После пения «Царю небесный», экстраординарным профессором по кафедре новой гражданской истории В.А. Соколовым произнесена была речь, имевшая своим предметом возможно полную характеристику английской королевы Елизаветы Тюдор. По окончании речи, студенческий хор исполнил концерт Веделя «Боже, Боже мой, к Тебе

утреннюю», после которого ректором академии провозглашено было постановление совета об избрании в почетные члены академии Высокопреосвященных Архиепископов: Никандра Тульского, Вениамина Иркутского и Феоноста Владимирского. Преосвященных Епископов: Августина Костромского и Амфилохия Угличского, и настоятеля Московского Заиконоспасского монастыря архимандрита Арсения. Затем, секретарем совета М.К. Казанским прочитан был отчет о состоянии академии в 1890–1891 учебном году и Преосвященным Виссарионом розданы были лучшим студентам второго и третьего курсов, назначенные им от правления Академии, награды деньгами и книгами. Акт закончился пением гимна «Боже, Царя храни» и церковной песни «Достойно есть». – После акта, академическая корпорация и ее гости с Преосвящ. Виссарионом во главе, собрались в квартире о. ректора и заключили праздник обедом с обычным в таких, почти товарищеских собраниях, оживленным обменом мыслей, тостами и благожеланиями. Из разных городов России получены были академией в этот день приветственные телеграммы от ее признательных бывших питомцев.

Не посещавший академического акта и не знакомый близко с Московской академией, читатель, вероятно, не посетует на нас, если встретит в нашем обзоре краткие сведения о состоянии этого учреждения и ходе его обыденной жизни, имеющие, как кажется, некоторый интерес. –

–149–

На всех четырех курсах академии числится, в настоящее время, более 220-ти студентов, из которых 120 содержатся на казенный счет, более пятидесяти, – на стипендиях с пожертвованных академии капиталов или на счет Троице-Сергиевой лавры (16 чел.) и до пятидесяти человек, не пользующихся никакими стипендиями, вынуждены изыскивать себе какие-либо другие средства существования. Великим благодетелем для последних является, учрежденное при академии, благотворительное «Братство Преподобного Сергия». Это братство считает теперь уже одиннадцать лет своего существования. Мысль об его учреждении впервые возникла в

среде профессоров академии и ясно высказана была покойным преосвящ. Епископом Курским Михаилом, еще в бытность его ректором Московской академии, на 25-летнем юбилее профессорской службы В.Д. Кудрявцева, в 1877 году. По составлении и утверждении устава братства в 1880 году, оно открыто было с благословения и в личном присутствии покойного Высокопр. Митрополита Макария, который тогда же пожертвовал на это благое дело 2000 р. от себя и 1000 р. из сумм Московской кафедры. В настоящее время, благодаря не оскудевающему общественному сочувствию, братство имеет уже в своем запасном капитале до тридцати девяти тысяч рублей. Из процентных сумм с этого капитала, а также из поступающих вновь членских взносов и пожертвований, оно ежегодно затрачивает на свою благотворительную деятельность более 5000 рублей. Конечно, этой суммы далеко не достаточно для того, чтобы обеспечить полным содержанием (в 220 р. в год) всех тех студентов, которые не пользуются стипендиями и количество которых, как сказано, простирается до 50-ти. Вследствие этого, братство вынуждено с большей умеренностью и осмотрительностью распределять свою помощь, сообразуясь с обстоятельствами и степенью недостаточности каждого студента. Никого не оставляя без своей благотворительной поддержки, оно оказывает ее в неодинаковых размерах; некоторых нуждающихся оно обеспечивает полным содержанием, а другим находит возможным выдавать лишь очень небольшие пособия, даже до 20-ти только рублей в год. Можно надеяться, что

—150—

общественное сочувствие этому благому учреждению не оскудеет и даст ему со временем возможность развить свою деятельность в более широких размерах.

Для содействия ученым и учебным занятиям профессоров и студентов, Московская академия обладает богатым средством в своей библиотеке. Это почтенное, пользующееся большой известностью в ученом мире, книгохранилище насчитывает в себе в настоящее время до пятидесяти тысяч названий и до 800 книг старопечатных. Ежегодное приращение библиотеки

обеспечивается ассигнуемой по штату суммой в количестве 2500 р., а также и пожертвованиями от разных лиц и учреждений. В минувшем году, наиболее крупным пожертвованием можно назвать библиотеку покойного почетного члена Моск. академии протоиерея Н. И. Капустина, поступившую в собственность академии, в количестве более 220-ти названий и 400 томов. – При академической библиотеке существовал доселе церковно-археологический музей, начало которому положено в 1871 г., по ходатайству покойного ректора академии, протоиерея А. В. Горского. В состав этого музея входят, главным образом, старинные иконы (70 экз.) XVIII и XVII в., и монеты и медали, русские и иностранные, арабские и турецкие, XIV, XV и позднейших веков. В настоящее время, для музея приготовлено особое помещение, куда, в самом ближайшем будущем, он и будет переведен с составлением подробного описания и приведением в надлежащую систему, под наблюдением особого, вновь назначенного хранителя, в лице доцента по кафедре церковной археологии и литургики А.П. Голубцова.

Оглядываясь на минувший год академической жизни, мы не можем удержаться, чтобы не сообщить еще читателю об одном явлении, правда не крупном и не бьющем в глаза, но, тем не менее, таком, которое может быть встречено и встречается лишь с полным сочувствием и признательностью. В этом году, по мысли и почину отца ректора, Московская академия, в лице небольшого студенческого кружка, нашла возможность и досуг послужить, хотя несколько делу непосредственного религиозно-нравственного просвещения местного посадского населения. С 10-го

–151–

числа марта в академической церкви открылись воскресные внебогослужебные беседы и с той поры непрерывно велись во все продолжение года, не исключая, и летнего вакационного времени. О. Ректор академии принимал в этом деле самое горячее участие; он открыл эти беседы; он направлял и руководил своих юных и недостаточно опытных сотрудников и, кроме того, лично принимал на себя труд вести беседу более

двенадцати раз в разное время года. Кружок беседователей состоял, кроме о. Ректора, из одиннадцати студентов, главным образом, имеющих священный сан. Предметом беседы, начинавшейся обыкновенно в три часа пополудни, служило всегда, лишь за очень не многими исключениями, изъяснение апостольских и евангельских чтений и, кроме того, всем присутствовавшим раздавались троицкие листки. Посадские жители и отчасти приходящие в лавру богомольцы, конечно, с признательностью встретили благое дело, ясным свидетельством чему служит постоянно возрастающее число собирающихся на беседу слушателей. Начавшись с немногих десятков, число это в настоящее время доходит обыкновенно почти до 400 человек.

В последние месяцы минувшего года, Московской академии пришлось пережить события, возбудившие в ней чувства и радости, и глубокой скорби. – Почти сорок лет⁵⁶ при Московской академии издавался журнал под названием «Творения Святых отцов в русском перевод» с прибавлениями духовного содержания. Это издание имело за собой славное прошлое; на его страницах появились переводы творений св. Григория Богослова, Василия Великого, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Макария Египетского, Нила Синайского, Исидора Пелусиота, Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, блажен. Феодорита, св. Григория Писского, Епифаня Кипрского и Кирилла Александрийского, которые в отдельных изданиях всегда имели и доселе имеют широкое распространение в среде любителей духовного просвещения. И в настоящее время,

–152–

ежегодно около полуторы тысячи томов отеческих творений расходятся по России. На страницах прибавлений академического журнала печатались ученые труды профессоров, по преимуществу богословского и церковно-исторического содержания. В таком виде академическое издание имело специальный, почти исключительно, научный характер и, появляясь только четыре раза в год, могло быть названо скорее не журналом, а ученым сборником. Само собой

разумеется, что при таких условиях, оно далеко не всегда могло рассчитывать на широкий круг читателей и имело возможность поддерживать свое существование, особенно в последнее время, когда наиболее важные из отеческих творений были уже переведены, лишь благодаря ежегодной субсидии, выдававшейся ему из сумм Московской кафедры. С прекращением субсидии продолжение академического издания в прежнем виде признано было невозможным и в минувшем году в среде профессоров возникла мысль о том, чтобы поставить это издание в иные условия и придать ему новую форму. Много раз, в продолжении нескольких месяцев, профессорская корпорация собиралась в квартире о. ректора для обсуждения вопроса о предположенном новом издании и выработав его программу, решив сделать его ежемесячным журналом, возможно более приспособленным к современным религиозным интересам и потребностям общества, возбудила, чрез благожелательное посредство Владыки-Митрополита пред высшей властью, ходатайство о разрешении нового издания под именем «Богословского Вестника» и под редакцией проф. П.И. Горского-Платонова. В начале ноября получено было желаемое правительственное разрешение и в праздничный день 8-го числа, академическая семья скромно торжествовала открытие своего нового предприятия. В академической церкви после божественной литургии совершено было благодарственное молебствие, пред началом которого о. ректор обратился к собравшимся с словом⁵⁷, выясняя в нем высокие задачи, предлежащие сотрудникам начинаемого дела. В состоявшемся затем собрании, за дружеской трапезой, шла опять оживленная беседа о раз-

—153—

ных сторонах задуманного предприятия. На этом собрании профессор-редактор П.И. Горский-Платонов обратился, между прочим, к присутствовавшему с речью, в которой говорил приблизительно следующее: «Давно и много лет, я принадлежал к числу лиц, которые держались того воззрения, что для оживления нашего академического журнала необходимо сделать его ежемесячным и более приспособленным к современной

жизни. В эти многие годы, конечно, я не раз задавался вопросом о том, удобно ли то или другое время для такой реформы. Само собой разумеется, что на этот вопрос иногда мне приходилось давать себе утвердительный, а иногда и отрицательный ответ. С тем же вопросом, я встречаюсь и теперь». Указав далее на некоторые, по-видимому, неблагоприятные для нашего журнала современные условия, особенно же с точки зрения настоящих тяжелых материальных условий русского общества и положения печатного слова, – оратор упомянул и о некоторых условиях общественной жизни, и в заключение выразил надежду, что препятствия не окажутся невыносимо тяжелыми и непреодолимыми.

В конце ноября разнеслась повсюду весть о Высочайшем назначении Высокопреосвященного Иоанникия, митрополита Московского и Коломенского, на кафедру Киевской митрополии. Эта весть произвела сильное впечатление и в Московской академии, которая, в лице Высокопр. митрополита, имела своего ближайшего начальника и много раз встречала его в своих стенах. И в минувшем году, еще так недавно, 27-го и 28-го сентября, Архипастырь, приезжая в лавру на день празднования памяти Преподобного Сергия, постели, по обычаю и свою академию, прослушав в ее аудиториях несколько лекций по предметам: Священного Писания Ветхого Завета, Русской церковной истории, психологии и пастырского богословия. Два месяца спустя его новое посещение Московской академии уже оказалось прощальным. – Третьего числа декабря, в 11 часов утра, в академической церкви собрались все профессора, служащие и студенты академии, чтобы проститься и получить благословение от своего бывшего Архипастыря. Встреченный у подъезда начальством и духовенством ака-

–154–

демии, Владыка-Митрополит, при пении студенческого хора, вошел в церковь и стоя у престола, выслушал краткое молитвословие с провозглашением многолетия. Когда Архипастырь вышел затем на амвон и приложившись ко кресту, обратился лицом к собравшимся, о. ректор академии прочитал адрес, вложенный в бархатную папку и подписанный всеми

членами академической корпорации. В этом адресе написано: «Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыка, Милостивейший Архипастырь и Отец! Корпорация Московской Духовной Академии, расставаясь с Вашим Высокопреосвященством, своим мудрым руководителем и милостивым покровителем, растворяет скорбь тяжелой потери теми отрадными воспоминаниями, которые она навсегда сохранит о своем доблестном архипастыре. Вы, Высокопреосвященнейший Владыка, вливали нам ревность к ученым и педагогическим трудам, показывая постоянным примером своих бесчисленных благодеяний в пользу духовных школ епархии, какое высокое значение в церковной жизни приписываете Вы процветанию духовного просвещения. Тому же самому поучали Вы нас, когда с глубоким вниманием изволили прослушивать ежегодно по несколько профессорских лекций и студенческих экзаменов, принимая самое искреннее и одушевленное участие в уяснении богословских истин. Ваши архипастырские отношения к вверенной Вам академии, всегда основывавшиеся на началах твердого, неуклонного и неустрашимого следования правде Божией, святительской любви, благоснисходительного участия в нуждах учащихся, служащих и учащихся, а равно Ваши благотворительные вспомоществования нашим изданиям святоотеческих творений; все это показывало нам, что христианская истина и воля Божия, над уяснением которых мы трудимся, – составляют руководственное начало всего Вашего архипастырского служения и то содержание Вашего святительского духа, которое обнаруживалось с такой силой молитвенного вдохновения на Ваших священнослужениях, назидавших и утешавших не только нашу Академию, но и всю православную паству. Напечатлевая на своих сердцах Ваш молитвенный облик, сыновне просим Вас, святой Владыка, сохранить и Московскую

–155–

Академию в молитвенной памяти Вашего Высокопреосвященства и преподать нам святительское благословение». – По прочтении адреса, о. ректор поднес Его Высокопреосвященству от академической корпорации

«Чиновник» архиерейского священнослужения в бархатном переплете, на лицевой стороне которого помещено серебряное чеканное изображение Покрова Пресв. Богородицы, а на задней, – серебряный, чеканной же работы, вид Московской Духовной Академии. От студентов академии также поднесен был Его Высокопреосвященству «Чиновник» в бархатном переплете, причем студент Борисовский, от лица всех своих товарищей, прочитал следующее приветствие: «Ваше Высокопреосвященство, милостивейший Архипастырь и Отец! Студенты Московской Академии, получив известие о переводе Вашего Высокопреосвященства на Киевскую кафедру, не могут не выразить чувства искренней скорби по этому поводу. В лице Вашем мы, студенты, теряем просвещенного и заботливого архипастыря, и начальника. Наша Академия имела счастье много раз видеть, как близки Вашему сердцу интересы питомцев ее, как много Вы, Ваше Высокопреосвященство, заботились о том, чтобы наша Академия стояла на высоте своего научного и общественного призвания, и чтобы дух всесторонней и глубокой образованности находил себе, как можно более места в ее стенах. Вашими заботами даны нам многие и действительные средства к тому. Во время несправедливых и неосновательных нареканий на нашу Академию, Вы, Ваше Высокопреосвященство, твердо стояли за ее доброе имя. Предоставляя нам все средства получить основательное и серьезное образование, Вы своей высокой архипастырской деятельностью учили нас тому, как в жизни осуществлять великие заветы Христа о вечной правде и любви. Твердость и стойкость в своих убеждениях, самоотверженное служение истине, поставление правды и законности выше всего, – вот что завещали Вы нам примером своей многолетней архипастырской деятельности. Расставаясь с Вами, мы сохраним в своих сердцах высокий образ мужа правды и ревностного архипастыря церкви, а Вас, Ваше Высокопреосвященство, просим не забывать нас в своих святительских молитвах».

–156–

Выслушав прочитанные приветствия и благосклонно приняв поднесенные ему прощальные дары, Владыка-Митрополит

сказал, приблизительно, следующее: «Благодарю корпорацию Академии за принесенный мне привет! Благодарю и Вас, дети! Я могу назвать Вас детьми, потому что уже становлюсь стариком. – Я никогда и до нынешнего дня не был доброречив, а в особенности теперь, под влиянием болезни, от которой и доселе не могу считать себя свободным, а потому скажу кратко и ясно».

«Я любил Академию и это, конечно, вполне естественно. Всегда особенно живы и памяты те впечатления, которые получены в молодых и юных годах, а эти годы я сам провел в Академии. Правда, потом мне надолго пришлось уклониться совсем в другую сферу деятельности; но, когда я вступал на кафедру Московскую и пришел в близкое, непосредственное соприкосновение с здешней Академией, мне, прежде всего, припомнились те четырнадцать лет, которые я провел некогда в двух Академиях».

«Я любил Академию, хотя не многоя сделал для нее. Мне слишком часто и на долго приходилось сосредоточивать свое внимание на удовлетворении других важных и не терпевших отлагательства нужд, а потому я невольно должен был уделять для академии лишь не многое. Считаю не благовременным упоминать о том, что сделано было мной, в пределах моей власти, для Московской и для других академий. Может быть, время разъяснит это, а может быть и нет, и в таком случае, нет нужды раскрывать завесу прошедшего».

«Благословение Господне да будет над вами на всех путях вашей жизни! Я никогда не держался односторонности, никогда не хотел требовать, чтобы все люди, воспитанные церковью, ей посвящали свои силы; но, где бы вы ни были, не забывайте, что всем вы обязаны святой Церкви; на ее средства и под ее руководством, и отцы ваши и вы получили свое воспитание, ей же обязаны и в настоящем своем служении. Не платите же ей за все ее блага черной неблагодарностью, чтобы нельзя было сказать о вас того же, что сказано было некогда св. Апостолом: «от нас изыдоша, но не беша от нас».

–157–

«На каких бы путях жизни вы ни были поставлены, благословение Господне да будет над вами!»

Затем Его Высокопреосвященство благословил всех профессоров, служащих и студентов Академии небольшими иконами Спасителя в серебряных вызолоченных ризах; окруженный толпой студентов, сказал им еще несколько теплых, отеческих слов и вышел из церкви. На несколько минут Владыка-Митрополит зашел в квартиру о. ректора, побеседовал там с академической корпорацией и еще раз благословив всех профессоров и служащих, сопровождаемый и на лестнице пением «исполла эти, деспота», выбыл из академии. Вечером этого дня профессора, служащие и студенты академии еще раз простились с Его Высокопреосвященством, собравшись в вокзале и на платформе, и проводив его до дверей вагона с пением: «исполла эти деспота».

На кафедру Московской митрополии вступил Высокопреосвященнейший Леонтий, один из заслуженнейших иерархов русской церкви. Отныне и Московская Духовная Академия поступает под Его мудрое и просвещенное покровительство. На принесенное академией по телеграфу приветствие с назначением на Московскую кафедру, Его Высокопреосвященство удостоил прислать на имя о. ректора следующую телеграмму: *«Благодарю Вас и корпорацию Духовной Академии и Вифанской семинарии за приветствие. В надежде личного свидания в союзе любви призываю на всех Божие благословение»*. Милостивое внимание Архипастыря к приветствию академической корпорации служит для нее залогом, что и Московской Академии новый Высокий покровитель будет являть ту же любвеобильную попечительность, какую всегда и везде находили в нем духовно-учебные заведения и их деятели, и питомцы.

Тяжелым воспоминанием приходится нам, к сожалению, заключать свой обзор. Год, так счастливо и радостно начавшийся для Московской Академии, закончился в ней глубокой скорбью. К вечеру третьего декабря разнеслась по посаду печальная весть о неожиданной кончине самого почтеннейшего из членов академической корпорации, – всеми высокоуважаемого и пользовавшегося почетной на-

–158–

учной известностью, заслуженного ординарного профессора по кафедре метафизики и логики, Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова, почти сорок лет служившего украшением Московской Академии. Помещаемый ниже рассказ даст читателю достаточное понятие о размерах и значении этой тяжелой для Академии потери. Вечная память прекрасному человеку и достойнейшему христианину-философу и дай Бог, чтобы тяжкая утрата не была для Московской Академии невознаградимой!

В. Соколов

**В.С. (Соколов В.А.) Памяти наставника нашего В.Д.
Кудрявцева–Платонова [3 декабря 1891 г].
[Некролог] // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 1.
(С. 161–165) (2-я пагин.)**

–161–

Во вторник, 3-го декабря, в три часа по полудни скончался профессор Московской Духовной Академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов. Для всех, даже близко знавших покойного, его кончина была совершенной неожиданностью. Правда, он болел уже несколько дней, но болел, по-видимому, так легко, что никому и на мысль не приходило, чтобы эта болезнь могла иметь печальный исход. За пять дней до кончины, в среду, 27-го ноября, Виктор Дмитриевич, по обычаю, был в академии и читал две лекции своим слушателям. Пред началом и в промежутках лекций в профессорской комнате он, как и всегда, принимал живое участие в беседе с собравшимися подле него юными сослуживцами, нимало не подозревавшими, что это свидание с их любимым и уважаемым наставником будет для них последним. Вечером этого дня он уже почувствовал себя не совсем хорошо и на другой день не счел возможным быть снова на лекциях; но ни он сам, ни его окружающие не видели никаких оснований придавать его болезненному состоянию серьезное значение. В продолжение следующих трех дней он, хотя и чувствовал слабость и повышенную температуру, был еще настолько в силах, что не проводил все время в постели, но, нередко вставая, переходил, из комнаты в комнату, беседовал с родными и занимал место за общим с ними столом. Медицинская помощь, своевременно ему оказанная, не находила его положения опасным до самого утра третьего декабря, когда силы больного стали клониться к поразительно быстрому упадку. Нужно заметить, что здоровье Виктора Дмитриевича никогда не было крепким. В последние годы он постоянно страдал хроническим катар-

–162–

ром дыхательных путей, сопровождавшимся сильными припадками удушающего кашля. Тяжелое горе, постигшее Виктора Дмитриевича в январе минувшего года, – смерть нежно-любимой супруги, – глубоко потрясло его и ещё более расстроило его здоровье. С той поры он заметно таял и становился все слабее и слабее. Летом минувшего года он предпринял поездку в Крым, но эта поездка не принесла ему большого облегчения: живя на юге, он, по его словам, чувствовал себя вполне хорошо, но, возвратившись в посад, на сырую и холодную осень, снова стал страдать также, как страдал и прежде. Застарелая болезнь, обостренная случайно захваченной инфлюэнцей, и свела его в могилу. Быстро наступившее ослабление сил не дало ему возможности справиться с обычными припадками сильного кашля, который и задушил его. Несколько врачей, собравшихся у постели больного утром 3-го числа, не были в состоянии поддержать его быстро ослабевшие силы и, напутствованный таинством святого причащения, он тихо скончался около 3-х часов пополудни.

Печальная весть быстро распространилась по всему посаду, а толпы родных, сослуживцев, знакомых и студентов стали стекаться в дом покойного для поклонения дорогому праху. Признательные ученики Виктора Дмитриевича, студенты академии, непрерывно и днем и ночью читали псалтирь при его гробе. Каждый день, в 11 часов утра и в 6 часов вечера, совершались панихиды о. ректором академии, арх. Антонием, и о. инспектором, арх. Петром, в сослужении академического и приходского духовенства, при пении студенческого хора многочисленном стечении родных, знакомых, профессоров, служащих и студентов. В день кончины, в 8-м часу вечера, Высокопр. митрополит Иоанникий, на пути к вокзалу, заехал благословить усопшего и подле его гроба несколько минут беседовал с окружающими о тяжести понесенной академией потери и о том, как трудно будет заменить скончавшегося профессора. Икона Спасителя, какими благословлял Владыка всех профессоров и служащих при прощании с академией, переданная от него Виктору Дмитриевичу профессором Н.И. Субботиным за три часа до

кончины, лежала теперь с ним во гробе. В среду, 4-го декабря, кроме академических, совершены были еще панихиды от Вифанской духовной семинарии ректором её, архимандритом Антонием, при пении хора семинарских воспитанников, и от Сергиево-посадской прогимназии её законоучителем, свящ. А.П. Смирновым при пении хора воспитанников гимназии. В четверг, 5-го декабря, в 11 часов утра, при гробе почившего совершал панихиду Преосвященный Николай (Зиоров), епископ Алеутский и Аляскинский, прибывший в посад по пути из Петербурга к месту своего нового служения. Его Преосвященство, бывшей воспитанник Московской академии и ученик Виктора Дмитриевича, заехал в посад помолиться преп. Сергию, надеялся посетить своего уважаемого наставника и выразить ему чувства своей признательности, но Богу угодно было возложить на него лишь печальный долг напутствовать последними молитвами уже почившего. В пятницу, 6-го декабря, в 6 час. вечера, совершено было перенесение тела усопшего из его дома в академическую церковь. Печальная процессия представляла собою величественную и трогательную картину. При наступившей уже темноте, слабый мерцающий свет распространялся лишь от больших восковых свечей, которые несли облаченные в стихарях студенты. При заунывном погребальном звоне лаврских колоколов и тихом пении большого студенческого хора за крышкою гроба, покрытою венками, медленно шествовало академическое духовенство, имея во главе своей преосв. Николая, епископа Алеутского, о. ректора академии арх. Антония, о. инспектора, арх. Петра. Гроб несли профессора и служащие академии, а вокруг него и за ним следовала густая толпа родных, знакомых, студентов и народа. По вступлении печальной процессии в академическую церковь, гроб почившего поставлен был на катафалк и убран цветами и венками. В самом гробе, вокруг головы усопшего, виднелась большая гирлянда живых цветов, знак признательности и памяти уважаемому наставнику его питомцев студентов. На гроб, поверх покрова, положены были два металлических венка: один

из мелкой зелени и цветов, а другой из двух больших пальмовых ветвей с бу-

–164–

кетом цветов при их основании. На лентах первого венка виднелась надпись: «глубоко-любимому дяде от Тарасовых, а на лентах второго: «философу-христианину, дорогому наставнику В. Д. Кудрявцеву-Платонову от сослуживцев». По четырем углам катафалка, при подножии гроба, положено было еще четыре венка, из коих три металлических и один из зелени и цветов. На лентах этих венков можно было прочесть такие надписи: 1) «Благодарные ученики любимому профессору, 7 дек. 1891 г. Как растение без корня, так знание без веры невозможно». Слова самого почившего, заимствованные из одного его печатного труда. Венок этот возложен студентами академии. 2) «Мудрому учителю, В.Д. Кудрявцеву, от Московской Духовной семинарии». 3) «Незабвенному В.Д. Кудрявцеву от почетного блюстителя академии». 4) «Достойному профессору благодарные ученики из корпорации Заиконоспасского училища». Тотчас по внесении тела в церковь, пред началом панихиды, совершенной Преосвященным Николаем и всем участвовавшим в выносе духовенством, с церковного амвона произнесена была речь доцентом академии Н.А. Заозерским, а во время панихиды другая, о. ректором академии арх. Антонием.

В день погребения, 7-го декабря, заупокойную литургию совершал Преосв. Виссарион, епископ Дмитровский, нарочно для этого прибывший из Москвы, в сослужении о. ректора академии, ректора Вифанской семинарии, родственника почившего – священника В.М. Славского и еще троих членов академического духовенства. Надгробное слово во время приобщения священнослужителей произнес профессор Д.Ф. Голубинский. На отпевание вышли: преосвященные епископы Виссарион и Николай, архимандриты, ректоры академии и Вифанской семинарии и еще четырнадцать архиереев и священников, в числе коих находился и один товарищ покойного по академии протоиерей П.И. Казанский. Начавшись около двенадцати часов, отпевание, благодаря множеству речей,

закончилось лишь в три часа по полудни. Пред началом отпевания речь произнесена была профессором В. А. Соколовым, во время отпевания, – доцентом А.Д. Беляевым, студентами: Гро-

–165–

могласовым, Л. Соколовым, Ф. Преображенским и Николиным и при конце отпевания – доцентом П.П. Соколовым. В начале четвертого часа гроб почившего был поднят и вынесен студентами из церкви и погребальное шествие двинулось по направлению к так называемому Вознесенскому кладбищу, где, согласно воле покойного, рядом с его супругою была ему приготовлена могила. Преосвященный Николай, ректор академии арх. Антоний и академическое духовенство сопровождали тело почившего до самой могилы. По местному обычаю, до кладбища гроб несен был открытым, а там его внесли в кладбищенскую церковь, где, при закрытии, произнесены были еще две речи студентами Борисовским и Мещерским. При опущении гроба в могилу студент Успенский прочитал стихотворение⁵⁸. Лишь около пяти часов по полудни сопровождавшие тело почившего возвратились в академию, так что воскресную всенощную начали в 7½ часов. В квартире о. ректора была устроена поминовенная трапеза. Во время неё родственники покойного и товарищ по академическому курсу профессор Н.И. Субботин обратился к присутствовавшим с одушевленной речью, в которой, между прочим, от имени своего почившего «товарища и друга», благодарил всех собравшихся отдать ему последний долг и в особенности сослуживцев и студентов за те единоклубные выражения любви и уважения, какими они окружали гроб покойного и сопровождали до самой могилы⁵⁹. Вслед за профессором Субботиным почтили еще память почившего своим теплым словом: преосвященный Виссарион, протоиерей П.И. Казанский и проф. А.П. Смирнов. Прочитано было также несколько телеграмм, присланных на имя отца ректора, с выражением скорби и соболезнования от разных лиц по поводу тяжелой утраты, какую, в лице почившего Виктора Дмитриевича, понесла Московская Духовная Академия.

В. С.

**Антоний (Храповицкий), арх., Беляев А.Д.,
Борисовский П.П., Голубинский Д.Ф., Громогласов
И.М. Заозерский Н.А., Евдоким (Мещерский), архиеп.,
Николин И., студ.; Преображенский Ф., студент;
Соколов В.А., проф.; Соколов П.П. доц.; Соколов Л.,
студ.; Успенский Н. [Памяти наставника нашего В.Д.
Кудрявцева-Платонова. Речи, слова и стих при
погребении] // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 1.
(С. 166–214)**

–166–

Речь, сказанная доцентом Н.А. Заозерским по внесении тела усопшего в академическую церковь, вечером 6-го декабря

Наше житие на небесех есть, отонудуже и Спасителя ждем Господа нашею Иисуса Христа, Иже преобразит тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его. (Филип.3:20–21).

Настал, братие, час, волею Божией определенный, час разлуки нашей с долговременно подвизавшимся незабвенным учителем, сослуживцем и – не обинуясь скажу – другом. Его уже не узреть нам в доме его! Вот среди нас новый гроб, в котором почил на веки непробудным для близких и друзей своих сном сей неутомимый труженик. Угас светильник веры и знания; угас светоч правды; и привременный источник милостыни, елея скорбных и нуждающихся уже заявляет печаль о своем истощании. Сумрак приближающейся холодной ночи освещается и согревается любовью сопровождающих сей новый гроб. О да не иссякнет любви от святого храма сего, храма Божией любви и света истины!

Никто не дерзнет сказать, что рано почил от трудов своих сей муж непрерывного труда, потому что все мы знаем, что труд, и скорбь, и болезни его были *много*, и в тоже время все мы ощущаем грусть, печаль безвременной утраты.

Разум и чувство борются и не уступают один другому прав своих на преобладание.

Но в храме сем не место для борьбы, смущения, душевных смятений. Здесь – место горних созерцаний; здесь скорбь земная вытесняется небесной радостью; здесь самое тление смерти напоминает о бесконечной жизни.

Крестом упразднися смерть и кто идет сим крестным путем и по немощи плоти падает под тяжестью креста даже до смерти, тот проходит от смерти в жизнь вечную.

В новом гробе, руками нашими внесенном во всечестной храм сей, покоятся драгоценные останки, *тело смирения* – сказал бы Апостол, – орган великой души, ею истощавшийся и истощенный даже до смерти – неустан-

–167–

ным служением долгу, высоким духовным деланием, братолюбным служением братии меньшей, – орган, истаявший от слез, омывавших *на всяку ночь* ложе одинокого, убитого незримой нами скорбью сердца. Сей новый гроб да напоминает взорам нашим о том новом гробе, в коем *никто же бы положен*, доколе не возлег на нем *сшедый с небеси* преобразить тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы Его. Сшедый с небеси на землю, Творец, Господь и Судья, видети дела наши, узрев скорбь нашу, *прослезися* (Ин.11:35).

Пострадавый за нас и сострадавый нам Господи помилуй нас!

Не для неутешной печали внесен сюда гроб сей новый. Да исполнится в любви нашей к усопшему смотрение о нем и Воля глубиной премудрости вся Содеявшего. Да славна будет отныне память его посреди живых! Да славится отныне смирение его! Беспримерная кротость, участие, сострадание, нелицемерная любовь, даже сам свет очей его – увы уже угасший – да подвигнут нас к пламенной молитве о его упокоении. Да будет уготованный и украшенный сей новый гроб стезей на небеса ныне оплакиваемому нами усопшему, последовавшему Господу крестным путем неустанного делания, оросившему последнюю годину свою слезами горькими! Да будет стезей на небеса, отонудуже ждем Господа нашего Иисуса Христа, иже преобразит тело смирения раба своего, яко быти сообразну сему телу славы Его!

Господу нашему Иисусу Христу, пострадавшему за нас и сострадавшему нам, Тому слава в церкви во веки веков. Аминь.

Слово, по внесении тела усопшего в академическую церковь, сказанное Р. А. архимандритом Антонием

«Блажени мертвии, умирающи о Господе отныне; ей, глаголем Дух, да починут от трудов своих: дела бо их ходят в след с ними» (Апок.14:13).

Блажен ты, усопший учитель наш, учитель Академии, предлежащий бездыханно среди нас! Блажен ты, ибо дела

–168–

твои таковы, что пойдут вслед за тобой, в мир загробный. Действительно, чему и умирать в тебе? – Есть смерть для горделивого самопревозношения и искания суетной славы. Но совершенно чужд был ты того и другого греха и не гордость, но смирение предшествовало твоей «славе» (Притч.18:12). – Есть смерть для чувственных страстей, для служения чреву; есть тяжкая смерть и грозный суд для ненависти, зависти и обид, но чист был твой дух и твоя жизнь от подобных падений. Посвятив твою жизнь служению премудрости Божией, ты мог бы по всей справедливости определить сущность твоего жизненного содержания словами Писания: *«премудрость и знание есть страх пред Господом, и благоугождение Ему – вера и кротость»* (Сир.1:27). Твоя благочестивая премудрость была *«древо жизни для тех, которые приобретают её»* (Притч.3:18), потому что она всегда возносилась к Богу и могла сказать Ему вместе с Соломоном: *«знать Тебя есть полная праведность и признавать власть Твою – корень бессмертия»* (Прем.15:3); а так как *«на пути правды жизнь и на стезе ее нет смерти»* (Притч.12:28): то мы уповаем, что твое *«желание премудрости возводит к царству»* (Прем.6:20), что, иначе говоря, для тебя смерти нет, праведный старец, что, умирая о Господе, ты блажен.

Блажен ты! Но почему же мы грустим и плачем? Блажен ты, но почему мы все говорим: жаль Виктора Дмитриевича? Неужели, потому что не можем отрешиться от взгляда на твое преставление лишь как на телесную муку и разрушение плоти? Неужели, потому что мы знали тебя лишь по телесной жизни?

Конечно нет! Напротив, ты будучи во плоти, настолько жил не плотью, а духом, что все встречавшиеся с тобой, читавшие в твоём ясном любвеобильном взоре содержание души твоей, – как бы не замечали на тебе твоей плоти. И конечно эта плоть, подлежащая нам во гробе и присужденная ныне к истлению, всего меньше должна удручать нас скорбью и жалостью. Нет, не о тебе жалеет мы, чистый, христианский дух, отлетающий от нас; жалеет мы о себе самих, о том, что остаемся вдали от твоего воспитывающего, очищающего и умудряющего влияния и примера.

–169–

Жалеем еще более о том, что применяя к себе ту участь, которая ныне тебя постигла, мы, увы, не находим в себе того богатства дел, идущих вслед за умирающими о Господе, и потому страшимся, чтобы день нашего посещения не оказался для нас днем казни. – Тихо жил ты между нами и разливал свой тихий свет любви и веры; тихо и неожиданно покинул ты нас, как бы выйдя от нас в другую комнату и спокойно лежа ныне во гробе, заставляешь нас еще раз взглянуть в собственную душу. Являя нам на смертном ложе свой внутренний и внешний облик, исполненный мира и покоя, ты как бы повторяешь нам слова Спасителя: *«не плачьте обо мне, но плачьте о себе самих.., Ибо если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет»* (Лук.23:28–31). Итак, да не возмутят твоего желанного покоя наши скорбные слезы! Скорбь наша – о себе самих, тебя же мы с надеждой называем блаженным, ибо взирая на дела твои и на твое учение, составлявшее содержание твоего духа, дерзаем думать, что это учение было именно то *«учение мудрого»*, которое есть, *«источник жизни, удаляющий от сетей смерти»* (Прит.13:15).

Всмотримся же, братие, в смысл этой вечной мудрости, которая сроднившись с духом, вложенным в смертное тело, еще на земле приобщает этот дух к вечности и с таким миром отпускает тело в объятия смерти!.. Поистине, усопший учитель наш, сей смиреннейший христианин-мудрец, еще на земле жил в вечности, а не во времени. Ярче всего такое парение его в пределах вечности проявлялось в отношениях усопшего к своим

ученым трудам и к их оценке обществом. – Когда я занимался философией, то случалось не раз, что тщетно проискав точного и ясного определения какой-либо истины умозрения у современных и прежних знаменитостей западного мира, я совершенно неожиданно находил вполне удовлетворяющий ответ в творениях усопшего наставника; – ответ твердый, величественный в своей скромности и простоте, но с такой неотразимой ясностью раскрывающий читателю свойства человеческого духа и законы его познания и жизни, что автор его мог бы с полным

–170–

правом говорить: *«всяк, уже есть от истины, послушает гласа моего»* (Ин.18:37). Тогда-то, бывало, я изумлялся, почему же так мало известны людям эти ответы, эти разрешения философских споров, из коих некоторым был бы положен конец, если б творения Виктора Дмитриевича были распространены шире. Как, бывало, я негодовал на равнодушие к ним наших соотечественников! С какой горечью говорил всем, что они достойнее известности, чем знакомые всей Европе труды современных германских мыслителей, и что та же Германия, увидев их на своём наречии конечно поспешила бы их прославить на своём наречии, конечно поспешила бы их прославить по достоянию, а все образованные страны Европы перевели бы их на свои наречия, после чего и Русское общество уделило бы трудам почившего несравненно более внимания, чем ныне, когда они почти не идут далее сферы духовной. Как возмущало меня продолжавшееся и после обнародования трудов усопшего слепое самопревозношение совершенно разбитых им систем позитивизма и полуматериализма в русской печати, нагло провозглашавших себя последними словами науки! Тогда мне казалось, что наш усопший наставник, при виде такого неодолимого упорства лжи, должен бы постоянно носить в себе чувство непримиримого негодования на людей, на мир, на жизнь. Но вот чрез несколько лет я увидел тебя, философ-христианин! Увидел спокойного, мирного, любящего, снисходящего. Ни тени ожесточения, ни звука жалобы на превозношение слепого невежества под личиной науки!

Впрочем далек ты остался и от равнодушия к раскрытию истины. Твое перо продолжало до самой смерти начертывать новые и новые ее обоснования и разъяснения: *тобой руководило убеждение, что истина сама собой побеждает*. В этом-то жизненном убеждении ты показал, что дух твой живет не временным, но вечным. Потому-то и встречал ты спокойно общественное влияние твоих философских противников, сильных одним упорством в невежестве, – что ты смотрел на дело истолкования истины, как на дело в себе самом заключающее жизнь и победу. Так понимать свое жизненное призвание могут только истинно верующие христиане, знающие, что истинное учение подобно зерну

–171–

горчичному, *«которое хотя меньше всех семян, но когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его»* (Мф.13:32).

О братие, да будут же наши умы, наши души этим деревом, вырастающим над умершим по телу и полагающимся ныне в землю зерном истинной философии! Как завидна участь того ума, того духа, которому почти нечего терять при смерти телесной, которого духовная жизнь, причастившаяся познанию и раскрытию вечной истины, – даже на земле приобщается вечности, даже на земле же имеет прочную продолжаемость после смерти чрез влияние на других! Конечно не многим из нас суждено быть самостоятельными мыслителями-философами: но все мы, учившиеся по творениям усопшего наставника, имеем возможность ясно, сознательно и неотразимо-убедительно усвоить истину, истинную мудрость и распространять между людьми сознательную убежденность в бытии и свойствах главного предмета ее изучения – Господа Бога. Если не будем поступать так, то будем виновны пред Господом и пред почившим почти так же, как те писатели отрицательного направления, которые не хотели знать его трудов. Последние виноваты в намеренном коснении в неверии, но предосудительна была бы в учениках философа-христианина, призванных к делу христианского просвещения,

предосудительна была бы в них и косность в вере слепой, содержимой лишь по обычаю, по привычке, когда пред ними все средства, чтобы обосновать веру сознательно и затем передавать сознанию ближних.

Но да не будет так! Не нам конечно, усопший друг и учитель, не нам, свидетелям твоего славного исхода, отречься от приобщения к познанию вечной истины чрез твои творения! Мы будем изучать их, будем сознательно проникаться истиной Божией и, проникаясь ею, будем еще на земле по твоим стезям вступать в вечную жизнь, дабы не со скорбью и не со страхом взирать на отходящих в вечный покой, но с надеждой, с молитвой и с воспоминанием слов Христовых, столь справедливо применимых к тебе усопший наставник и друг, – тех слов, которые сказал Господь при по-

–172–

добной же разлуке с близким сердцу человеком: *«Аз есмь воскрешение и живот: веруяй в Мя, аще и умрет, оживет; и всяк живой и веруяй в Мя, не умрет во веки»* (Ин.11:26). Аминь.

Слово, сказанное во время причастного стиха профессором Д. Ф. Голубинским

Блажен муж бояйся Господа, в заповедех Его восхощет зело (Пс.111:1).

Глубоко знаменателен сохраняющийся в православной Церкви обычай чтения Псалмов, вместе с заупокойными молитвами, совершаемого как при останках почивших братьев наших, так и после их погребения. Сколько умиряет скорбящую душу соединенное с чтением Псалтири поминовение усопших, – это опытно знают люди, прибегавшие к сему средству утешения.

Внезапная кончина дорогого наставника и сослуживца нашего и, можно сказать, образца мудрости, Виктора Дмитриевича Кудрявцева поразила нас тяжелой горестью. В слове Божиим, особенно в Псалмах, поищем для себя утешения.

Сорок три года прошло с тех пор, как прибыл в нашу Академию Виктор Дмитриевич. Можно было замечать, что с ранних лет своей деятельности он уразумел и прилагал к жизни

ту великую истину, что *начало премудрости страх Господень* (Прит.9:10).

Когда человек усердно старается о том, чтобы правильно определить лежащие на нем обязанности, а потом напрягает все силы к добросовестному их исполнению, то в этом заключается великая добродетель, и притом такая, которую люди не всегда замечают и оценивают. Постоянная покорность воле Божией в исполнении обязанностей, какие в то или другое время Провидением были возлагаемы на Виктора Дмитриевича, являлась как его отличительное качество от времени поступления в Академию до самой кончины. Поистине о нем можно повторить слова Псалма: *блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его*.

—173—

Поступив в Академию в 1848 году, Виктор Дмитриевич необыкновенными дарованиями своими, трудолюбием и скромностью обратил на себя общее внимание наставников, которые и в то время усматривали в нем великого мыслителя. Его прилежание заслуживало особенного уважения и, потому что он не отличался крепким здоровьем, а иногда подвергался болезням.

По окончании курса он определен был на должность преподавателя в Академии Ветхозаветной Библейской Истории и Греческого языка.

Должно заметить, что в те времена господствовало какое-то особенное увлечение мнениями Германских философов, которое отчасти проникало и в стены Академии. Некоторые из нас предполагали, что новый преподаватель будет пользоваться философскими взглядами при объяснении значения событий Ветхозаветной Истории. Но таковые предположения оказались напрасными.

31 октября 1852 года мы собрались в первый раз слушать лекции нового наставника нашего. Тогда же он прямо заявил нам, что характер его лекций будет строго исторический, что он будет стараться раскрывать именно то значение событий Ветхозаветной Истории, какое дает сама Библия. Три следующие лекции Виктора Дмитриевича были особенно

занимательны для нас, потому что, обладая сведениями по естественным наукам, он основательно и вместе весьма ясно излагал и опровергал мнения неверующих ученых по вопросам о сотворении человека и о всемерном потопе. Далее он переходит к вопросу о призвании Авраама и к последующим событиям. Лекции нашего наставника были для нас увлекательны по живости рассказа, по основательности и ясности выводов и даже по самому произношению. Исторический характер их был строго выдержан до конца. Но не долго Виктору Дмитриевичу пришлось потрудиться на этом поприще. Промыслом Божиим он вскоре призван был к трудам другого рода.

Блаженной памяти родитель мой, Протоиерей Федор Александрович Голубинский, тридцать шесть лет преподававший философские науки в нашей Академии, чувствуя большой упадок сил, нашел необходимым для себя

–174–

летом 1854 года просить увольнения от должности. А самым достойным преемником себе он считал Виктора Дмитриевича. Ибо знал его с самых лучших сторон не только как студента и сослуживца, но и как домашнего учителя своего младшего сына, которого преждевременной кончиной были надломлены силы любящего Родителя. С его мнением согласны были и академическое Начальство и приснопамятный почивший Архипастырь наш митрополит Филарет, который еще при окончании Виктором Дмитриевичем курса в Академии обратил на него особенное внимание⁶⁰. Живо припоминаю, как летом 1854 года к Родителю моему приходил его преемник, который тогда надеялся начать новые труды под руководством своего предшественника. Но эта надежда не исполнилась. В августе того же года скончался Протоиерей Федор Александрович. Его преемник должен был трудиться самостоятельно.

В продолжение тридцати семи лет Виктор Дмитриевич преподавал философские науки. Оценку философских его трудов я должен предоставить людям более меня опытным в этом деле. С своей стороны могу сказать немного.

В слове Божиим мы находим такие изречения: *услышите премудрость, и умудритесь, и не отменяйте. Блажен муж, иже послушает мене, и человек, иже пути моя сохранит* (Прит.8:33–34). Внимание к глаголам Божественной премудрости, старание руководствоваться учением Откровения было правилом ученой деятельности Виктора Дмитриевича.

Громадный требовался от него труд для изучения и правильной оценки произведений человеческой мудрости. Но сколь благотворен может быть таковой труд, – это объясняет Григорий Богослов, говоря так в надгробном слове Василию Великому:

«Полагаю же, что всякий имеющий ум признает первым для нас благом ученость, и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все укра-

–175–

шения и плодovitость речи, емлется за единое спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которой многие из Христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожной, опасной и удаляющей от Бога... В науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет... к заблуждению. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, чрез худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения⁶¹.

Эти светлые воззрения вселенского Учителя постоянно осуществлял в своей ученой деятельности приснопамятный наставник.

Справедливо находить указание на труды благонамеренных ученых в таком изречении Господа нашего Иисуса Христа: *всяк книжник научився царствию небесному, подобен есть человеку домовиту, иже износит от сокровища своего новая и ветхая* (Мф.13:52). Образец этого хозяина, обогащенного сокровищами знания, изучением трудов и новых, и древних искателей истины, мы видели в Викторе Дмитриевиче. Но особенно дорого в его уроках было то, что они научным путем приводили к разумному убеждению в истинах Христианской Религии. Да, над его предшественником и над ним сбывается изречение Псалма, взятого в основание этого слова: *сильно на земли будет семя*

его: *род правых благословится (Пс.111:2)*. Многочислен сонм их учеников. Лучшие из воспитанников Академии своей основательностью много обязаны философским урокам.

Время уже перейти и к другим заслугам почившего. Обратимся к тому же Псалму. *Благ муж щедря и дая, устроит словеса своя на суде: яко в век не подвижится. В память вечную будет праведник* (ст. 5 и 6). Велика, но вместе разумна и целесообразна была благотворительность Виктора Дмитриевича. Достаточно указать на одно дело особенно близкое к нам.

21 октября 1877 года мы праздновали двадцатипятилетие его ученой службы. В этот самый день Отец Ректор
–176–

Михаил высказал в его доме мысль о нужде открыть общество для пособия нуждающимся студентам под именем Братства Преподобного Сергия. В сентябре 1880 года оно было открыто. С самого начала его до конца своей жизни Виктор Дмитриевич принимал самое дорогое участие в делах Братства. Заслуга эта во веки незабвенна.

Много скорбей он перенес в настоящем году. В начале года скончалась его супруга, за сим последовали кончины и других близких родных. Но и при скорбях он продолжал усердно трудиться на пользу ближним. Удивительным терпением своим он как бы вызвал ко Господу Богу: *Твой есмь аз, спаси мя: яко оправданий Твоих взысках (Пс.118:94)*.

Как истинный Христианин, почивший наставник и сослуживец наш отличался обилием любви ко всем, миролюбием и глубоким смирением. Он твердо содержал в душе те истины, что человек не может получить оправдания и спасения своими заслугами, *но токмо верой Иисус Христовой (Гал.2:16)*, и что только *кровь Иисуса Христа Сына Божия очищает нас от всякого греха (1Ин.1:7)*. Для нас Виктор Дмитриевич был примером усердия к Церкви: мы живые свидетели его глубокого благоговения особенно при Литургии. И долго нам будет памятен образ благоговейного старца, усердно молившегося на своем обычном месте за клиросом сего святого храма.

Уповаем, что и над ним исполнилось слово Божие: *блажени мертвии умирающи о Господе от ныне. Ей, глаголет Дух, да починут от трудов своих* (Апок.14:13). Аминь.

Речь, сказанная пред отпеванием профессором В. А. Соколовым

«У кого, возлюбленные мои, достанет сил составить плачевную песнь?.. Великое горе, потому что рушилась наша ограда. Пал столп, который держал на себе тяжесть всего служения; угас ныне светильник, который

–177–

во всякое время изливал на нас свет свой. Спала с нас лучшая диадема – превосходнейшее украшение нашего венца» (Твор. Ефр. Сир. ч. VI, стр. 15). Так скорбел великий подвижник, оплакивая кончину своего духовного вождя, и не то же ли скажет каждый из нас, стоя при этом беспощадном гробе?! Пал наш столп! Угас наш светильник! Нет больше нашего превосходнейшего украшения! Осиротела, возлюбленные мои, осиротела наша академия; – осиротела так, что едва ли удастся ей скоро оправиться от ужасной потери. Как во время былое имя Московской академии неразрывно связано было с славным именем Александра Васильевича, так в последние десятки лет оно тесно сроднилось с не менее славным именем Виктора Дмитриевича, и всякий, кто знает и помнит доселе Московскую академию, знает и помнит ее не иначе, как вместе с дорогим именем профессора Кудрявцева. Не потому он так дорог нам, что почти сорок лет, – всю трудовую жизнь свою, посвятил на служение академии, не потому что стоял все эти годы во главе той области знаний, которая, вместе с богословием, искони составляла основу духовного, академического образования, а потому что он был именно тем, чем он был, что он являл собой драгоценный и редкий пример истинного философа-христианина. В нем, можно сказать, «премудрость созда себе дом» (Прит.9:1). Не мудрость века сего, а «премудрость яже свыше» (Иак.3:17), – та премудрость, которая по словам Апостола, *чиста, мирна, скромна и беспристрастна*. И в науке и в жизни, во всем своем умственном и нравственном облике, с

удивительной целостностью и полнотой, он был истинным христианским мудрецом.

«Созда себе дом» в нем «премудрость чиста»! Глубоко философски-образованный, тщательно следивший, до последних дней своей жизни, за всеми бесконечно-разнообразными обнаружениями свободной философской мысли, он твердо устоял против всяких соблазнов и увлечений, так обычных и естественных в его науке. Началом его премудрости был страх Господень (Прит.9:10) и он не только до конца свято сохранил чистоту своей религиозной философии, но даже чем дальше, тем

—178—

тверже стояла она в его убеждении, тем более широко развитой и всестороннее обоснованной являлась она в его творениях. Философствующая мысль не подрывала, как это часто бывает, а напротив, питала и поддерживала в нем живое религиозное чувство. Взгляните на этот, всем нам хорошо знакомый уголок нашего академического храма, – взгляните и припомните, как редко случалось, чтобы в часы богослужений не виднелся здесь наш дорогой философ, служивший всегда для всех нас образцом строго-сосредоточенного, молитвенного настроения. Увы, опустел теперь этот уголок, но светлый образ философа-христианина никогда не изгладится в нашей памяти. – Доброе древо приносит лишь добрый плод; чистая, христианская мудрость почившего, руководившая им в жизни, отображалась и в безукоризненной чистоте его поступков. Многие годы стоял он так или иначе во главе нашей академии, принимая самое близкое участие во всех делах ее управления. Большое значение имел всегда его авторитетный голос и не мало разных практических вопросов, сомнений и недоразумений приходилось разрешать ему. Конечно, как человек, он не чужд был ошибок, но такова была высота его нравственного авторитета, так сильна была всеобщая вера в благородство его характера, что никому из нас и на мысль не приходило когда-либо заподозрить чистоту его намерений. Всякие низменные побуждения самолюбия или честолюбия для него как бы не

существовали; он был выше всяких подозрений, и такие подозрения не смели его коснуться.

Чистая, христианская мудрость его была и «мирна» и «скромна». Бесконечная доброта и деликатность переполняла все его существо, сквозила в каждом слове и движении, ярко светила и во взгляде его чудных очей. Закрылись теперь эти чудные очи; но, испытав хоть раз, никогда не забудешь чарующую силу их милого, беспредельно-кроткого взгляда. Трудно даже представить себе, чтобы почивший кому-либо мог причинить обиду не только делом, но даже хотя бы единым словом. Кроткое, любящее сердце его не терпело разъединения и неприязни; ради мира он очень многое был способен простить и многим готов был пожертвовать. Прости же и нас те-

—179—

перь, незабвенный наставник, прости что иногда мы не способны были возвыситься до твоего незлобия. В обычных житейских столкновениях с разного рода неправдой нам иногда хотелось видеть в тебе передового энергичного борца и, увлекаясь, подчас мы склонны были назвать слабостью твою всепрощающую христианскую кротость. Прости же нас и поверь, что, даже и сетуя, мы высоко ценили твою доброту, невольно преклонялись пред силой твоего незлобия.

Всегда готовый простить ошибки и недостатки других, почивший как будто совсем и видеть не хотел своих собственных высоких достоинств; так «скромна» была его христианская мудрость. Щедро наградил его Господь своими духовными дарами, пять талантов Он дал ему, а ревностным трудом целой жизни он еще приумножил их и приобрел другие пять. С первых же лет своего общественного служения он без устали работал над своей наукой и только смертная болезнь положила предел его непрерывному труду. Он пал как воин на поле брани, с оружием в руках. Лишь за пять дней до смерти юные питомцы еще назидались его мудрым словом, которое ни для кого нежданно-негаданно, оказалось прощальным; лишь на смертном одре перо выпало из руки его, а последние труды его даже и не успели еще появиться в печати. Длинный ряд ученых произведений был плодом его многолетней, неустанной работы

и стяжал он себе почетное имя. Высокий талант и ученость почившего встретили всеобщее, единодушное признание. Почтил его с высоты монаршего престола Сам Царь-Освободитель, избрав наставником Своего державного первенца. Почтен он был по своим заслугам многими высокими знаками царской милости. Чтила его наука, ибо не было и нет такого русского философа и богослова, который не знал бы трудов Кудрявцева и не относился бы к ним с должным уважением. Гордились духовные журналы, когда на их страницах появлялись его труды. Высоко, признательно читли и чтят своего дорогого наставника многочисленные питомцы нашей академии, рассеянные по всем концам земли русской, на всех поприщах общественного служения. Как бы ни был кто из них

–180–

высоко поставлен судьбой: но, посещая посад, всегда считал своим священным долгом побывать у Виктора Дмитриевича, выразить ему свое глубокое почтение и признательную память. Никогда мы не забудем, наконец, тех отрадных часов, какие пришлось нам пережить в знаменательный день 25-летнего юбилея нашего дорогого философа⁶². Это было великое торжество ученой и нравственной силы, многочисленные вещественные памятники которого доселе сохраняются и навсегда сохранятся на память потомству. Вот какой облак свидетелей превозносил и превозносит имя почившего, но его мудрость была «скромна». Все преклонялись пред его талантом, но сам он как будто не хотел и видеть его в себе. Все им гордились и только сам он собой не гордился ни мало. Ни всеобщее уважение и почет, ни высота общественного положения не в силах были смутить его истинно-христианскую скромность. Ни единым словом он не обмолвился о своих заслугах, никогда и ничем не дал кому-либо почувствовать своего превосходства. Одна лишь чарующая беспредельная кротость и ласка светила во всем его существе.

И не для избранных только, не для угодных и приятных ему эта ласка была уделом; нет, – его христианская мудрость не знала пристрастия; стоял он выше всяких личных счетов и

пререканий. С полным уважением относясь ко всякому чужому мнению, он повиновался лишь тому, что внушала ему его собственная совесть, но никакое разномыслие и разногласие не способно было заставить его уклониться от обычного, неизменного радушия ко всем и каждому. И согласный с ним во мнениях и несогласный, и высший и низший, и старый и юный одинаково спешили к нему за советом и руководством, и всем он готов был помочь, всех встречал с одинаковой обаятельной лаской. Не было и нет у нас другого такого дома, где всем бы дышалось так легко, где все бы сходились так мирно и дружно, как это постоянно бывало в радушном

–181–

доме дорогого Виктора Дмитриевича. Не случайно все мы привыкли проводить вечер нашего академического праздника именно в этом гостеприимном доме; в светлой личности его хозяина мы видели центр всех примиряющий, все связующий, объединяющий и ободряющий великой силой своей чистой, мирной, скромной и беспристрастной христианской мудрости, яже «свыше».

И вот, возлюбленные мои, осиротели мы! Пал ты, наш столп; угас ты, наш светильник; не светят больше твои чудные очи!

– Нет у меня таких слов, которыми можно было бы хотя в слабой мере изобразить твой высокий умственный и нравственный образ! Нет во всем мире таких цветов и венков, которые в состоянии были бы выразить переполняющие нас чувства! Да не в словах и не в венках тут дело! Пусть дела наши покажут, что семя чистой христианской мудрости, тобой посеянное, пало в нас не на каменистую почву! Пусть дела наши покажут, что добрый пример твоей жизни не всуе стоял пред нашим взором. Да будет тебе это лучшим монументом, и не уста только наши, а дела пусть неумолчно гласят тебе «вечную память»!

Речь, сказанная во время отпевания доцентом А.Д. Беляевым

При жизни своей ты, наш незабвенный руководитель и сорботник в ученой богословско-философской деятельности,

не любил похвал, не искал почестей и боязливо убегал от славы человеческой. Вспоминая тишину твоей жизни, внемля настоящему твоему гробовому молчанию, приличнее было бы почтить твои дарования и познания, добродетели и труды не красноречием, а самоуглубленным размышлением и благоговейным безмолвием молитвы. Но чувства уважения и любви к тебе, а еще и сознание тяжелой утраты, понесенной в твоей смерти нами, Академией и русской наукой, невольно вызывают слово. Ставши

–182–

обитателем иного, высшего мира, ты теперь еще меньше нуждаешься в прославлениях, чем сколько дорожил ими при жизни; но воздать тебе заслуженные тобой похвалы обязывает нас нравственный долг. Тебе твои добродетели и заслуги нужны для оправдания пред нелицеприятным судом Божиим, а нам речь о них полезна для нашего назидания.

Знаменитые древние философы, и в особенности славнейший из них Платон, идеал умственного и нравственного совершенства человека полагали в четырех философских добродетелях: мудрости, умеренности, справедливости и мужестве. Бывши в своих академических чтениях и в своих сочинениях превосходным истолкователем и строгим судьей философских учений, почивший наш наставник и собрат в своей жизни осуществил, по мере данных ему от Бога сил и способностей, философские добродетели. Бывши настоящим философом в своей долголетней ученой деятельности, он был истинным философом и в своей жизни, в добродетели.

Прежде всего он стяжал главную философскую добродетель – мудрость, этот чрезвычайно редкий и бесценный дар Божий и вместе плод неустанного бодрствования, духовного и телесного, самого человека. Мудрость есть господство разума, как высшей способности человека, над всеми прочими силами и способностями души и тела. Кто же другой в такой мере и с таким неослабным постоянством подчинял разуму свои мысли и желания, впечатления и настроения, отношения и действия, как не почивший наш наставник? С юношеских лет и до самой смерти ум его занимали возвышенные философские идеи. В

своих академических чтениях и в своих многочисленных и разнообразных по содержанию сочинениях он раскрывал учение о бытии, существе и свойствах Божиих, о происхождении и гармоническом устройстве мира, о происхождении и единстве человеческого рода, о промысле Божиим и о бессмертии души, о происхождении, сущности и разнообразных видах и формах религии, о философии и способах познания – умозрительном и опытном. Кроме положительного раскрытия философских и религиозных истин он дал истинно-философский разбор

–183–

атеизма, материализма, скептицизма, пантеизма, теизма, позитивизма и дарвинизма. Строгость и выдержанность плана, необычайная последовательность течения мыслей, твердость доказательств и логичность выводов, прозрачная ясность мысли, простота и изящество ее выражения – эти отличительные достоинства чтений и сочинений его сами собой говорят о возвышенности и силе его разума. Погружаясь в философские размышления, увлекаемый созерцанием высших истин и идей, разум его еще при жизни далеко возвышался над мелочными интересами будничной жизни, и душе его были чужды дразги и злоба дня. И эта философская возвышенность разума отображалась в его светлых взорах, в его серьезном лице и во всей его осанке невозмутимым спокойствием, каким-то созерцательным безмятежием и тишиной величия серьезной, самоуглублений мысли.

Философская мудрость рождает умеренность, а умеренность служит признаком мудрости. Так это и было в жизни почившего. Очень трудно соблюсти меру во всем и притом в течение целой жизни. Тем не менее не легко найти явное излишество в какой-либо склонности, привычке или желаниях покойного собрата нашего. Его умеренность обнаруживалась в патриархальной простоте образа жизни, в пище и питье, в равнодушии к отличиям и почестям, и вообще в отсутствии неумеренных желаний и несбыточных притязаний. Чуждый угрюмой суровости, он в то же время был свободен от увлечений. Не коснулось его уныние модного теперь пессимизма, не ослепил его ученый блеск дарвинизма, были

чужды ему ограниченность, низменность и формальная сухость позитивизма. Широкая распространенность этих учений на Западе и в России не увлекла его спокойного и рассудительного ума. Не надломила его бодрого характера, не удручала его цельной души бесплодная мировая скорбь; но он не относился равнодушно к горю и радостям, к заботам и потребностям окружающих. Это был ученый без педантизма, самоуглубленный мыслитель без нелюдимои замкнутости, философ и человек.

Мудрому не трудно быть справедливым, потому что царственная сила разума гармонически и в возвышенном

–184–

тоне настраивает все способности человека, как музыкант лиру; а философская справедливость именно и есть равновесие всех сил духа и тела, воздаяние каждой из них должного. Цельность природы и равномерность в развитии природных дарований были отличительными свойствами почившего. Прежде всего равновесие обнаруживалось в самих свойствах его ума. Бесспорно, главная сила его ума заключалась в способности анализа, критики. Но острота его анализа уравнивалась широтой его кругозора, ученым тактом, мягкостью чувства и бесстрашием христианского созерцания. От того его критика не раздражительна, не задирчива, а возвышенно-спокойна; от того его анализ никогда не был ни жестким, ни резким; это анализ не разъедающий и разрушающий, а созидаящий; его критика, ниспровергая ложные философские и естественнонаучные воззрения, всегда приводит к уяснению и утверждению положительной истины. Холод отвлеченного мышления не угасил его душевной теплоты. Его стихией был умственный труд; однако он не чуждался разделять беседу в кругу родных, друзей и знакомых. По вкусам, по характеру дарований и по служебному призванию он был кабинетным ученым; но, по мере сил, он не уклонялся и от практической общественной деятельности. Так, он состоял сначала Товарищем Председателя, а потом Председателем Братства Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам Московской Духовной Академии с самого основания этого Братства до смерти своей. Не было

заметного разлада ни между способностями его духа, ни между его словом и делом, между мыслью и жизнью. Жизнь была отражением его мысли, мысль – зеркалом его жизни. Особенно наглядно справедливость проявлялась в нем в самооценке и в оценке других людей. О своих дарованиях и добродетелях, о трудах и заслугах он был самого скромного мнения. Об умственных и нравственных достоинствах и недостатках других людей он отзывался с боязливой осторожностью и почти только по требованию служебного долга. В отзывах о диссертациях молодых ученых он всегда исполнял главное правило критики и ученой справедливости, что сначала и преимущественно

–185–

следует указывать достоинства сочинения, а потом недостатки; в указании и оценке достоинств сочинений он был великодушен и щедр, а в критике недостатков не придиричив, не притязателен, снисходителен; в его критике никогда не проскальзывало суетное желание обнаружить свое умственное превосходство. Недоброжелательство и зависть были совершенно чужды его доброму сердцу, в своих суждениях об ученых трудах он никогда не руководствовался своекорыстными и низменными видами. Впрочем, необычайная мягкость характера побуждала его ограничивать строгость справедливости великодушной снисходительностью и уступчивостью.

Мудрому свойственно быть мужественным. Мужество есть благоразумная твердость духа. Геройское мужество воина обнаруживается в сражении; благоразумное мужество мыслителя проявляется в твердости и стойкости убеждений, в смелом исповедании и безбоязненной защите истины, в дерзновенной борьбе против извращающих и попирающих истину; терпеливое мужество человека испытывается в болезнях, несчастьях, гонениях и других невзгодах жизни. Не бывши воином, усопший имел случаи проявить мужество мыслителя и человека. Как мыслитель, он и с академической кафедры, и в своих сочинениях, с неуклонной последовательностью раскрывал свои философские воззрения и, не боясь прослыть во мнении света человеком отсталым,

опровергал модные и общераспространенные, но не основательные философские и естественнонаучные гипотезы. Как человек, он проводил жизнь в достатке, мирно, окруженный любовью и почетом, без тяжких испытаний; но за то последний год его жизни обрушился на него тяжким бременем семейных несчастий. Беда одна не приходит: горе усилило издавна гнездившуюся в нем и проявлявшуюся и раньше грудную болезнь. Под давлением горя и болезни тень тихой грусти пала на его лицо: ведь он был человек и человек сердца. Движение сердца человека сокрыты от посторонних взоров и мы не можем знать их, и говорить о них. Но по крайней мере не срывался ропот с его уст; не покидали его детская кротость и тихость нрава, деликатность и благородство в обращении; по-прежнему
—186—

он спокойно, а иногда и оживленно беседовал с нами; по-прежнему, хотя и чрез силу, исполнял свои профессорские обязанности и продолжал готовить для печати свои сочинения. И во время этих-то, к сожалению далеко не оконченных трудов обработки и издания сочинений *внезапу найде на него страшный час той.*

Мудрость есть венец философских добродетелей. Но в христианстве она сама и все прочие добродетели увенчиваются высшими, так называемыми богословскими, добродетелями. *Теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь (1Кор.13:13).*

Христианская вера, как преданность Богу всех сил души, без колебания принимает (Евр.11:1) и бестрепетно исповедует (Пс.115:1; 2Кор.4:13; Евр.11:27) непостижимые Божественные истины, между тем как для естественной мудрости они кажутся безумием (1Кор.1:22–23); на самом же деле они – *Божия сила и Божия премудрость (1:24), а мудрость мира сего есть безумие пред Богом (3:19).* Христианская вера, как благодатная сила, творит чудеса (Мф.17:20; 21:22; Ин.14:12; Деян.3:16; Евр. 11 гл. и др.), чего естественная мудрость сделать не может. В мудром она совершает то малозаметное, но зато непрестанное чудо, что он ни во что вменяет свою собственную мудрость, покорно преклоняется пред неисповедимыми судьбами

промысла Божия (Быт. 22 гл.), смиренно исповедует немощность человеческой мудрости для постижения тайн Божественной премудрости (Исх. 3 и 4 гл.; Евр.11:23–29) и, вопреки своему закону – достигать истины испытанием, принимает непостижимые божественные догматы и обетования с детской доверчивостью (Быт.18:10–14; Рим.4:16–25). Мудрость могли приобретать и языческие философы, хотя действительно достигали ее только величайшие из них. Но смиренную мудрость может стяжать только философ-христианин. И наш незабвенный философ обладал христианским смиренномудрием в высокой степени.

Христианская любовь, совмещающая все совершенства (Кол.3:14), включает в себе и любовь к мудрости: она *сорадуется истине* (Кор.13:6). Но этого мало. Как *путь превосходнейший*, как большая из всех добро-

–187–

детелей (1Кор.12:31 и 1Кор.13:13), любовь, устремляя все существо человека к первоисточнику мудрости – Богу, возвышает и освящает мудрость, возводит ее на степень истинного Боговедения, на недостижимую для нелюбящих высоту жизненного общения человека с Богом. *Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь; и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1Ин.4:8–16). С другой стороны, направляя слова и дела мудрости на пользу людям, любовь оплодотворяет ее и ведет не к разрушению, а к созиданию общего блага. – Усопший поистине достиг высокого Богосозерцания и много послужил людям своим разумом, просветленным верой и согретым любовью.

И среди язычников бывали люди, столь мудрые или мужественные, что они без стона переносили жестокие муки, бесстрашно шли на встречу смерти и покидали жизнь с невозмутимым хладнокровием. Это люди, одаренные необыкновенной силой духа, очень редкие; это – герои. Но христианская надежда – это такая могущественная добродетель, что воодушевляемые ею, – будь они – даже слабые жены, – с светлым лицом и ясной улыбкой встречают ужас подступающей смерти. И мы с утешением видели, что лицо

нашего незабвенного наставника по смерти было так же спокойно и безмятежно, каким мы привыкли видеть его при жизни.

Да просияет же немерцающим светом во царствии небесном лицо новопреставленного раба Божия Виктора, сего *младенца на злое, совершеннолетнего по уму (1Кор.14:20), мужа совершенного в добродетели, пришедшего в меру полного возраста Христова (Ефес.4:13).*

Речь, сказанная во время отпевания студентом 3-го курса И. Громогласовым

В последний раз Московская академия видит в своих стенах своего славного профессора, в продолжение многих лет бывшего ее дорогим украшением, составлявшего гордость и славу ее. В последний раз ученики с прежней любовью, но и с горечью в сердце столпились

—188—

вокруг своего великого учителя, бывшего для них «апостолом правды и науки». Не тот он теперь, каким издавна знает его родная академия и круг его слушателей! Умолк неустанный глашатай истины, возвещавший ее и устно, и печатно всем жаждавшим ее. Недвижен лежит пред нами тот, кто много лет был мощным двигателем русской философской мысли. Отшел из жизни тот, кто и словом, и примером учил нас истинной жизни, кто возвещал нам истину бессмертия и кто более всех заслужил его своими великими научными подвигами. Непробудным сном спит тот, кто умел пробуждать в нас лучшие стремления и запросы нашего духа. Угас ясный светильник правды, светивший нам своим тихим и чистым светом и зажигающий искру Божью в сердцах наших. Оставил свою академию тот, кто не хотел оставить ее, не смотря на неоднократные призывы к иному, более блестящему поприщу деятельности... Чье сердце не переполнено скорбью о вознаградимой потере, понесенной нами? Какое слово достаточно, чтобы выразить всю тяжесть ее? «Отче мой, отче мой! Колесница израилева и конница!» — в скорби души своей восклицал некогда ученик великого пророка Божия, видя возносимого от земли учителя своего и думая, что вместе с ним

навсегда отнимается духовная крепость Израиля; на утешение в великой скорби своей скорбевший получил сугубую благодать, бывшую на учителе... Отче наш, мудрый руководитель наш, великий учитель наш! Не о сугубой силе мудрости и веры, пребывавшей в тебе, просим мы, ибо это было бы слишком много; но да пребудет дух твой всегда между нами! Оставленные тобой бессмертные труды твои да будут постоянным жизненным руководством и наставлением, светлым маяком, указывающим путь к тихой пристани, которой ты уже достиг. Да будет вечно памятен всем знавшим тебя чистый образ твой, – образ идеального человека и великого деятеля великой «науки наук»; да будет он всегда свято храним в сердцах учеников твоих, и да пребудешь ты всегда для нас примером и руководителем в жизни и в честном служении истине.

–189–

Речь, сказанная во время отпевания студентом 2-го курса Л. Соколовым

Братья товарищи!

Пред нами гроб, заключающий в себе бранные останки дорогого наставника нашего, оставившего этот мир печали, слез и никогда не удовлетворяемых исканий. Собрались мы сюда, чтобы отдать последнее целование нашему дорогому и приснопамятному почившему, чтобы христианским погребением проводить в загробную, вечную и бессмертную жизнь этого истинно-верующего христианина. Замерли вещавшие истинную мудрость уста его, онемел язык, источавший потоки духовной мудрости, закрылись глубокие, полные жизненного смысла глаза его.

Скорбь при виде смерти мужа мудрого и доблестного поборника истины весьма естественна. Благо человечества зиждется на этих великих духом людях. Муж совета и крепости, муж нравственной силы и устойчивости влагает в жизнь нравственную мощь, дает ей толчок по направлению к истинной цели жизни. Человеческое благо создается не столько словом и проповедью, сколько деятельным осуществлением истины в нашей жизни. Для блага человечества нужны люди дела, а не

одного только слова. Таким-то мужем совета, таким деятельным проводником в жизнь нравственных начал был среди нас наш приснопамятный почивший.

Для нас с вами, возлюбленные братья, смерть Виктора Дмитриевича есть чрезвычайно тяжелая утрата, потому что мы потеряли философа христианина, надежного руководителя наших мыслей. Он был нравственно-религиозным вождем нашим, спасшим, может быть, не одну юную душу от нравственных падений. Не только в своих философских воззрениях, но и в самой жизни своей, деятельным выражением и осуществлением своих убеждений, приснопамятный Вик. Дмитр. учил нас, наглядно показывая нам, что религиозные стремления в человеке столько же законны, как и научные. Мало того, своим примером он показал, что те и другие стремления со-

–190–

единены между собой тесно и неразрывно. Покойный завещал нам, что знание без веры невозможно, как растение без корня, что религия и наука родственны друг другу и должны быть в тесном взаимном союзе. Понятия: философ-христианин, на языке обьюродившей мудрости непримиримые, объединяются в великой личности нашего дорогого усопшего. Религия и наука – едино, неразрывное целое, вот основная идея философии незабвенного В. Д. Вера и знание, образованность и религиозность не должны существовать отдельно, а вместе в одном деятельном проведении в жизнь, должны объединяться в каждом значительном жизненном факте, вот какой вывод давала нам жизнь усопшего наставника нашего.

Возлюбленные братья! В те трудные минуты нашей жизни, когда может быть, ложный научный скептицизм будет подтачивать наши религиозные убеждения, в те моменты, когда тяжело будет жить на свете, когда душа наша будет объята смущением, когда темно будет нам в мире от действующего в нем зла, тогда дорогие товарищи, обратимся мысленно к светлой личности нашего незабвенного профессора и отца. В духовном нравственном образе великого и мудрого мужа будем находить опору для своей мятущейся мысли, у него научимся

согласовать веру и знание, в его личности будем почерпнуть живое молитвенное вдохновение. К его великому духу будем обращаться при постигающих нас жизненных скорбях и поучимся христианскому перенесению несчастий. Да будет же для нас всегда и везде примером этот великий и идеально редкий в наше время человек. Да будет он для нас примером честного исполнения долга и своего земного назначения, примером христианско-человечного отношения к людям и строго-смиренного отношения к самому себе.

Дорогой и незабвенный наставник, глубокочтимый всеми нами Виктор Дмитриевич! Почивай мирно, телом на месте последнего упокоения, а бессмертный великий дух твой да вселит Господь в горние обители свои, и да даст Он тебе упокоение от трудов твоих, полное удовлетворение твоих пытливых исканий истины в об-

–191–

щении с Ним, высочайшей и абсолютной истиной. Твои благодарные ученики сохраняют память о тебе на веки. Почивай мирно, Господь с тобою, великий муж!

Слово, сказанное во время отпевания студентом 2-го курса Ф. Преображенским перед Блаженными

Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят. (Мф.5:8).

Не в аудиторию, столько лет бывшую безмолвной свидетельницей тех уроков христианской мудрости, которые преподавал нам почивший философ, собрал он нас теперь; не с кафедры, которую столько лет украшал он, вещает он нам теперь свои жизненные заветы. Но христианство и храм Божий превращает в благолепную аудиторию, где раздается всегда проповедь глаголов života вечного и гроб христианина делает кафедрой, с которой предлагается для всех глубоко назидательная проповедь тайны жизни христианской и сама жизнь почившего представляется самым лучшим, самым поучительным уроком из всего сокровища его мудрости. Какие же уроки предлагаются почившим с этой траурной кафедры и какие заветы вещаются от его лица в этой божественной аудитории?

Поразмыслим и поучимся, ибо для нас, с тяжелой скорбью окружающих гроб нашего дорогого покойника, что может теперь быть утешительнее, как не воспоминание об его прекрасной жизни, в которой, в благородном сочетании нравственной красоты и величавого истинно-христианского духа, так прекрасно, так неподражаемо воплотился идеально-чистый образ истинного христианского философа!

Почивший наставник наш был истинным христианским философом. Это значит, что он не изучал только и не преподавал только философию с кафедры, – нет, это был философ и в жизни, человек с глубокими религиозными и философскими убеждениями соединявший привлекательное благородство истинного христианина и философа в жизни. Это значит, что он не работал только

–192–

в области чистой отвлеченной мысли, стремящейся разрешить весь мир в систему логических понятий и для немногих доступной, – нет, всю жизнь он трудился над созданием христианской теодицеи и уяснением тех высших вопросов, которые неотразимо представляются человеку на всех ступенях его развития и составляют ту почву, на которой соприкасаются религия и философия. Это был религиозный философ. Но этот религиозный элемент его философии не был уступкой той высшей духовной школе, которой он служил всю жизнь, – уступкой, которая в наше время падения ученых и литературных нравов почти не считается грехом. Нет, религиозный элемент был душой его философского мировоззрения, которой нельзя было отнять, не разрушив всего стройного здания его философской системы. Свет религиозной идеи положил на все, вышедшее из-под пера почившего, печать глубочайшей искренности и замечательной ясности, и потому его система столь далека от искусственного строя систем, построенных или на каком-либо логическом начале рационализма, или на безотчетно-смутном чувстве мистицизма. Религиозная идея была руководящим началом его философии. «Как растение без корня, так и знание без веры невозможно», – вот его философский девиз, так кстати начертанный его

слушателями на ленте возложенного ими венка. Руководимый религиозной идеей, почивший сумел создать цельное христианско-идеалистическое мировоззрение, в котором с удивительной глубиной мысли и архитектурной законченностью предлагается всем необычайно ясная, неотразимо действующая система христианского теизма. Здесь не время и не место излагать глубокорелигиозные и философские воззрения почившего, которые он с мужеством глубоко убежденного человека и с верой в всепобеждающую силу истины защищал в то время, когда общество религией было занято менее, чем чем-либо другим, и когда метафизика была почти бранным словом. Будущий историк оценит философское значение выработанной почившим системы, для нас же достаточно теперь напомнить одну существенную заслугу почившего. В наше время, когда так много говорят о вере и знании, и их взаимных отношениях и когда

–193–

схоластическое обособление этих двух элементов внесло много путаницы в общественное сознание, философские сочинения почившего представляют ясный ответ на этот запутанный вопрос. Когда, признавая силу нападений критики на так называемые доказательства бытия Божия, почивший соглашался с их слабой логической доказательностью, то это не значило, что бытие Божие он считал предметом только веры и исключал его из области знания, противопоставляя знанию веру; нет, соглашаясь с противниками в признании недостаточной силы в доказательствах бытия Божия, он начинает изучать логический процесс доказательства и с неотразимостью доказывает, что столь же недостаточно логически сильно доказывается и все другое в науке, что вообще степень доказательности истин религиозных и научных одинакова. Основные истины теизма по глубокому убеждению почившего могут быть столько же доказаны, как и всякая другая научная истина, и если они в действительности оказываются слабо обоснованными, то такова судьба и истин научных.

Но глубокий философ именно по глубине мысли, по целостности мирозерцания, по силе анализа, по величайшей

искренности и убежденности, – почивший был истинный философ и по тому духу благородной критики, каким проникнуты полемические отделы его сочинений, и по тому спокойно-смиренному изложению своей системы, в котором еще по мнению приснопамятного святителя Филарета не было ни тени самомнения и самодовольства многих иностранных философов. В почившем никогда не замечалось духа нетерпимости, этого совсем не философского качества многих философов и писателей, которые с задором поносят всех, несогласных с их воззрениями, намеренно ослабляют силу противопоставляемых им возражений и торжествуя легкую победу над извращенными ими воззрениями, предлагают за последнее слово человеческой мудрости свое воззрение, которое их гордостью и самомнением выдается за несомненную истину. О как далек, как неизмеримо далек был от этого не философского духа наш благородный наставник-философ! От его сочинений и лекций веет дух спокойного мудреца, с глубоким интересом выслушивающего возра-

–194–

жения противника, – отдающего все значение воззрениям, им неразделяемым, и спокойно, без всякого самомнения, самодовольства и полемического задора отмечающего в них то, с чем не может согласиться ни здоровая логика, ни внутренний опыт. Эта критика так спокойна, этот анализ так ровно последователен, эта полемика так благородна, что вполне чувствуется, что не интересы уязвленного себялюбия, желающего во что бы то ни стало отстоять свои воззрения, – что не наслаждение полемикой, которая сбрасывает мнимую одежду основательности с чужих воззрений, – что не эти недостойные философа побуждения руководили пером почившего, когда он выступал с критикой антифилософских и антирелигиозных направлений, а любовь к истине и глубокое убеждение, что благородный и спокойный спор есть один из путей приобретения философской истины. Высказывая свои воззрения, почивший был далек от того сознания непогрешимости, каким грешат многие почтенные мыслители. Скромно и с смирением христианина выставляя на суд

читателей глубоко продуманное им положение, он никогда не утверждал более, чем следовало, и там, где наличные доказательства не давали права на достоверное заключение, он прямо и откровенно обрисовывал положение вопроса. Это замечательная черта образа почившего, как ученого и писателя, высоко поднимающая его над многими современными писателями, для которых слабость доказательств еще не считается достаточной причиной, чтоб не высказывать с самомнением и самодовольством своих скороспелых утверждений.

Философ и христианин по духу и направлению своей критики, почивший наставник наш писал и говорил истинно-философским языком. Может быть никто из русских писателей не умел говорить так ясно и так просто о самых отвлеченных вопросах философской мысли. В этом отношении почивший неизмеримо высоко стоит над современными софистами, которым часто, может быть и бессознательно, слабость и темноту своих воззрений приходится прикрывать трескучей шумихой туманного стиля и слогом, в котором темнота слова и языка должна служить показателем мнимой глубины содер-

—195—

жания. Почивший умел писать и говорить так, что все излагаемое им целиком вносилось в ум читающего или слушающего, делалось достоянием мысли этого последнего. Ничего лишнего, никакого ненужного балласта не было в его сочинениях. Мысль сразу захватывала сущность вопроса и давала ясные определения, которые передавались читателю и слушателю не только с легкостью, но и с силой убеждения. Эта столь удивительная ясность и простота – лучшее свидетельство ясности его ума и воззрений – соединяются в сочинениях почившего с поразительной художественностью языка, которую справедливо оценила даже и светская критика и которая соединяет все частные воззрения в стройное гармоническое целое. Почивший не говорил языком известной специальной школы, что так затрудняет и запутывает понимание других философов, заставляя сперва долго изучать их специальную терминологию; он говорил языком души, понятным для всех и

потому так легко было усваивать его воззрения и процесс доказательства даже там, где почившему приходилось спускаться в глубины отвлеченной мысли и разбирать самые запутанные тонкости диалектики. Его доказательства основывались не на внешней логической сцепляемости понятий, не на софистических построениях гибкой и тонкой диалектики, а черпались из глубины души, из сокровищ внутреннего опыта, просветленного христианством, из ясного и глубоко развитого сознания. Отсюда неотразимость его доводов; чувствуется всегда, что именно так зарождается и развивается в уме известное понятие или положение, как излагалось у почившего, и даже тогда, когда дальнейший анализ заставлял не согласиться с частными его воззрениями, первое и неотразимое впечатление с трудом теряло силу и обаяние. Если по сочинениям многих приходится учиться, как не надо писать, то сочинения почившего представляют блестящий пример, как надо писать и излагать мысли, чтобы простота языка соединялась с его чистотой, а его безыскусственность с его художественностью и логической определенностью.

Все это, вместе взятое, дает объяснение тому влиянию, какое почивший имел на слушателей и делает вполне

–196–

понятной популярность его философских воззрений⁶³. Правда, ни недостаточно развитый вкус нашего общества к религиозно-метафизической философии, ни легкомысленное невнимание его к духовной науке и журналистике не благоприятствовали известности нашего почившего философа в нашем светском интеллигентном обществе. Но за то его влияние в среде духовного юношества не ограничивалось стенами родной Академии. Мы были учениками почившего раньше, чем сделались его непосредственными слушателями. Наше философское мышление воспитывалось на сочинениях почившего; в умы многих именно его многочисленные статьи забросили искру сознательной философской мысли еще в то время, когда они были семинаристами, и конечно они именно почившего должны считать крестным отцом своего духовного развития. А сколько учеников почившего, рассеянных по всей

России, которые считают за честь и счастье считаться его учениками и которые, преподавая философские науки, следуют духу и направлению своего незабвенного учителя! И это не только в прошлом и настоящем, но и в будущем, ибо составленный почившим учебник, к которому со вниманием и уважением отнеслась на этот раз и светская критика, еще долго и долго будет разливать свет его философских воззрений!

Обращаясь к почившему, как нравственной личности, невольно чувствуешь, сколько доброго и прекрасного уносит этот гроб! Это была душа, ясная как Божий день, чистая, благородная, кроткая и смиренная, участливая и любящая. При всем величии его духа, пред которым останавливаешься с благоговением, это была воплощенная простота, в которой и познается истинное величие, – простота незлобивая и изящная, привлекавшая и очаровывавшая своей нравственной красотой. Он жил любовью. Как любил он родную Академию! Ради нее он забывал интересы честолюбия и выгоды положения и лучше желал

–197–

до конца послужить ей, чем блистать на кафедрах университетов, куда его не один раз приглашали! Как любил он учащееся юношество, для которого являлся всегда любящим заступником! Когда случалась беда, куда обращался студент? К почившему, – и у него всегда было готово слово если не помощи, то утешения. Если можно было сделать что-либо, почивший всегда с охотой старался, чтобы вывести неудачника из беды. Если нельзя было, если не в его власти было облегчить чью-либо участь или исполнить какую-либо просьбу, то он по крайней мере не вселял ложных надежд, говорил откровенно и прямо, и всегда старался утешить просителя, делая это с замечательной задушевностью и теплотой. А его благородное, чарующее обращение со всеми, его ласковая улыбка, которой он неизменно встречал привходившего к нему студента... их никогда не забыть, и до самого гроба одним из лучших воспоминаний в жизни будет воспоминание о мудром и добром почившем старце... И, надо правду сказать, что студенты, все до единого, на пространстве стольких лет и стольких курсов, все

преклонялись пред почившим, любили и всегда боялись огорчить его каким-либо неуместным поступком. А что скажет об этом Виктор Дмитриевич? – говорили студенты, и шли к почившему спросить его мнения и совета. И если почивший, бывало скажет, что не следует делать этого или другого, то все соглашались. Мнение почившего для студентов было законом. Спокойный, участливый, незлобивый даже тогда, когда студент не стоил этого, почивший всех привлекал и очаровывал, и можно сказать, что многих, более близко знавших покойного, в тяжелые минуты окружающего гнета, когда в бессилии бороться с ним человек готов бывает войти в сделки с совестью, светлый образ почившего, возобновленный в сознании, многих удержит от соблазна греха, осветит колеблющуюся душу, вызовет в сознании те идеалы, которым почивший служил... и сделка с совестью не состоится.

Многое было и будет сказано в похвалу почившему и в наше назидание и утешение, ибо прежде чем расставаться с этим дорогим покойником, хочется наглядеться на его

–198–

благородные черты, которых и смерть не посмела обезобразить, хочется глубже напечатлеть в своей душе образ этого увы, в наше время редкого типа, хочется унести от этого гроба самые светлые и глубокие воспоминания об этой прекрасной жизни, унести и лелеять в сердце как заветную святыню и сокровище.... О почившем хочется сказать многое, но можно бояться, что не скажешь ничего или скажешь мало и не то, что следовало. Так величав, так богат умственными и нравственными качествами наш почивший старец! Так благородна, так прекрасна была его жизнь!

И вот не стало его, этого милого старца и как пусто, как уныло на душе! Светило и грело солнышко и вот померкло оно, – и тревожно спрашиваешь и теряешься в думах: кто же замерит его, этого мудрого, доброго и приветливого Виктора Дмитриевича?

Но, скорбя о почившем, не будем казаться неимущими христианского упования. Когда скорбь теснит сердце, будем искать утешение в молитве, там где его искал и находил и наш

почивший наставник. Помянем то неложное обетование Спасителя, что *чистии сердцем Бога узрят*. В этой чистоте сердца, облагодатствованного христианством, может быть лежит ключ к объяснению той ясности ума и воззрений, того нравственного благородства, каким полна была жизнь почившего. Но *чистии сердцем Бога узрят* и мы веруем, что эта прекрасная жизнь, так неожиданно пресекавшаяся, была создана для вечной жизни и блаженства, и что то лицезрение Бога, которое отразилось в сочинениях почившего, есть для него лишь ступень к полному и совершенному лицезрению Бога там, где присещает свет лица Божия, у самого Источника всякой истины.

Теперь же помолимся, – помолимся прежде всего о нашем почившем наставнике, ибо в этом он теперь более всего нуждается, – но помолимся и о том, чтобы не иссякал в нашей родной Академии этот благородный дух истинной христианской философии и философского творчества, дух самоотверженной любви к истине и науке, дух истинной простоты и истинного величия в жизни. Этому учит нас наш незабвенный старец-наставник из своего гроба и эти заветы оставляет он всем нам.

–199–

Во имя любви к почившему потщимся осуществить их. Аминь.

Речь, сказанная во время отпевания студентом 4-го курса И. Николиным

Дорогой и любезный наш наставник!

Позволь мне, меньшему из сих, сказать несколько слов на прощание с тобой. Не изображение твоего духовного образа, твоего внутреннего облика будет целью моей речи, – это сделают витии, искуснейшие меня в слове, не оценка твоей светлой и богато одаренной личности, – это дело истории. Задача моя скромнее – передать и живописать ряд тех впечатлений, которые западали нам в нашу душу от тебя, тех чувств, которые возбуждали в нас твои отношения к нам – твоим ученикам и почитателям. – Отрадны эти впечатления, с удовольствием и любовью остановится каждый из нас даже чрез длинный, длинный ряд лет на сложной нити чувств, связанных с

именем дорогого покойного. Какой теплотой, задушевностью и сердечностью веяло от них, и как прочно укоренились они в нашем сердце!.. Еще в семинариях было знакомо нам имя почившего. О нем мы чаще и преимущественно пред другими слышали от своих преподавателей. Всегда оно произносилось с чувством глубокого почтения. Образ покойного еще тогда окружался в нашей душе светлым ореолом. Имя его становилось близким не только устам нашим, но и сердцу. Так зарождались наши симпатии к почившему, западали первые семена глубокого уважения к нему...

Близились для нас последние дни семинарской жизни. Пробуждались мечты об Академии. Быстрой вереницей мелькали они в наших головах. Мысль о Московской академии почему-то связывалась с именем Виктора Дмитриевича. Расхватывались брошюры его, с горячностью и вниманием читались и перечитывались статьи его. Без знакомства с ними не решались ехать в М. академию. Они рассматривались, как один из тех талисманов,

—200—

пред которыми гостеприимно открываются двери академии. Живо помню то время, когда мы, не уверенные, смущенные, подъезжали впервые к Академии. Тревожно билось сердце. С трепетом, не преувеличу, если скажу с благоговением, вступали мы под кров Академии. Она казалась нам храмом, святилищем. С нами случилось так, что на пороге Академии нам встретился маститый патриарх ее – Викт. Дмитриевич⁶⁴. Да, именно впечатление «патриарха» он произвел на нас, при первой встрече с нами, своим высоким умным челом, типичными чертами лица, трогательной добротой, которая привлекала к нему и покоряла сердца. Какой ласковой простотой, радушной приветливостью, любезной предупредительностью дышал его прием! Одно из первых академических впечатлений было самое светлое и оно связано неразрывно с личностью нашего дорогого почившего...

Наша благословенная alma mater широко, радушно раскрыла пред нами свои объятия, приняла и нас в число питомцев своих. Хороши были эти первые чудные минуты

поступления в академию... едва ли подобные им когда-нибудь наступят для нас опять и ими мы много обязаны почившему. Его же лекции нам пришлось выслушать первыми. Неотразимо могучее впечатление произвел на нас лектор, теперь во гробе лежащий. Умилительную и высоко поучительную картину представляли лекции В.Д. Старец, убеленный сединами, ослабленный годами, трудом и болезнями, с удивительной стройностью и ясностью раскрывал пред нашим взором вопрос о вечных метафизических и религиозных началах всякого бытия и жизни. Он, казалось, читал в наших сердцах и отвечал на то, что волновало нас и требовало неотложного решения. Последние силы оставляли нашего славного лектора, немощи возраста в конец подрывали его здоровье. Казалось, вместе с тем должен был угасать и дух его, иссякать творчество его. Но наш доблестный профессор до конца жизни сохранил полную ясность ума, живость мысли и чувства. Неосвязаемы плоды воспитательного воздействия В.Д. на многочисленных слушателей его,

–201–

как не осязаема и сама нива, на которой он сеял – души его учеников. Но невольно тут вспоминается свидетельство ученика его и нашего учителя, обращенное им к самому В.Д., что «все мы – и наставники и студенты – воспитались на идеях В.Д.», т. е. усвоили их и прониклись ими. Да, чистый и светлый образ почившего и высокие идеи, проповедуемые им с профессорской кафедры, могли оказать только благотворное влияние на окружающих. Это мы и испытывали особенно сильно в первый год своего пребывания в Академии, когда почивший был поставлен не только нашим учителем, но и ближайшим воспитателем. Не властную руку начальника чувствовали мы над собой, а видели в нем заботливого покровителя и доброго нашего оберегателя.

Тесные связи, устанавливавшиеся между новыми студентами и покойным, с течением времени еще более закреплялись. Все традиции нашей родной академии связывались в нашем сознании с почившим. Он был в нашем представлении носителем их. Чем более сживались мы с

Академией, усваивали ее дух и направление, ее высокие традиции, тем с большей любовью останавливался наш взор на дорогом нашему сердцу почившем, с тем большей тревогой мы следили за постепенно угасавшей в нем жизнью. И она угасла и угасла неожиданно для всех, мгновенно, не смотря на всю, казалось, подготовку к такому концу. Эта смерть – тяжелый удар для Академии; грустным эхом отзовется он в сердцах всех, искренно любящих академию и преданных ей. Вместе со смертью В. Дм. закрывается одна из блестящих страниц академической истории, уходит в область воспоминаний одна из тех высоких личностей нашей alma mater, которые составляют «душу живу» академии, наполняют ее своим великим неумирающим духом.

Студенческая любовь с тем большей силой сосредоточивалась на незабвенном В. Дм., что он сам горячо любил академию, любил ее студентов, «своих» студентов. Они делались для него своими, он был наш, а мы – его. К кому мы чаще всех обращались с своими нуждами и печалью, и у кого мы скорее всего находили не только сочувствие, но и деятельное утешение? Многим и

–202–

многим памятен небольшой кабинет, добрая, мягкая улыбка, – увы, теперь неподвижного холодного лица, – располагающая к откровенности. Не мало тайн, тяготевших на совести студентов, раскрыто в этой маленькой комнате и, быть может, нигде не была так искренна исповедь, как под ласкающим взглядом дорогого покойного. И ни звука осуждения, ни слова бездушной морали не слышал студент из уст почившего мудреца. Он умел врачевать язвы иным лучшим способом – деятельной помощью. Сколько нужно было терпения, какой богатый запас снисхождения, любви к студентам, чтобы выслушивать и выполнять нужды и запросы их, которые предъявлялись подчас с всем эгоизмом юношеской требовательности. Прости же, любезный наш попечитель, те неприятности, которые мы по юношеской ветрености, а иной раз и строптивости, причиняли тебе...

А как велики, симпатичны и неоцененны для нас и все для нас, труды и заботы его в качестве председателя братства! И это благодетельное и гуманнейшее учреждение связано с именем умершего. Тут обнаружилось воочию высшие проявления духа, жившего в новопреставленном профессоре. Неужели мы, друзья, заплатим любившему нас почившему за эти труды его и заботы скорым забвением, неужели допустим светлому образу его изгладиться из нашего сердца? О, нет, нет. Да напечатлеется образ его, милый, дорогой, прекрасный, симпатичный, ласковый, благородный образ, который мы видим теперь в последний раз, в нашем сердце неизгладимыми чертами, да сияет он там мягким согревающим светом!..

О, возлюбленный и дорогой наш наставник, прости меня, что я так много даю места моему слабому слову! Прими его, как последнюю дань любви и благоговения, которыми сопровождают тебя в вечный покой мои сотоварищи. Ты заслужил этот покой, посвятив все свои силы – физические и нравственные – на служение нашей общей матери, ее многочисленным питомцам. Твердо веруем, что спокоен будет твой сон, ибо ты оказался верным делателем вверенного тебе таланта. Спокоен будет твой сон, ибо ты свято исполнил свой долг и самоотверженно трудился на пользу и славу св. церкви и –203–

родной академии. Да упокоит же Господь Бог тебя, наш незабвенный и любимый профессор, в месте светле, в месте злачне, отнюдуже отбеже всякая болезнь и печаль, которые ты так обильно понес здесь во время твоего духовного делания. Память о тебе, как носителя традиций и духа академии, будет долго и долго жить в сердцах признательных и благодарных тебе учеников и передаваться между студентами из поколения в поколение. И не раз еще твой высокий нравственный образ, твой великий дух возбудит в сердцах их святой энтузиазм ко всему доброму и прекрасному. Ты сам при жизни своей видел, как в Академии живуча память тех, кто был выразителем ее духа, с каким благоговением произносятся эти имена и как сильно и благотворно влияют они на подъем самосознания и

благородных стремлений духа студентов. Поклон тебе от лица Академии и вечная память...

Речь, сказанная по окончании отпевания доцентом И.И. Соколовым

Незабвенный учитель и друг!

Мы собрались, чтобы отдать тебе наш последний земной долг, – долг печали и слез, и проститься с тобой навсегда. В эту бесконечно-грустную минуту мы стоим пред тобой и пред вечностью, в которую ты удалился из нашего мира, и в нашей душе умолкает все, кроме чувства безысходной, гнетущей скорби. В эту минуту трудно найти слова, чтобы достойным образом оценить твою деятельность и твою благородную личность. Пусть же лучше и достойнее оценит тебя история, которой ты отныне принадлежишь, а мои слова, – пусть будут они только слабым выражением моей и нашей общей печали, таким же выражением, как наши слезы...

Ты принадлежал к тем немногим, редким людям, смерть которых есть не только личная потеря немногих отдельных людей, а общественная и общечеловеческая потеря. Не только мы, твои друзья, твои ученики, твои родственники, оплакиваем тебя в эту минуту: вместе с нами оплакивает тебя твоя академия, которой ты отдал

–204–

свои лучшие силы; вместе с нами тебя оплакивает русская наука, которой ты с такой честью служил; вместе с нами тебя оплакивает говорящее нашими устами человечество, которого ты был благороднейшим представителем.

Почти 40 лет ты служил своей академии и в течение этих многих лет ты был одним из главнейших руководителей ее жизни. С твоей деятельностью в той или другой мере связано почти все важнейшее и лучшее, что академия пережила в эти годы, и историк поставит твое имя наряду с именами Голубинского и Горского, дух которых до сих пор живет среди нас. Почти 40 поколений воспитал ты в духе твоего философско-христианского мирозерцания и эти поколения не забудут ни твоих идей, ни твоей личности. Те семена, которые ты сеял, возрастут и принесут обильную жатву, а твое имя

навсегда останется одним из самых крупных имен в истории русской философии.

Достойный преемник знаменитого Голубинского, ты занял философскую кафедру в то тяжелое время, когда начинался известный исторический перелом в русской жизни. Рушилась старая, дореформенная Россия и на ее развалинах создавался новый строй жизни, новое общество, новые мирозозерцания. Много великого сделано было в эту эпоху во имя человечества, братства и справедливости, и потомство никогда не забудет этого времени русского возрождения. Но и много грехов омрачает эту эпоху, потому что это было не только время реформ, но и время грустных и часто позорных увлечений. Начавшееся общественное движение было подобно реке, прорвавшей долго сдерживавшую ее плотину: разлившись, она вынесла на поверхность много муты и грязи, – умственной муты и нравственной грязи. Бедное русское общество было как бы в чадугу: вместе с старыми неправдами выбрасывались за борт все лучшие верования и идеалы прошлого; попиралось искусство, попиралась философия, попиралась религия. Религия рассматривалась как собрание сказок, в которую наука уже не позволяет более верить; метафизическая философия считалась шарлатанством, а занимающиеся ею обманщиками и туеядцами; искусство объявлялось празд-

–205–

ной забавой, которая более не нужна практическому веку. На место всего этого была поставлена «наука», под которой разумелись плохо понятые и дурно усвоенные крохи с научного стола Запада, «позитивная философия» Конта, да книга Бюхнера «Сила и материя». И вот, согласно с этой «наукой», идея Бога была объявлена отжившим свой век суеверием; мир рассматривался как механический, чуждый разума и цели круговорот явлений, а человек как снабженный двумя руками и ногами автомат, случайно возникающий из лона природы и бесследно в ней исчезающий. Материализм и позитивизм разлились широкой волной и овладели умами легкомысленного общества. Представителями старых традиций оставались почти одни славянофилы, соединявшие с искренней преданностью

религии и с мечтой о национальной русской философии романическое преклонение пред допетровской Русью и сентиментальную идеализацию всеславянского братства. Вот в это-то время ты вступил на философское поприще. Ты не примкнул к славянофилам, которые хотели видеть в тебе свою опору, и не был увлечен волной материализма. Ты поднял знамя старых, вечных, общечеловеческих идеалов и с силой убеждения и таланта выступил в их защиту. Ты был убежден, что то, во что искони верила лучшая часть человечества, не может быть ни иллюзией, ни заблуждением; ты был убежден, что вера есть знание, непосредственное знание сверхчувственной действительности; ты был убежден, что те ответы, которые дало христианство на мировые вопросы, суть истина, открытая самим Богом, пришедшим в мир на помощь страждущему и заблуждающемуся человечеству. И в то же время ты верил в силу человеческого разума: ты верил, что этот разум, следуя своими собственными путями, может и должен придти к тем же самым результатам, к которым ведет нас религия. И ты на самом деле доказал, что это так, что это не может и не должно быть иначе. Ты доказал, что идея личного Бога есть такая же неопровержимая истина для мыслящего разума, как и для верующего сердца. Ты доказал, что мир не есть механический продукт случайности, а стройный космос, созданный разумной всемогущей Волей и ведомый этою

–206–

Волей к вечным разумным целям, которые отражаются в нем и в малом и в великом. Ты доказал, что человек не есть бездушный автомат, а разумная и свободная личность, предназначенная к бессмертию в том трансцендентном мире действительности, который существует за этим миром явлений. Развивая и защищая это идеальное теистическое миросозерцание в кругу своих учеников и в своих сочинениях, ты не вступал в личную борьбу с неистовствовавшими в то время представителями материалистического отрицания. Ты не был и не хотел быть человеком такой личной борьбы. Как истинный мыслитель, ты знал, что такая борьба всегда сводится к полемике оскорбленных самолюбий, которая не устраняет, а

только обостряет разногласие мнений. Как тонко чувствующий человек, ты понимал, что выносить свои святые убеждения на площадь и биться за них с людским недомыслием значит оскорблять их. Как истинный идеалист, ты верил, что истина в конце концов сама восторжествует над заблуждением. И ты не ошибался, веря в это. Уже проходит тот умственный сумбур, который так долго господствовал в умах русского общества; уже быть может недалеко то будущее, когда у нас восторжествуют твои философские идеалы. Но ты не дожил до этого времени...

Два дня тому назад я говорил о тебе, незабвенный философ-христианин, моим и твоим слушателям, которые так глубоко тебя уважали. Я им сказал, что ты занимал в нашей русской философии то же место, какое Поль Жане занимает в французской. И действительно, трудно найти на Западе мыслителя, более близкого тебе по значению и более родственного по духу, чем Жане. Оба – представители старых философских традиций, вы сходны и по своим философским идеалам, и по своему литературному таланту. У обоих вас мы видим то же благородное стремление примирить человеческую мысль с лучшими человеческими верованиями; у обоих вас мы находим тот же тонкий критицизм, ту же ясность и самостоятельность мысли, ту же необыкновенную логическую правильность изложения и тот же блестящий философский стиль. Итак,

–207–

если сравнение может что-нибудь прибавить к твоей характеристике, ты был Поль Жане русской философии.

Спокойный и осторожный мыслитель, ты не хотел увлекать своих читателей и слушателей ни смелыми философскими построениями, ни блестящими парадоксами, ни эффектами остроумия. Но ты умел будить их мысль, очаровывать своей ясностью и подчинять своей спокойной логикой, – такой же спокойной, как был ты сам. Глубокое религиозное чувство, которым ты был проникнут, налагало идеальный отпечаток на все, что ты писал, и этом религиозный отпечаток не омрачался никакой фальшью, никаким нравственным диссонансом. Потому что религиозное чувство у тебя не было подделкой и

лицемерием, а было истинным и основным мотивом твоей душевной жизни. Оно сообщало твоим словам и мыслям ту неопровержимую *моральную* правду, которую создает только искреннее чувство и глубокое убеждение.

Ты оставил нам в наследство богатый литературный дар: в течение своей долгой научной жизни ты написал более 30 философских работ, рассеянных в разных журналах. По своей необыкновенной скромности ты не издавал эти работы отдельно. Пусть же будет наш долг сделать то, чего ты сам не сделал: пусть будет наш долг издать полное собрание твоих сочинений и позаботиться об их широком распространении. Твои идеи не должны лежать в старых и труднодоступных журнальных книжках; твоими идеями и трудами ты «памятник себе создал нерукотворный», и мы не можем создать тебе лучшего памятника, как собрав и вновь издав твои труды.

Ты оказывал неотразимое, чарующее влияние на всех, кто приходил в соприкосновение с тобой. В чем заключалась тайна этого влияния? Сказывалась ли в этом только сила твоего разума и впечатление твоих заслуг? Нет, в тебе было еще нечто высшее, чем человеческий разум, и нечто большее, чем все научные заслуги: ты был одной из тех прекрасных и благородных личностей, которые изредка украшают собой наш грязный белый свет. Есть личности, одно существование которых является счастьем для окружающих. При встрече с та-

–208–

кими личностями мы забываем ту нравственную грязь, которая так часто возмущает нас в безотрадной действительности и примиряемся с человечеством; при встрече с ними мы сами делаемся лучше и благороднее. Такие личности согревают нас лучами своей душевной чистоты и заставляют любить мир и людей. К таким-то редким личностям принадлежал ты, дорогой, милый друг всех, кого ты знал. Я встречал немало людей – и дурных, и хороших, и очень хороших; но я никогда не встречал такого почти идеального воплощения добра, каким ты казался, и – не надеюсь более встретить. Нужно было сколько-нибудь знать тебя, чтобы видеть, как чиста была твоя бесхитростная, незлобивая душа, как был

отзывчив на все прекрасное и благородное твой ум, какое проникнутое любовью ко всему доброму сердце билось в твоей груди. Я никогда не забуду тех, к сожалению редких минут, которые мне приходилось проводить в обществе твоём и твоей незабвенной супруги; я никогда не забуду твоих речей о серьёзных и простых вещах, твоей милой, добродушной шутки, изредка разнообразившей разговор, ваших общих воспоминаний о старых делах и людях. Как много душевной чистоты светило в эти минуты в ваших ясных глазах! Как много любви и снисхождения к людям было в каждом вашем слове! Выдающийся мыслитель, знаменитый, заслуженный и чиновный человек, ты был прост и скромен как дитя. Два раза приглашали тебя в университеты и ты не пошел на открывавшееся тебе поприще широкой, шумной известности: ты предпочел остаться в своей скромной деревенской академии. Люди всех общественных ступеней имели с тобой дело и ты был со всеми одинаково прост, мил и добр; ни малейшим намеком ты не давал понять того расстояния, которое их по обычным понятиям от тебя отделяло. Скромность твоего мнения о себе самом была просто трогательна. Ты не принадлежал к тем людям, которые под старость делают фанатиками своих взглядов и черствеют сердцем: ты до старости сохранил юношеское сердце и беспристрастный, благородный, на все отзывчивый ум. И все, кто знал тебя, невольно преклонялись пред твоей прекрасной лич-

—209—

ностью. Редко кто-нибудь имел счастье пользоваться таким полным и всеобщим уважением, каким ты пользовался, и еще реже кто-нибудь так истинно заслужил это всеобщее уважение, как ты.

Есть что-то невыразимо трагическое в смерти такого человека, как ты, незабвенный Виктор Дмитриевич. Плакая тебя, приходится оплакивать не только смерть отдельной человеческой единицы, мыслившей и действовавшей: приходится оплакивать гибель добра, которое в тебе воплощалось, гибель идеалов, которым служила твоя личная жизнь и которые для нас так высоки и дороги, — гибель конечно

для нас, а не для вечности, которой принадлежит теперь твой бессмертный дух. Стоя у твоего гроба, невольно спрашиваешь: зачем же мы живем, если умер этот несравненный человек? Но есть в твоей смерти, – даже в самой твоей смерти, – и нечто примиряющее. Оплакивая смерть такого человека, как ты, мы невольно благодарим Провидение за то, что ты жил и мог жить на земле, – жил для того, чтобы делать нас лучше, – и в благодарном сознании этого почерпаем убеждение, что стоит жить в этом мире, где могут встречаться такие люди...

Да будет твоя память так же бессмертна здесь на земле, как твой дух бессмертен на небе. Ты был выдающийся русский мыслитель и великий человек: такие люди живут не затем, чтобы умирать. Мы, твои ученики, тебе земно кланяемся.

Речь, сказанная по внесении усопшего в кладбищенскую церковь студентом 4-го курса П. Борисовским

Скоро совсем сокроешься ты от нас, дорогой наставник! Последний раз мы смотрим на священный прах твой. Не станет тебя, незабвенного Виктора Дмитриевича! Кому из нас, твоих учеников и почитателей, не было дорого это имя?.. В тебе мы погребам того, кто был славой и красой нашей академии. Твое имя прославлялось и было едва ли не у всех на устах в духовно-учебном мире. Кто знал и любил дорогую нашу академию,

–210–

тот знал – любил и тебя, уважаемого наставника. Как-то даже трудно помириться с мыслью, что уже не стало тебя среди нас. И не мы одни ее питомцы и твои почитатели, будем скорбеть о твоей смерти: будут скорбеть и все те, кому дороги интересы духовной науки и веры.

Ты был глубочайший и редкий философско-богословский ум. Ты был неутомимый искатель, искренний друг и самоотверженный служитель истины. Ты остался таковым до конца своей жизни, и сама смерть застала тебя среди этих тяжелых забот, которые ты, не щадя сил, нес на себе ради служения истине и духовному просвещению. До последних дней ты, неутомимый труженик науки, не покладал своих рук. Но ангел смерти незаметно коснулся тебя и как бы молвил:

«довольно, любитель истины и труда! Ты много поработал: успокойся же теперь и усни мирно вечным сном. Твоя жизненная задача исполнена.

Твоя философская речь отличалась жизненной простотой и непосредственной очевидностью. В ней каждый усматривал как бы отголосок лучших задатков своей собственной души, выражение ее высших идеальных стремлений. Ты, великий философ, проникал в сокровенные тайники человеческой души и выносил оттуда и показывал всем драгоценные перлы ее неисчерпаемого сокровища. Потому-то ты говорил не только языком строго логического рассудка, но и языком живого и чувствующего сердца.

Средоточие и душу твоих научно-философских и жизненных трудов составляет религиозно-христианская идея. Ты был великий философ, но вместе и глубоко верующий христианин, посвятивший всего себя, всю свою жизнь для служения этой идее, принесший ей в жертву всю силу своего таланта. Среди широкого разлива враждебных вере направлений мысли и знания, когда многие наши соотечественники открыто восставали против основных христианских воззрений, твой ум всецело сохранил воспринятые в детстве религиозно-христианские понятия. Ты изучал ложные направления, но никогда не разделял их. Ты твердо верил в религиозно-христианскую истину, и не хотел ничего уступить из нее ради идей своего времени. Ты верил, что не смотря на все ухищрения лжеименного

–211–

человеческого знания, истина останется навсегда непобедимой. Ты верил, что свет ее, откуда к нему не зайди, всегда будет гореть ярким и светлым пламенем и никогда не потухнет. Свет и во тьме светит, и тьма не объемлет его (Ин.1:5). Ты, великий философ, не только твердо верил в христианскую истину, но старался вместе и защитить ее от нападений неверия и ложного знания, и утвердить на прочной почве здравых понятий и выводов точной науки. Ты сам некогда писал, что превратные, отрывочные, с ветра схваченные религиозные мнения настолько могут быть опаснее для религиозной жизни,

насколько легкомысленное увлечение, основанное на одном доверии к авторитету, без собственной проверки, вреднее строго продуманного⁶⁵, пережитого мыслью, хотя и одностороннего убеждения.

Глубокое философское развитие и искренность христианских убеждений создали в тебе и возвышенный нравственный характер. Кротость, доступность, отсутствие всякого превозношения и горделивого сознания собственных заслуг и преимуществ, – таковы были качества, которые всегда украшали твою личность. Кто из нас, учеников твоих, не пользовался плодами твоей любви и снисходительности? Среди разных тяжелых невзгод мы всегда находили в тебе своего неизменного покровителя, ходатая и заступника.

И вот ты, краса академии, неутомимый труженик науки, великая общественная сила, любимый наш наставник и покровитель – ты сходишь теперь в могилу... Что делать нам? Пролить слезы и скорбеть? Теперь нужны тебе от нас не слезы и соболезнования, а пламенная молитва, дабы милосердый Господь упокоил душу твою, «идеже вси праведнии пребывают». И мы всегда будем горячо молить Всевышнего Владыку о твоём вечном упокоении.

«Буди верен до смерти, и дам ти венец живота», сказал И. Христос. И мы будем утешаться в настоящей скорби надеждой, что Человеколюбивый Господь поселит и тебя в обители праведных, ибо и ты до смерти остался верен своему высокому призванию, свято и ревностно исполнил свой жизненный долг, не скрыл своего

–212–

таланта, до конца жизни соблюл веру Христову в сердце своем и служил ей. Твое имя неизгладимыми буквами начертано будет в летописи нашей дорогой академии. Оно приобщится к числу тех достославных имен, которые так дороги и незабвенны для ее питомцев.

Прими теперь от нас этот последний привет и прости, незабвенный наш наставник и покровитель! Прости, прости!...

Речь, сказанная по внесении усопшего в кладбищенскую церковь студентом 2-го курса В. Мещерским

Дорогой наш наставник!

Так недавно, всего тому неделю назад, мы видели тебя в стенах родной и глубоко любимой тобой Академии. Идя в этот день на последнюю лекцию, ты был такой тихий, спокойный, с ясным взором, как и всегда. Ты не знал, что это последний день твоего пребывания в стенах Академии, что это последняя из тех твоих дорогих лекций, которые ты читал юношам в течение целых 40 лет. Еще так недавно мы видели тебя в своем св. храме, который ты так любил посещать. Кто думал, что нам скоро придется говорить надгробное по тебе слово и последнее «прости»? Посмотри, какая горячая любовь к тебе и горькая скорбь начертаны на каждом лице из этой родной семьи. Посмотри, как эта семья сделала все для тебя: она, как сердобольная мать с самой минуты твоей смерти не оставляла тебя, она горячо молилась о тебе, она пролиwała по тебе обильные слезы, она не давала никому из чужих оказать тебе последние услуги: читала над тобой священные псалмы, несла тебя в наш св. храм, украсила тебя дорогими венками. Посмотри, в каком горе эта семья! Увы, мы уже никогда, никогда не услышим от тебя ни единого звука! Отошел от нас проповедник истины, муж правды и любвеобильный наш отец. Он теперь уже не с нами учениками, а с великими наставниками своими, приснопамятными Горским и Голубинским. Свершил он

–213–

свое течение и вот теперь совсем скроются от наших очей и бранные останки его. Останки скроются: но сам он никогда не сокроется ни от нас, ни от тех, что будут после нас. Он всегда живым останется в нашем сердце; всегда живым он останется для нас и для других в том наследии, которое он оставил на земле. Его печатными трудами, духом его трудов, будут многие поддерживать свою духовную жизнь, а быть может многие и оживут. Прости, но в нас живи!

На могиле В.Д. Кудрявцева

Жестокая смерть беспощадной рукой
Жизнь косит на лево и право, –
Взмахнула... свершился удар роковой,
И нет у нас больше тебя, дорогой,

Тебя, наша гордость и слава!
В холодном гробу одинок ты лежишь,
Не видишь печали и муки;
Взываем к тебе, – но ты нем, ты молчишь,
Не слышишь рыданий и слезы не зришь
Родных и питомцев науки.
Нежданно угас ты... Утрата горька!
При звуках надгробного пения
Тяжелая сердце сжимает тоска!
Ужасна потеря, печаль велика!
Но все же и есть утешенье:
Нет, мы не вполне, расставаясь с тобой,
Остались здесь сиротами:
Лишь прах твой – наследие тьмы гробовой,
Но светлой и чистой жив ты душой,
Жив в памяти вечной меж нами.
И нам ли забыть, если в жизни твоей
Явил ты нам столько благого?!
Ты жил, озаряя нас светом идей,
Ты жил, поучая нас жизнью своей
И силой горячего слова...
И вот ты замолк и посыпан землей
В могиле сырой и холодной:
–214–
Но образ твой, вечной сияя красой,
Средь тьмы заблуждений в юдоли земной
Нам будет звездой путеводной.
Н. Успенский

В скорбные дни Академии получены были выражения скорби в телеграммах: из Чернигова от Епископа Сергия, из семинарий Рязанской, Орловской, Тульской, Тамбовской, Вологодской, из Задонского училища, от профессора Харьковского Университета М.А. Остроумова, из Астрахани от преподавателей семинарии и училища, от студентов Киевской Академии; в письмах: от Почетного Блюстителя Н.М. Федюкина, от профессора Казанской Академии А.Ф. Гусева, от доцента Московской Академии (из Берлина) А. И. Введенского, от двоих

воспитанников XLVI курса С. Соколова и Ф. Делекторского, из Казани от А. Рождествина.

Соколов П.П. Краткие сведения о жизни и трудах Виктора Дмитриевича Кудрявцева // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 1. С. 215–232 (2-я пагин.).

–215–

3-го декабря минувшего года скончался от инфлюэнцы, осложнившейся воспалением легких, заслуженный ординарный профессор Московской духовной Академии по кафедре философии, доктор богословия, действительный статский советник Виктор статский Кудрявцев-Платонов. В его лице Академия потеряла одного из славных своих представителей, а русская философия одного из выдающихся своих деятелей. Влиятельный член академической коллегии, талантливый профессор и плодовитый писатель, Виктор статский оставил по себе глубокие следы и в жизни Академии, и в истории нашего просвещения, и в нашей ученой литературе. Его многочисленные ученики и последователи действуют и на кафедрах духовных семинарий, и на кафедрах академий. Его сочинения, печатавшиеся в разное время в разных духовных журналах, могли бы составить несколько томов, если бы были собраны вместе. В нашей русской философии он был одним из главнейших представителей теистической школы и занимал приблизительно такое же место, какое занимают на Западе Ульрици, Поль Жанэ, или Секретан. Если при всем том его имя было мало известно за пределами духовной среды и специалистов, то такова уж судьба всех русских деятелей, не умеющих подлаживаться к увлечениям времени и не желающих выставлять себя на показ. Считаю долгом сообщить сведения о его жизни и деятельности, насколько это можно сделать в тесных рамках некролога⁶⁶.

–216–

Сын полкового протоиерея, В.Д. Кудрявцев родился 9-го октября 1828 года. Получив первоначальное образование в свенцянском уездном училище для дворян и в варшавском духовном училище, он потом воспитывался в волынской, моголевской и черниговской семинариях. Переходить из одного

учебного заведения в другое его заставляли условия службы отца, который должен был часто переезжать с места на место. В 1848 году Виктор Дмитриевич поступил в Московскую духовную Академию. Это было время, когда в Академии ещё преподавали славные представители ее старины, философ Ф.А. Голубинский и математик, И.С. Делицин, когда уже была в полном расцвете научная деятельность универсального ученого богослова А. В. Горского и известного эстетика Е.В. Амфитеатрова, когда выступали на ученое поприще другие талантливые люди нового поколения, получившее впоследствии известность. Кроме Голубинского, который читал метафизику и историю древней философии, философские науки преподавались тогда И.М. Богословским-Платоновым, читавшим логику и историю средневековой и новой философии, и Д.Г. Левицким, читавшим психологию и нравственную философию; о том и другом из них покойный сохранить воспоминание как о талантливых преподавателях. Без сомнения, здесь, в Академии, сложились первые основы мирозерцания Виктора Дмитриевича и образовались его философские склонности. Его теистическое направления было воспитано теми началами, которые и тогда господствовали в академической философии. В его уважении к Канту и Якоби и в его понимании этих мыслителей, вероятно, отражается в некоторой степени влияние прот. Ф.А. Голубинского, который очень высоко

–217–

ценил их. Известные симпатии к немецкому идеализму, которую питал покойный, нисколько не разделяя воззрений этой школы, является отголоском философских интересов того времени и, может быть, тех впечатлений, которые он вы носил из аудитории Е.В. Амфитеатрова, читавшего эстетику в духе Гегеля. Уже на студенческой скамье Виктор Дмитриевич обращал на себя всеобщее внимание и подавал блестящие надежды: и его товарищи, и его профессора видели в нем будущего выдающегося деятеля науки. Окончив Академию в 1852 году первым магистром XVIII-го выпуска, Виктор Дмитриевич был оставлен бакалавром (доцентом) библейской истории и греческого языка. Но ему недолго пришлось быть на

богословской кафедре: в 1854 году умер (О.А. Голубинский и завещал ему свою кафедру метафизики и истории древней философии. С этого времени началось его быстрое служебное возвышение и его широкая академическая деятельность. Уже в 1857 году он был сделан экстраординарным, а через год ординарным профессором и членом конференции. Около того же времени он стал преподавать, кроме метафизики и истории древней философии, новые языки – немецкий (1856–1858 г.) и французский (1860–1870). Вместе с тем развивалась его литературная деятельность и росла его известность. Его магистерское сочинение „О единстве рода человеческого“, печатавшееся в академическом журнале в 1852–1854 годах, и его другие работы, появлявшиеся в течение последующих лет в духовных журналах, в свое время обратили на себя большое внимание и быстро создали его ученую репутацию. В начале 60-х годов учреждались философские кафедры в русских университетах, и министерство искало людей для замещения этих кафедр. В числе других получил приглашение и Виктор Дмитриевич, сначала в 1860 году в Московский университет на кафедру, которую вскоре занял Юркевич, затем в 1861 г. в Петербургский на кафедру, которую впоследствии занимал Владиславлев. Оба эти предложения были отклонены покойным отчасти по его собственному желанию, отчасти по желанию митрополита Филарета, который высоко его ценил и хотел сохранить для своей Академии. (См. письмо М. Филарета к министру

–218–

нар. просвещения графу Путятину, писанное по поводу последнего приглашения. *Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам*, изд. под редакцией Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского, т. уч. I стр. 126–127). В это же время Виктор Дмитриевич был удостоен высокой и редкой чести: в 1861 году он был приглашен преподавать философию Наследнику Цесаревичу Николаю Александровичу. В продолжение года (с января 1861 до января 1862) он читал своему Августейшему ученику логику и

метафизику, а в свободные часы давал уроки психологии, если не ошибаемся, Е.И. Высочеству Николаю Максимилиановичу герцогу Лейхтербергскому, наградой за этот почетный труд был следующий отзыв попечителя Цесаревича, графа С.Г. Строганова в его письме к митрополиту Филарету: „Исполнив с примерным усердием и с замечательным талантом вверенное ему учение, молодой профессор умел возбудить в Августейшем своем ученике сочувствие к самому предмету учения и, конечно, много способствовал в продолжение истекшего года к просвещению его разума и к укреплению нравственных его сил. Постоянно следя за лекциями г-на Кудрявцева, я обязанностью считаю свидетельствовать о принесенной им пользе и благодарить Ваше Высокопреосвященство за милостивое содействие, оказанное Вами в образовании Наследника Престола. Приятно Вам будет слышать от самого наставника, с каким чувством и в каких выражениях Николай Александрович, прощался с ним“⁶⁷. От обычной пожизненной аренды, которая предлагалась всем наставникам Цесаревича, Виктор Дмитриевич отказался. В 1870 году совершилось преобразование Духовных Академии, изменившее их программы и создавшее новые условия деятельности их преподавателей. С этого года Виктор Дмитриевич оставил преподавание истории древней философии и французского языка и стал читать метафизику и логику. В 1873 году он защищал свою докторскую диссертацию „Религия, ее

–219–

сущность и происхождение“ и получил высшую богословскую степень. В течение всего времени, пока действовал устав 1869 года (с 1870 до 1884), он состоял помощником ректора в богословском отделении, а в 1875:1876 и 1878 гг. временно исправлял должность ректора. Начиная с 1879 г., он был членом редакционного комитета по изданию академического журнала „Творения св. отцов в русском переводе, с прибавлениями“. В 1882 году Виктор Дмитриевич состоял членом Комитета для преобразования духовных академий и участвовал в раз работке действующего в них в настоящее время устава. Насколько нам известно, именно его

влиянию обязаны духовные академии тем, что они имеют по-прежнему три философские кафедры, а не две, как этого хотели некоторые члены Комитета. Им же была составлена действующая ныне программа преподавания философии в семинариях. Начиная с 1885 года до смерти покойный был председателем Братства Преподобного Сергия, для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской духовной Академии, основанного при его горячем содействии. Период 80-х годов был временем наиболее плодотворной литературной деятельности Виктора Дмитриевича: он много печатал в „Православном Обозрении“ и в основанном при его участии Харьковском журнале „Вера и Разум“. Начиная с 70-х годов, он был одним из главных лиц, принимавших участие во внутреннем управлении Академией; пересматривая дела академического Совета за это время, можно увидеть, какое значение имели здесь голос и инициатива покойного. Прекрасный профессор, Виктор Дмитриевич всегда пользовался горячей любовью своих слушателей и имел в их глазах выдающийся ученый и нравственный авторитет. Соединяя с своими заслугами привлекательнейшую нравственную личность, покойный был окружен всеобщими симпатиями и уважением. Эти симпатии и уважение особенно ясно выразились в 1877 и 1887 гг., когда он праздновал свой 25-летний и 35-летний юбилей: ряд адресов, телеграмм и подарков приветствовал юбиляра от имени его почитателей, сослуживцев и учеников.

Литературная деятельность Виктора Дмитриевича стоит
–220–

в связи с умственными течениями того времени, когда он выступил на ученое поприще. Это было время 50–60-х годов, время особого духовного возбуждения в русском обществе. Русское общество с лихорадочной поспешностью стремилось к разнообразным видам свободы и рвалось на встречу „зареновой жизни“. Прекрасное, но очень растяжимое слово „прогресс“ сделалось лозунгом жизни и предметом своеобразного полумистического культа. Идеалы прежнего времени стали отходить в область предания; гегельянство и славянофильство людей 40-х годов уступили место

материализму, эволюционизму, а потом позитивизму, которые имели для того времени привлекательный интерес новизны и обаяние последнего слова науки. Все вопросы, – антропологические, психологические, космологические и религиозные, подвергались рассмотрению и решению в духе новых теорий. Религиозный индифферентизм, склонность к которому всегда была довольно заметна в русском обществе, получал в этих теориях новую точку опоры и нередко переходил в совершенное неверие. Все эти явления нужно иметь в виду при рассмотрении и первых и последующих трудов покойного. Уже его магистерская диссертация „О единстве рода человеческого“. (Прибавления к творениям св. Отцов, 1852 г. кн. 4, стр. 502–547; 1853 г. кн. 1 стр. 23–118, кн. 2 стр. 198–238, кн. 3 стр. 369–418; 1854 г. кн. 1 стр. 15–68, без подписи имени), в которой он на основании богословских и научных данных защищает библейское учение о происхождении людей от единой четы, близко соприкасается с жгучими научными вопросами того времени. Еще более прямое отношение к этим вопросам имеют две его последующие статьи: „О единобожии, как первоначальном виде религии рода человеческого“ (Прибав. к твор. св. Отцов 1857 г. кн. 3 стр. 328–416) и „О первоначальном происхождении на землю рода человеческого“ (Православное Обозрение 1860, февраль, стр. 173–302; март, стр. 326–362), где он подвергает критике прогрессивную теорию развития религиозных представлений и разбирает эволюционную теорию происхождения органических существ, в связи с критикой общих принципов материализма. В статье „Безусловный про-

–221–

гресса и истинное усовершенствование рода человеческого“ (Прибав. к твор. св. Отцов 1860 г. кн. 1 стр. 6–50, без имени) он рассматривает увлекавшую умы его времени идею прогресса и обосновывает христианский взгляд, на процесс исторического развития человечества. В трех статьях „О религиозном индифферентизме“ (Духовная Беседа 1861 г. № 36 стр. 3–15, № 37 стр. 38–56, № 40 стр. 97–120) он вооружается против господствующего настроения времени, ставит его в связь с успехами материализма и указывает на его вредное в

нравственном отношении влияние. В критической заметке „*Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами, тт. I–V*, СПб. 1861–62“ (Прибав. к твор. св. Отцов 1863 г. кн. 3 стр. 291–368, без подписи имени) он разбирает богословские и философские статьи П. Лаврова и других, написанные в духе современного материализма и позитивизма. Более общий и независимый от явлений минуты интерес имеет его статья „*Об источнике идеи Божества*“ (Сборник, изданный Московскою духовною Академией по случаю ее 50-летия, Москва 1864, стр. 31–38; Прибав. к твор. св. Отцов 1865 г. кн. 4 стр. 363–410), в которой он в первый раз высказал свою теорию происхождения религии, объясняющую религиозное сознание из специфической религиозной способности человека и из непосредственного (интуитивного) познания им сверхчувственной действительности. Впоследствии он дал этой теории широкое критическое и положительное обоснование в своей докторской диссертации „*Религия, ее сущность и происхождения*“ (Православное Обозрение 1870 г. т. 1 стр. 417–464:773–800:895–939; 2 т. стр. 1–23:239–271:715–751; 1871 г. т. 1 стр. 145–185. Отдельного книгой, Москва 1871 г.). Такой же общий философско-богословский интерес имеет статья „*О промысле*“ (Прибав. к твор. св. Отцов 1871 г. кн. 1 стр. 147–210), где автор защищает против пантеизма и деизма теистическую идею отношения Божества к миру. В своей актовой речи „*Критический разбор учения О. Конта о трех методах философского познания*“ (Москва 1874), перепечатанной в Православном Обозрении под заглавием „*Религия и позитивная философия*“

–222–

(1875, март. кн. стр. 398–431), Виктор Дмитриевич рассматривает известный Контовский закон трех фазисов и отстаивает вечное значение религиозного и философского познания. В двух статьях „*Телеологическая идея и материализма*“ (Прав. Обозр. 1877, январь, стр. 11–52; март, стр. 496–529; сентябрь, стр. 52–85) и „*Телеологическое значение природы*“ (Прав. Обозр. 1878, февраль, стр. 194–233), которые принадлежат к лучшим произведениям покойного, он на

основании опытных и априорных данных доказывает, в противоположность материализму, целесообразность мира в его целом и в его отдельных явлениях и развивает мысль, что человек есть цель существования природы. В двух других статьях, появившихся несколько позднее, Материалистический атомизма“ (Прибав. к твор. св. Отцов 1880 кн. 3 стр. 665–726), и „Самостоятельность начала органической жизни“ (Приб. к твор. св. Отцов, 1881, кн. 2, стр. 445–476; кн. 3 стр. 39–90. Отдельный оттиск, Москва 1881) автор подвергает критике основы материалистической метафизики, отвергает атомизм в космологической сфере и защищает витализм в области биологических процессов. В статье «О происхождении органических существ» (Прибав. к твор. св. Отцов 1883 г. кн. 1 стр. 45–106; кн. 2 стр. 432–478) он снова возвращается к вопросу об эволюционизме, разбирает теорию Дарвина и доказывает невозможность трансформации органических видов. В 1879 году Виктор Дмитриевич начал печатать в Православном Обозрении обширный курс „Из чтений по философию религии“. Появились следующие девять глав, в которых подробно рассматриваются формы религий и религиозно-философских миросозерцаний и дается историко-критическое исследование доказательств бытия Божия⁶⁸. I. *Первобытная религия* (1879, январь, стр. 9–59); II. *Политеизм* (1879, март, стр. 471–510; апрель, стр. 763–801), III. *Религии некультурных языческих народов* (1880, январь, стр. 69–104); IV. *Религии культурных языческих народов* (1880, февраль, стр. 222–264; март, стр. 432–470),

–223–

V. *Деизм* (1881, январь, стр. 12–31; февраль, стр. 263–288); VI. *Пантеизм* (1881, октябрь, стр. 214–250; ноябрь, стр. 461–485); VII. *Атеизм* (1882, январь, стр. 9–28; февраль, стр. 201–231); VIII. *Теизм* (1883, май–июнь, стр. 167–195; июль, стр. 368–388); IX. *Доказательства бытия Божия* (1884, март, стр. 553–563) 1. *Космологическое доказательство бытия Божия* (1884, апрель, стр. 693–716); 2. *Телеологическое доказательство бытия Божия* (1885, март, стр. 570–604); 3. *Онтологическое доказательство бытия Божия* (1886, май–июнь, стр. 60–94); 4.

Гносеологическое доказательство бытия Божия (1886, ноябрь, стр. 466–488); 5. *Психологическое доказательство бытия Божия* (1887, февраль, стр. 250–285); 6. *Историческое доказательство бытия Божия* (1888, январь, стр. 8–39); 7. *Нравственное доказательство бытия Божия* (1889, февраль, стр. 263–294; март, стр. 431–449; апрель, стр. 651–690). Заключением служить статья: *Значение доказательства бытия Божия* (1890, январь, стр. 3–26). Был ли этот курс в настоящем виде когда-нибудь действительно читать студентам, нам неизвестно. С 1884 года покойный печатал в журнале „Вера и Разум“ свой другой курс, – курс введения в философию и метафизику, хорошо известный его слушателям последних лет. Вышел следующий ряд статей, обнимающих введение в философию, гносеологию и онтологию, часть космологии и часть рациональной психологии: 1. „Что такое философия?“ (В. и Р., философский отдел, 1884, январь кн. 1, № 1, стр. 1–25; кн. 2, № 2, стр. 81–96); 2. „Возможна ли философия?“ – (1884, февраль кн. 1, № 3, стр. 129–145; кн. 2:24, стр. 193–208; март, кн. 1, № 5, стр. 240–254), 3. „Нужна ли философия?“ (1884, апрель, кн. 2:8, стр. 401–418; май кн. 1, № 9, стр. 455–473; кн. 2, № 10, стр. 513–542; июнь кн. 2, № 12, стр. 615–659; июль кн. 1, № 12, стр. 1–14); 4. „Метод философии“ (1884, октябрь кн. 2, № 20, стр. 333–345; ноябрь кн. 1, № 21, стр. 371–386; кн. 2, № 22, стр. 411–431); 5. „Состав философии“ (1884, декабрь кн. 1, № 23, стр. 453–471); 6. „Об основных началах философского познания“ (1885, январь кн. 1, № 1, стр. 1–21;

–224–

кн. 2, № 2, стр. 53–77; февраль кн. 1, № 3, стр. 99–122); 7. „Метафизический анализ эмпирического познания“ (1886, январь кн. 2, № 2, стр. 51–77; февраль, кн. 1, № 3, стр. 103–130; кн. 2, № 4, стр. 155–175; март, кн. 2, № 6, стр. 277–295; апрель, кн. 1, № 7, стр. 327–346; май, кн. 1, № 9, стр. 423–438; кн. 2, № 10, стр. 481–492; июнь, кн. 2, № 12, стр. 615–627); 8. „Пространство и время“ (1886, ноябрь, кн. 2, № 22, стр. 483–505; декабрь, кн. 1, № 23, стр. 541–566; кн. 2, № 24, стр. 605–624; 1887, январь, кн. 2, № 22, стр. 483–505; декабрь, кн. 1, № 23, стр. 541–566; кн. 2, № 24, стр. 605–624; 1887, январь, кн. 2,

№ 2, стр. 73–93; февраль, кн. 1, № 3, стр. 114–132); 9. „*Метафизической анализ рационального познания*“ (1887, февраль, кн. 2, № 4, стр. 143–165; март, кн. 1, № 25, стр. 195–212; апрель, кн. 2, № 8, стр. 351–369; июнь, кн. 1, № 11, стр. 501–523; кн. 2, № 12, стр. 557–574; ноябрь, кн. 1, № 21, стр. 417–434; кн. 2, № 22, стр. 461–476; декабрь, кн. 1, № 23, стр. 513–528; кн. 2:24, стр. 575–589; 1888, январь, кн. 1, № 1, стр. 1–22); 10. „*Метафизической анализ идеального познания*“ (1888, март, кн. 2, № 26, стр. 243–262; апрель, кн. 2, № 8, стр. 353–379; май, кн. 2, № 10, стр. 451–471; июль, кн. 1, № 13, стр. 1–20; ноябрь, кн. 1, № 21, стр. 381–405; декабрь, кн. 1, № 23, стр. 473–501; кн. 2, № 24, стр. 525–543; 1889, апрель, кн. 1, № 7, стр. 259–282; кн. 2, № 8, стр. 297–321); 11. „*Бессмертие души*“ (1885, сентябрь, кн. 1, № 17, стр. 211–229; кн. 2, № 18, стр. 259–276; октябрь, кн. 1, № 19, стр. 303–317; кн. 2, № 20, стр. 349–372; декабрь, кн. 1, № 23, стр. 497–524; кн. 2, № 24, стр. 547–574; 1886, январь, кн. 1, № 1, стр. 1–22); 12. „*Из чтений по космологии. Происхождение мира*“ (1890, ноябрь, кн. 2, № 22, стр. 391–426; декабрь, кн. 2, № 24, стр. 493–522; 1891, октябрь, кн. 2, № 20, стр. 327–346; ноябрь кн. 2, № 22, стр. 417–448). Последняя статья, посвященная разбору материалистической, дуалистической и пантеистической теорий мироздания и теистическому решению вопроса, осталась неоконченной. Как отрывки из этого

–225–

курса, могут быть рассматриваемы и вышеприведенной статье: „Материалистический атомизм“, „Телеологическая идея и материализм“, „Телеологическое значение природы (отрывки из космологии)“, „Самостоятельность начала органической жизни“ и „О происхождении органических существ“ (отрывки из рациональной психологии). В 1889–90 гг. покойный издал свой известный учебник философии для духовых семинарий: „*Введение в философию*“ (Москва, 1889; 2-е издание без изменений там же, 1890) и „*Начальные основания философии*“ (выпуск I, Москва 1889; выпуск II, 1890. 2-е издание с некоторыми дополнениями и сокращениями, в одной книге, там же 1891). Этот превосходный учебник представляет сокращение

его академического курса. Последней работой Виктора Дмитриевича является печатающаяся в настоящей книжке „Богословского Вестника“ статья *„Регрессивная и прогрессивная теория происхождения мира“*, которую автор передал в редакцию незадолго до смерти. Как видит читатель, покойный писал до последних дней своей жизни. Как мы слышали, в его бумагах найдена наполовину приготовленную к печати другая статья, назначенная для „Веры и Разума“ и, вероятно, заключающая продолжение тех же *„Чтений по космологии“*. Кроме того, покойный оставил много других, неизданных рукописей, которые он завещал вместе со всеми своими сочинениями Братству Преподобного Сергия. Без сомнения, часть этих рукописей будет напечатана⁶⁹.

Виктор Дмитриевич не быть строгим последователем никакого отдельного мыслителя; даже с его учителем, Ф.А. Голубинским, его соединяет только единство на правления. Но, с другой стороны, он не принадлежал и к тем философам, значение которых состоит в по-

–226–

строении оригинальных или своеобразных философских мирозерцаний. Его заслуга заключается в сильной и самостоятельной критике уже существующих мирозерцаний и в убедительной философской защите идеалов христианства. Задача, которую он себе ставил, была в том, чтобы на почве философской критики развить и обосновать согласную с христианством систему метафизических идей, и он блестяще выполнил эту задачу. Соответственно этому его метод был дедуктивно-критический. Начиная исследование какой-нибудь проблемы, он обыкновенно сначала излагал ее историю, затем рассматривал существующие или представляющиеся возможными доказательства, в пользу известного ее решения, потом оценивал возражения, выставленные против этого решения различными философскими школами, и наконец, после этой, часто долгой и кропотливой, критической работы делал свои выводы. Покойный обладал необыкновенною способностью легко и ясно ориентироваться в самых сложных и запутанных философских вопросах и замечательным умением излагать свои

мысли просто, логически стройно и последовательно. В его метафизике совсем нет того „метафизического тумана“, который обыкновенно считается необходимою принадлежностью этой науки. В его сочинениях трудно найти явное логическое противоречие, немотивированный вывод, даже просто недостаточно продуманную фразу. Его читатель всегда знает, что хочет сказать ему автор, и без труда следит за его сложными построениями. В добавок к этому покойный соединял с критическим талантом и ясностью мышления и изложения превосходный язык, простой, точный и живой, в одно и то же время чуждый и схоластического педантизма, и фривольной вычурности. Даже те, кто будут несогласны с его воззрениями, должны признать, что он был блестящий философский писатель.

Здесь, конечно, не место излагать подробности философского мирозерцания Виктора Дмитриевича, и мы ограничимся только изложением общей схемы его философских исследований и отметим только общие его точки зрения. Философию Виктор Дмитриевич определяет как „науку об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному, в их взаимной связи и проявлении

–227–

в бытии феноменальном “. (Что такое философия? „Вера и Разум“ 1884, № 2, стр. 90), или, по другому определению, как „науку о сущности, последнем основании и цели существующего“ (Введение в философию, стр. 20). Систему философии он делил в своих академических чтениях на четыре части: 1) гносеологию и онтологию, 2) естественное богословие, 3) космологию и 4) рациональную психологию, к которой в его учебнике присоединяется еще нравственная философия. В гносеологии он различает три вида человеческого познания: эмпирическое, рациональное и идеальное. Предметом эмпирического познания служат представления о чувственном бытии, его качествах и формах (пространстве и времени). Предметом рационального познания являются общие идеальные определения (категории) чувственного бытия, – понятия единства и множества, тождества и противоречия, субстанций, причины, цели, и проч. Предметы идеального

познания образуют идеи о сверхчувственном бытии, идеи Бога, истины, добра, совершенства, и т. д. Уклоняясь от односторонних теорий, он признает формы эмпирического познания вместе с тем и формами объектового бытия. Пространство и время он считает реальным свойством всех мыслимых и действительно существующих вещей, атрибутом всего конечного и ограниченного бытия, и рассматривает их как *формы взаимного ограничения вещей*. Пространство есть форма внешнего их ограничения, выражающая тот общий закон, что *многие* вещи могут существовать только одна *подле* другой, каждая занимая свое определенное *место*; время есть форма их внутреннего ограничения, обусловленная тем, что постепенность обнаружения природы данной вещи требует *последовательности, смены* одного состояния другим. Также смотрит он и на категории рационального познания. Разбирая важнейшие из этих категорий, понятия субстанций, причины и цели, он находит, что они не могут быть и случайным продуктом опыта, как утверждает сенсуализм, ни исключительно априорными формами мысли, чуждыми объективной действительности, как учит рационализм: он суть в одно и тоже время и априорные законы человеческого духа, предшествующие всякому опыту, и апостериорные законы дей-

–228–

ствительности, открытые в опыт. Наконец, такую же субъективно-объективную реальность имеют и предметы идеального познания, – высшие идеи сверхчувственного. Главная из этих идей, идея Бога, составляющая средоточие и основу философии и религии, так же необходимо предполагает действительное бытие ее высочайшего объекта, как наши ощущения необходимо предполагают бытие внешнего мира. Происхождение этой идеи объяснимо только из действия Божества на конечный дух человека и внутреннего ощущения человеком Божества, из бесконечного объективного воздействия и конечного субъективного восприятия, выражающегося так или иначе на языке представлений, понятий и чувств. Таким образом, по воззрению Виктора Дмитриевича, все содержание человеческого познания есть вместе с тем и содержание

объективна бытия: вот почему гносеология (учение о познании) стоит у него в нераздельной связи с онтологией (учением о бытии). Дальнейшее исследование верховной философской идеи Бога служит предметом естественного богословия или рациональной теологии. Вопросы, которые здесь возникают для философской мысли, те же, что и вопросы религиозной веры: это – вопрос о бытии Божиим, вопрос о существе и свойствах Божества и вопрос об отношении Божества к конечному бытию. Исследуя доказательства бытия Божия и признавая недостатки каждого из них в отдельности, Виктор Дмитриевич находит, что в своей совокупности они не только представляют вполне достаточное рациональное основание для нашего убеждения в этой истине, но и служат философскою основой для наших ясных и определенных понятий о Божестве. То понятие о Боге, которое из них вытекает, есть понятие всесовершенного личного Духа, абсолютной причины и конечной цели существующего. Вопрос об отношении Бога к миру не разрешим ни с точки зрения деизма, ни с точки зрения пантеизма: в первом случае, желая утвердить взаимную самостоятельность Божества и мира, уничтожают всякое отношение между ними; во втором, желая установить это отношение, уничтожают их самостоятельность и различие. Единственное удовлетворительное решение проблемы дает только теизм, который мыслит Божество трансцендентным миру по су-

–229–

ществу, но в тоже время имманентным ему по Его действиям. С точки зрения теизма Бог относится к миру и человеку как необходимое бытие к случайному, как совершенное к несовершенному, как всемогущая воля и промышляющий разум к условному и конечному. Он есть источник всего существующего и абсолютный принцип примирения тех противоречий бытия, которые открываются в нашем опыте. Если деизм неизбежно совпадает с дуализмом, в котором Божество лишено связи с конечным бытием, и где связь между идеальной и реальной стороной этого бытия является непонятною; если пантеизм есть необходимо субстанциальный монизм, в котором Бог и мир, дух и материя нераздельно слиты в одной

имманентной всем отдельным явлениям абсолютной сущности, то теизм есть *монизм трансцендентальный*, объединяющий враждующие противоположности бытия посредством единого возвышающегося над конечными явлениями, трансцендентного абсолютного существа. От идеи Абсолютного бытия последовательный переход к проблемам конечного бытия с его двумя сторонами, миром физическим и миром духовным. Философское исследование физического мира является предметом космологии, философское исследование духовного мира составляет содержание рациональной психологии. Космология должна решить нам три проблемы: вопрос о субстанциальной основе физического мира, вопрос о происхождении мира и вопрос о назначении и целях мира. Субстанциальной основой физического мира признается материя; но что такое материя в своем существе, этого мы не знаем, и философия до сих пор не выработала на этот счет никаких ясных и точных понятий. Все существующая теории материи: древняя теория непрерывно протяженного бытия (*continuum*), атомизм, динамизм, математический атомизм, монадизм, полны противоречий и не выдерживают критики. О материи можно сказать только следующее: во-первых, она есть нечто противоположное нашему духу, пространственное, делимое, инертное, способное к механическому движению и к качественным и количественным переменам и под влиянием внешнего воздействия; во-вторых, она не есть самостоятельное метафизическое начало, а только субстрат

–230–

для действия и проявления нематериальных сил и законов. Как произошла материя, ее формы и действующие в ней законы, и силы, этот вопрос неразрешим с точки зрения имманентных начал. Материалистический атомизм, который пытается объяснить происхождение неорганической природы из случайного сцепления атомов или из действия имманентным им сил, и биологический эволюционизм, который хочет объяснить происхождение организмов путем произвольного зарождения и трансформации органических видов, не дают нам никакого действительного объяснения: не говоря уже о многих частных

философских научных недостатках этих теорий, они не показывают нам, как и откуда возникли те последние элементы материи, из которых образовались и развились формы органического и неорганического бытия, и те силы, под воздействием которых совершался и совершается этот процесс. Единственное удовлетворительное решение проблемы возможно только в том случае, если мы при знаем абсолютную трансцендентную причину мирообразования и допустим творение мира Богом из ничего. Ясным доказательством существования абсолютной разумной причины мира служить его целесообразность. Великий закон целесообразности открывается и в удивительном строении организмов, и в сложных процессах неорганической природы, и в гармоническом сочетании и взаимодействии сил и законов вселенной. Все возражения против телеологии основаны или на недоразумениях, или на неполном нашем знании действительности. Внутреннюю (имманентную) целью мира является его собственное сохранение и развитие; его внешняя цель есть нравственно-разумное бытие, благо и совершенство человека; его абсолютная цель есть его приближение к абсолютному совершенству, достижение того идеала, который составляет мечту оптимизма, и устранение тех зол, которые наблюдает в нем пессимизм. Рациональная психология исследует четыре вопроса: вопрос о начале органической и психической жизни, вопрос об отношении души к телу, вопрос о свободе воли и вопрос о бессмертии души. Органическая и психическая жизнь не могут быть объяснены с точки зрения физико-химического механизма и материализма. Различие органических процес-

–231–

сов от явлений и форм неорганического мира и фактическая невозможность свести первые к общим физико-химическим законам являются аргументом в пользу старой теории витализма, допускающей самостоятельное начало органической жизни, жизненную силу. Глубокая противоположность душевных явлений всем видам и процессам материи и факт единства сознания опровергают материализм и заставляют признать

духовность и субстанциальность психического начала. В вопросе об отношении духа к телу Виктор Дмитриевич держался спиритуалистического дуализма, т. е., допуская субстанциальное различие того и другого, он согласно с своим взглядом на материю ставил тело в подчиненное отношение к духу. Его точка зрения на свободу воли может быть названа умеренным индетерминизмом. Признавая человека свободным, по существу, он, однако, не считает возможным приписать ему, как существу ограниченному, неограниченную и абсолютную свободу и ставить его волю в известную эмпирическую зависимость от его практического разума, его нравственного развития и внешних условий. Исследуя доказательства бессмертия души (онтологическое, психологическое, телеологическое и нравственно-теологическое), он рассматривает их с той же точки зрения, с какой он смотрит на доказательства бытия Божия: не считая их вполне достаточными каждое в отдельности, он показывает, что они взаимно дополняют друг друга и в общей совокупности образуют твердую основу для философской уверенности в вечном существовании нашего духа. В своей нравственной философии Виктор Дмитриевич примыкает к теории нравственного долга. Началом и целью нравственной деятельности он признает в противоположность эвдемонизму и утилитаризму идеал высшего нравственного совершенства. По в оценке этого идеала он расходится с точкой зрения автономической этики Канта; находя идею независимого нравственного закона несогласимую с фактической природой человека и внутренне непоследовательную, он доказывает, что нравственный закон должен быть рассматриваем как закон Божественной воли, а стремление к абсолютному нравственному совершенству должно совпадать с стремлением к

–232–

абсолютно совершенному Существу, возникающим из чистой и бескорыстной любви к Нему.

Смерть Виктора Дмитриевича надолго будет незаменимой утратой. Мы не знаем, займет ли кто-нибудь вполне его место в

науке и литературе; во всяком случае, пройдет много лет прежде, чем это случится. Торжественные похороны и длинный ряд речей, произнесенных пред его гробом и на его могиле, показывают, с какой скорбью Академия провожала его к его вечному жилищу; телеграммы и письма, полученные по поводу его кончины из различных концов России, свидетельствуют, что эта скорбь отозвалась далеко за пределами Академии. Те, кому он был известен, но кафедре и по сочинениям, утратили в нем выдающегося профессора и ученого; те, кто знал его лично, потеряли в нем золотое сердце доброго и благородного человека. Да будет мир его праху и вечная память его деятельности и личности!

И. Соколов

Лебедев А.П. Коптские и арабские источники по истории древней, преимущественно Египетской, церкви [Рец. на: 1. Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IV et V siècles par E. Amélineau. (Mémoires de la mission archéologique française au Caire). Paris, 1888; 2. Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IV siècle: Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents Coptes et Arabe inédits, publiés et traduits par E. Amélineau. (Annales du Musée Guimet). Paris, 1889]. // Богословский вестник 1892.Т. 1. № 1. С. 233–258 (2-я пагин.).

–233–

1) Monuments pour servir a l'histoire de L'Egypte chretienne aux IV et V siecles par E. Amelineau. (Memoires de la mission archeologique francaise au Caire). Paris, 1888. fr. 60.

2) Monuments pour servir a l'histoire de l'Egypte chretienne au IV siecle: Histoire de saint Pakhome et de ses communautes. Documents Coptes et Arabe inedits, publies et traduits par E. Amelineau.

(Annales du Musee Guimet). Paris, 1889. fr. 60.

Было время, когда изучение истории древней церкви представлялось трудом сравнительно легким. Занимающиеся древней церковной историей, ограничивались изучением лишь греческих и латинских источников. Знающие греческий и латинский язык, считали себя обладающими ключом, открывающим доступ к истории древнего времени. Но это время прошло и, разумеется, никогда более не возвратится. В настоящее время историк древней церкви, чтобы быть хозяином своего дела, должен еще обладать знанием нескольких восточных языков и их наречий – языков: сирского, коптского, армянского и пр. Действительным церковным историком, имеющим возможность изучать древность и стоящим на высоте

своего призвания, может быть признан только тот, кто знает восточные языки, на которых дошло до нас много источников, относящихся к древней церкви. Но, к сожалению, практика показывает, что таких многоязычных историков не существует. Появления их можно ожидать только в

–234–

будущем. В настоящее же время, за неимением специалистов указанного рода, изучение этой области науки перестало быть делом единоличным, а стало делом, так сказать, компанейским. Знатоки восточных языков издают памятники исторические, писанные на этих языках, и предупредительно снабжают свои издания памятников переводом на какой-нибудь из главных европейских диалектов. К числу таких лиц принадлежит и французский ориенталист Амелино, издатель памятников, помеченных нами в заглавии статьи. Церковным историкам нашего времени, не знакомым с восточными языками, – а таких большинство – ничего не остается делать, как пользоваться теми переводами памятников, какие сделаны знатоками. Конечно, такое положение дела нельзя считать нормальным: пользующийся переводом, но не знающий того языка, с какого сделан перевод, перестает быть хозяином в своей научной области, ибо переводчик, часто вовсе не специалист по церковной истории, может перевести что-либо неправильно или даже умышленно дать не точный перевод, сообразный с личными вкусами (ведь и это случается), и, таким образом, вводит церковного историка в заблуждение. Но пока историк поневоле должен мириться с подобным неудобством. Гораздо хуже для него то, что многое множество источников восточного происхождения не издано даже с каким бы то ни было переводом. Известный Британский Музей обладает множеством церковно-исторических рукописей, взятых из Нитрийских монастырей в Египте, но эти рукописи остаются мертвым капиталом. Главная причина этого явления заключается в недостатке материальных средств. Издание рукописей на восточных языках обходится дорого и не вознаграждается в продаже. Дело издания рукописей пойдет успешнее только тогда, когда издержки будут принимать на себя

просвещенные правительства. И, как известно, почин в этом отношении уже сделан... Отрадно видеть, что памятники, о которых мы хотим говорить, изданы на средства французского правительства: на заглавном листе каждого из двух, упомянутых в начале нашей статьи томов, стоит пометка, свидетельствующая, что они изданы фран-

–235–

цузским «министерством народного просвещения и изящных искусств».

Чтобы издание новых, до сих пор неизвестных церковно-исторических памятников, достигало вполне своей цели и было вполне полезно, для этого издатель их должен удовлетворять следующим главным условиям: он должен, кроме достаточного знания языка, на котором написан памятник, быть или специалистом той научной области, к которой относится памятник, или же, по крайней мере, быть знаком с этой специальностью; он должен иметь в виду задачи чисто научные и чуждаться предвзятых намерений – в роде «развенчивания» одних личностей, к которым история привыкла относиться с уважением, и «увенчивания» таких личностей, которых история почти совсем не знает; он должен воспользоваться всеми научными пособиями, служащими к уяснению издаваемого текста; должен старательно разъяснить, какое значение следует приписывать издаваемому памятнику, не увлекаясь тем, что издание памятника выпало на долю его, а не другого кого; должен издать памятник так, чтобы пользование им со стороны людей науки было удобно и не создавало неприятных затруднений, если это возможно сделать, и т. д.

Удовлетворяет ли этим требованиям французский ориенталист Амелино? Посмотрим.

1) «Памятники, относящиеся к истории христианского Египта 4 и 5 веков» (введение – introduction – стр. 1–94 и текст, стр. 1–480), in 4-to.

«Введение» издателя, Амелино, открывается следующими словами: «Заглавие этого издания довольно ясно указывает цель, к какой стремится автор (т.е. сам Амелино). Он не имеет ввиду заниматься историей эпохи, к которой относятся

памятники, им собранные, переведенные и комментированные, и которые он обнародует в этом томе; он просто желает послужить историкам некоторым количеством материалов, на которые до сих пор еще не было обращено внимания. Церковную историю Египта 4 и 5 веков знают из греческих историков; это значит, что ее знают по свидетельствам сторонним. Различные сочинения, вошедшие в этот том, суть сочи-

—326—

нения туземные; следовательно, они должны познакомить нас с сокровенными деталями этой истории, или же мы должны отказаться от надежды ознакомиться с этими деталями еще где-либо. Я должен наперед сказать, — замечает Амелино — что эти сочинения не обманывают тех надежд, какие они возбуждают; они заключают в себе много драгоценных подробностей, драгоценных и для философа, и для историка. Эпоха, к которой относятся издаваемые мною памятники, занимает важнейшее место в ряду прочих эпох в христианской истории Египта; она начинается с конца ужасного гонения Диоклетиана, обнимает историю борьбы с арианством и несторианством, а заканчивается халкидонским собором, со времен которого стали обозначаться признаки падения Египетской церкви. Издаваемые памятники вышли из-под пера не одного лица и не относятся по своему происхождению к одному веку, да и предметы, о которых идет речь в них, различны; тем не менее, все они касаются одной и той же эпохи, и потому они и изданы мною в виде одного целого. Памятники, вошедшие в настоящий том — следующие: а) «Сокращение Панегирика (монаху) Шнуди», панегирика, написанного его учеником Визою: коптский текст на мемфическом диалекте; б) «Похвальное слово» Макарию, епископу города Ткоу, приписываемое по его происхождению Диоскору, патриарху Александрийскому: коптский текст на мемфическом диалекте; в) «Слово о смерти», приписываемое св. Кириллу Александрийскому: текст также на мемфическом диалекте; г) «Переписка» между монофизитским патриархом Александрии Петром Монгом и патриархом Константинопольским Акакием, переписка, имеющая отношение

к известному движению монофизитскому или еutihianскому: текст на мемфическом диалекте; д) наконец, «Полный Панегирик Шнуди», составленный его учеником Визою: этот панегирик дошел до нас только в переводе арабском (р. 1–5).

Сообщим краткие сведения о каждом из перечисленных документов. Амелино делает довольно замечаний относительно этих документов, но его замечания не всегда заслуживают внимания.

Поведем речь сначала о «Панегирике» в честь выдаю-
–237–

щегося по своему значению египетского аввы, по имени Шнуди, копта и по языку, и по имени. Для большей краткости нашей речи мы будем рассматривать вместе: и коптскую редакцию «жития» Шнуди, и арабскую редакцию этого же жития. Препятствий для совместного обозрения этих двух памятников, как увидим впоследствии, нет никаких. Но кто такой был этот Шнуди? Шнуди принадлежит к представителям древнеегипетского монашества. Он подвизался в верхнем Египте, имел под своим управлением очень многих монахов, пользовался славой у современников и потомков в своей стране. По свидетельству коптских источников, он прожил на свете 118 лет, родился в 333 году и умер в 451 году пред самым временем открытия Халкидонского собора. Несмотря на то, что Шнуди был знаменит в свое время, о нем почти совсем ничего не говорится в греческих источниках истории древнеегипетского монашества. Возникает вопрос: почему молчат о Шнуди греческие источники? Некоторые думают, что Шнуди принадлежал к числу монофизитов, а потому и не упоминается греческими писателями по истории монашества. Но, хотя этот аргумент и имеет в свою пользу довольно серьезное основание, однако ж, едва ли нужно принимать его. Основанием признавать Шнуди монофизитом служит то, что Александрийский патриарх Диоскор впоследствии присоединял к числу своих приверженцев по лжеучению и египетского подвижника Шнуди (в вышеупомянутом «похвальном слове» Макарию, епископу города Ткоу). Мы, однако ж, не видим необходимости приписывать какое-либо значение свидетельству Диоскора, не

потому только, что этот последний, ради собственного возвеличения, мог давать ложные показания, зачисляя в круг своих приверженцев и таких лиц, которые совсем не были его адептами, но, главным образом, потому, что до времени заключения Халкидонского собора и объявления его вероопределения, в строгом смысле слова, еще не было монофизитов: монофизитами нужно признавать только тех, кто не последовал определениям вселенского Халкидонского собора, а Шнуди умер раньше открытия этого собора, хотя, может быть, и накануне открытия его. Главной причиной, почему
–238–

о Шнуди почти ничего не говорят греческие церковные писатели, несмотря на славу, какой он пользовался в свое время и впоследствии у своих единомыслителей, нужно считать не мнимое монофизитство египетского аввы, а то, что греческим писателям нечего было рассказывать своим греческим читателям о личности Шнуди. Дошедшие до нас коптско-арабские сказания о Шнуди такого рода, что, имея хоть немного критического чутья, греческие писатели не могли решаться передавать на языке классическом то, что терпимо лишь на языке варваров, вроде коптов. Подробнее эту мысль раскроем несколько ниже. Нужно ли знакомиться со взглядами Амелино на происхождение издаваемых им памятников, касающихся личности Шнуди, откровенно говоря, мы этого не знаем, потому что мы не питаем ни малейшей уверенности в том, чтоб этого рода подробности кого-нибудь заинтересовали, за исключением какого-нибудь скромного десятка ученых, которые, если захотят, сами прочтут издания г. Амелино. Тем не менее, находим уместным, избегая всяких подробностей, сообщить общий результат, к какому приходит Амелино по вопросу о времени происхождения «панегириков» в честь Шнуди. По суждению французского ориенталиста, первая редакция «жития» или панегирика в честь Шнуди сочинена учеником этого подвижника и преемником его по управлению устроенных трудами Шнуди монастырей – аввой по имени Виза. Виза составил житие Шнуди, по мнению французского ученого, на фивском или саидическом (саидском) наречии коптского языка, но это

первоначальное житие не дошло до нас. А сохранившиеся до нас и изданные Амелино «жития» указанного подвижника, как думает издатель, возникли таким образом: коптское «сокращение панегирика Шнуди» на мемфическом наречии появилось, спустя сто лет по смерти этого подвижника, появилось среди монахов Нитрийских или скитских, где не разумели фивского диалекта; здесь-то переложили на мемфическое наречие житие или панегирик Шнуди, написанный его учеником Визою (это «сокращение» напечатано у Амелино́ на стр. 1–91, с переводом, конечно). А, что касается арабского «полного панегирика» Шнуди, (занимает стр. 289–478), то рассуждения издателя на этот счёт

–239–

очень сложны: сам Виза, первый составитель «жития» Шнуди, не остановился на первой редакции, но в многочисленных беседах со своими слушателями разнообразил рассказ о подвигах аввы (*«он умел разнообразить свою манеру, подобно (?) великим поэтам нашего времени»*, замечает Амелино́); отсюда появились неодинаковые версии «жития» Шнуди. Впоследствии, каждый переписчик – копт, списывая это жизнеописание, по коптскому обыкновению, прибавлял от себя, что́ хотел; так возникла одна из многих редакций, которую следует относить по ее происхождению к концу 7 века. С этой-то редакции какой-то араб и перевел на сирский язык «житие» Шнуди. Это случилось не раньше 10-го и не позднее 13 века. Об этом неизвестном переводчике – арабе, издатель позволяет себе делать различные предположения, рассказывает чуть не всю жизнь его, но мы оставим всё такое в стороне. Как судить о мнениях Амелино́ относительно происхождения разных редакций «жития» Шнуди на различных наречиях в такое или другое время, с чем мы отчасти познакомили читателя? Произнести какое-либо определенное суждение по этому вопросу очень трудно, тем более, что одним из аргументов, которым пользуется Амелино́ в своих рассуждениях служит следующее его заявление: *«я прошу читателя верить мне на слово, я не введу его в заблуждение»* (je prie le lecteur qu'il m'en croie sur parole: je ne l'induirai pas en erreur)⁷⁰.

Какое научное значение могут иметь изданные Амелино́ коптская и сирская редакции совсем неизвестного древнеегипетского подвижника Шнуди? Обнародовав эти памятники, издатель, очевидно, полагает, что научное значение их очень велико, но в этом позволительно сомневаться. Конечно, изданные Амелино́ памятники, по мысли их издателя, должны служить интересам истории, между тем, эти памятники почти совсем не имеют исторических материалов. Сам Амелино́ своими разъяснениями характера и содержания рассматриваемых памятников дает уже предчувствовать, что эти памятники мало что дадут для цер-

–240–

ковной истории. О коптской редакции памятника издатель говорит: «первая цель автора – назидание читателей, и последняя цель его – тоже опять назидание» (р. 11). Касательно сирской редакции «жития» Шнуди, Амелино́ говорит это же самое. Цель переводной арабской редакции, как и оригинала, по словам издателя, «духовное назидание». Истинное намерение древних коптских писателей житий подвижников пустыни, замечает он, заключается в том, чтобы произвести мимолетное впечатление на слушателей и заставить их восклицать: «велик и могуществен Бог и служители его Антоний, Шнуди и другие, совершающие великие дела (р. 60). Таким образом, сам Амелино́ соглашается с тем, что преобладающий характер памятников составляет стремление к назиданию. История, как известно, имеет мало дела с подобными документами. Но это еще не главное, что делает эти памятники малоценными для историка. Важнее всего то, что в «житиях» Шнуди, в действительности, совсем нельзя находить жизнеописания этого древнего египетского подвижника. Вместо рассказов о жизни Шнуди, здесь встречаем кучу самых фантастических повествований, в которых очень трудно разобраться. Это не история жизни известного лица, а сплетение самых чудовищных басен. Древний автор, очевидно, имел ввиду изобразить Шнуди подобным в своей деятельности и чудесах не только пророкам Илье и Елисею, но даже Апостолам и самому Господу Христу. Что может извлекать отсюда для своих целей история? Какой

непомерной и противоестественной фантастикой отличаются «жития» Шнуди, можно судить по следующим примерам. Вот рассказы о детстве Шнуди.

Шнуди был сын поселянина. Отец отдал сына в подпаски пастуху, причем мать просила пастуха, чтобы он каждый вечер отпускал мальчика домой ночевать. Пастух согласился. Но, хотя мальчика каждый день отпускали домой, однако ж в дом родителей он не приходил. Это заставило пастуха подсмотреть, куда уходит на ночь Шнуди и что делает. Оказалось, что мальчик уходил к каналу, находившемуся близ родной деревни, вступал в воду, молился, воздев руки к небу, а вода чудесным образом поднималась ему до шеи (копт. текст, стр. 3–4).

–241–

Или вот еще рассказ из времени детства Шнуди. Отец привел его за благословением к одному подвижнику, но имени Бгулу. Последний, провидя в нем будущего великого монаха, посадил его рядом с собою. Тут же находился один человек, одержимый нечистым духом. Маленький Шнуди увидал духа, мучившего этого человека, протянул руку, схватил небольшую лопатку и стал ударять ею демона, который был в человеке; и злой дух громким голосом закричал: «я убегаю от тебя, Шнуди, ибо, как только я увидал тебя, меня начал пожирать огонь». Больной, конечно, исцелился (ibid. р. 5–6). Когда Шнуди сделался взрослым и принял на себя монашеский подвиг, то чудеса стали сопровождать, можно сказать, каждый его шаг, и притом чудеса нисколько невероятные. Шнуди, по крайней мере, раз пять летал на облаках, иногда на очень далекое пространство. Приведем пример. Когда появился Несторий и стал распространять свое лжеучение, в это время Кирилл Александрийский отправился в Константинополь, взяв с собою Шнуди. Когда они прибыли в столицу и пошли во дворец императора, то по дороге Шнуди нашел зерно пшеницы, взял, положил в кожаный мешок и носил его с собою до возвращения в свой монастырь. Император потом отпустил Кирилла, Шнуди и других на родину. Когда нужно было садиться на корабль, то оказалось, что для Шнуди не хватает места. Подвижник, находясь на берегу, так стал молиться: «Господи Иисусе Христе,

каким же способом я возвращусь в свой монастырь?» Не успел он окончить этих слов, как спустилось с неба светлое облако, подъяло его и понеслось. Когда Кирилл находился среди моря, он взглянул наверх, увидел Шнуди на облаке и вскричал: «Благослови нас, святой отец, новый Елисей». Шнуди на это отвечал: «помяни меня, отец мой святой». Таким образом, облако донесло его до монастыря. Когда он сошел с облака, братия монастыря были на мельнице и мололи хлеб. Шнуди взял то самое зерно, которое он нашел по дороге во дворец, бросил его на жернов, и мельница остановилась. (Ibid. p. 13–14). В «житиях» Шнуди много рассказывается о личных беседах этого подвижника с самим Иисусом Христом. Во время

–242–

таких бесед приходят в голову Шнуди странные желания, но он без смущения высказывает их, и Спаситель исполняет их. Вот, например, какой рассказ находим в рассматриваемом «житии». Случилось однажды, что авва Шнуди сидел на обломке камня, причем он и Господь – Христос беседовали между собой. Тогда пророк Шнуди сказал Господу: «я желал бы, чтоб на этом самом месте поплыла лодка». А Господь в ответ ему сказал: «я не огорчу тебя, мой Шнуди», и удалился. Спустя немного времени, силой божественного Творца, сухое место наполнилось водой, на глубокой воде появилась лодка, в которой находился сам Христос в образе главного матроса, и с ним ангелы в виде простых матросов. Затем Христос подплыл к Шнуди и сказал ему, и пр. (ibid. 15–16). Нередко Шнуди творил, по рассказу «жития», чудеса для наказания грешников. Один язычник, по имени Гезиос, позволял себе богохульства против Иисуса Христа. Шнуди, в наказание грешника, проклял его, сказав: «в аду твой язык да будет привязан к большому пальцу ноги». По смерти Гезиоса так и было, по свидетельству самого Шнуди (ibid. p. 48).

Иногда Шнуди творил карательные чудеса, совершенно подобные чудесам Моисея. К Шнуди не редко приходил за благословением один не женатый священник. Однажды этот самый священник имел дерзость прийти к подвижнику с женщиной, с которой иерей вступил в непозволительную связь.

Подвижник уличил его в дурном поведении, но священник отрицал такую связь с указанной женщиной, утверждая, что его связывает с нею лишь святая дружба. Тогда Шнуди ударил жезлом по земле, земля разверзлась и поглотила преступных. При этом, описатель замечает, что жезл подвижника, подобно жезлу Моисееву, творил многие чудеса (из арабской редакции).

Спрашивается: много ли пользы может извлекать история, как наука, из таких фантастических рассказов, какими переполнены «жития» Шнуди? Нам кажется делом затруднительным извлечь полезные для истории сведения из фантастики коптов. Даже о жизни самого Шнуди нелегко составить себе понятие по коптским житиям его. Сам Амелино чувствует, что издаваемые им памятники

–243–

очень далеки от задач истории и старается, так или иначе, доказать значение этих памятников. Но его рассуждения едва ли можно признать сколько-нибудь убедительными. Он говорит, например, «прежде всего каждый супранатуральный факт (точнее было бы сказать: фантастический, когда дело идет о «житиях» Шнуди) окружен чисто естественными обстоятельствами, дающими нам много уроков, полезных для истории и географии. Приподнимая оболочку чудесного, прикрывающего очень простые явления, могут – будь то легко, или же с трудом – находить и распознавать чистую истину. Правда, эта работа мелочная, требующая много времени и досуга, но за то вознаграждающая за беспокойство. А, кроме того: этот необыкновенный способ писать историю (т. е. рассказом о невероятных чудесах заменять историю) разве не бросает яркого света касательно идей, религии и стремлений коптского народа?» (р. 70). Подобные рассуждения, говоря откровенно, нам представляются несколько риторичными. «Жития» Шнуди едва ли окажут какую-либо пользу церковной истории. Что в них находится наиболее поучительного, все это в большей степени можно находить в других источниках, не исключая и коптских.

Второе место, после коптской редакции «жития» Шнуди, в изданных Амелино памятниках занимает коптский документ, под

заглавием: «Панегирик Макарию, епископу города Ткоу (в верхнем Египте), составленный Диоскором Александрийским» (р. 92–164). Содержание этого документа таково: Диоскор Александрийский, приглашенный императором Маркианом на четвертый вселенский собор, едет в Константинополь в сопровождении нескольких египетских епископов, между которыми занимает место и Макарий Ткоусский, будто бы замечательный архипастырь в разных отношениях. По прибытии в Константинополь Диоскор, Макарий и другие египетские епископы предстали пред лицом Маркиана и его жены Пульхерии; патриарх Александрийский, при этом случае, ревностно защищал свои монофизитские воззрения. Присутствовавшие на «конференции» греческие архипастыри и Византийские сановники будто бы выражают свое согласие с ересеначальником. Но император и императрица явно становятся на стороне противо-

–244–

положной еретику – на стороне воззрений папы Льва. Диоскора изгоняют из дворца, и затем, вскоре, посылают его в ссылку в Гангру. Здесь то, по смыслу памятника, и произнесено было Диоскором похвальное слово Макарию, в присутствии, будто бы, многих почитателей патриарха Александрийского. В заключение панегирика говорится о насильственной смерти Макария в Александрии, рассказывается о многих чудесах его, совершенных им по смерти, и сверхъестественных явлениях его тем или другим лицам.

Рассматриваемый памятник не есть, в полном смысле слова, новость для науки. Он давно уже был известен. Его знал ученый Цёга (в конце прошлого века), затем Катрэммер. В начале восьмидесятых годов текущего века «панегирик Макарию» был даже издан французским ученым Ревилью, хотя и не в полном виде, – тем самым Ревилью, который издал, так называемые, коптские акты собора Никейского, много изучал их, комментировал, но которые оказались не стоящими внимания. Заслуга нашего Амелино заключается лишь в том, что он обнародовал полный текст памятника.

Ревилью, напечатавший «панегирик Макарию» в не полном виде, но, все же, в коптском тексте и с французским переводом, признал памятник подлинным и считал его имеющим большое научное значение, в особенности по отношению к истории Халкидонского собора. В западной церковно-исторической науке многие стали разделять взгляды Ревилью на памятник, например, церковные историки Крюгер, А. Гарнак. Но Амелино оказался проникательнее и француза Ревилью и немецких его последователей⁷¹. Амелино в своем «введении» к издан-

–245–

ным им памятникам довольно подробно говорит о подлинности и значении «панегирика», справедливо доказывая, что памятник не носит характера подлинности и лишен научного значения. Прежде всего, Амелино правильно рассуждает, что «панегирик» решительно ничего не дает нового для истории Халкидонского собора: имя Халкидонского собора часто упоминается в памятнике, этот собор чуть не на каждой строчке предается анафеме – вот весь материал, относящийся к истории Халкидонского собора, замечает Амелино. Далее, этот же критик находит, что и рассказ памятника о, так называемой, «конференции», в которой участвовали Диоскор, епископы, император, императрица, и которая, по смыслу памятника, происходила пред самым временем открытия Халкидонского собора – не заслуживает доверия: Амелино прямо отвергает историческую действительность указанной «конференции». Он усматривает в рассказе о ней массу несообразностей и ложных показаний. Так, здесь архиепископ Антиохийский назван Стефаном, тогда как современнику должно было быть известным, что во времена Халкидонского собора Антиохийским архипастырем был Максим. В течение рассуждений на «конференции» в числе ораторов появляется, по словам повествователя,

–246–

и Флавиан Константинопольский, но Флавиан умер раньше этого времени, а архиепископом столицы был Анатолий. Правда Ревилью находит, что вместо «Флавиан» нужно читать «Тациан», но Амелино без труда доказывает неестественность подобной

подмены одного имени другим. (Нужно сказать, что имя Тациана в то время действительно носил префект столицы). Из всего видно, что речь в документе идет о архиепископе Флавиане, хотя писатель и не прилагает к нему титула: архиепископ или епископ. Далее, по описанию памятника, Диоскор в беседе с императрицей Пульхерией позволяет себе употреблять дерзкие и даже циничные выражения, но это – дело невозможное: как ни был груб Диоскор, он, конечно, не мог забываться до такой степени. Далее, как известно, четвертый вселенский собор сначала имелось ввиду собрать в Никее, куда уже и съехались епископы, а потом местом заседания собора был назначен Халкидон. Автор памятника этих событий не знает; местом предварительных рассуждений епископов считает Константинополь, но это – явное незнание истории. Далее, в рассказах о Макарии Ткоуском памятник допускает явные противоречия, именно, можно делать из рассказов двоякого рода выводы: и тот, что Макарий присутствовал на Халкидонском соборе, и тот, что он из Константинополя уехал прямо в Александрию и, значит, в Халкидоне не мог быть. Вообще, признавать Диоскора автором «панегирика», по суждению Амелино, никак нельзя. Если бы это произведение принадлежало самому Диоскору, то он сказал бы о том, что он был на Халкидонском соборе и о том, как отнесся к нему этот собор, причем, патриарх Александрийский постарался бы зачернить отцов собора и их деятельность; между тем, ничего такого в памятнике нет. Еще: если бы Диоскору принадлежал «панегирик», то он распространился бы о своих страданиях в ссылке – ибо главный предмет панегирика вовсе не Макарий, а Диоскор, но о положении этого патриарха в ссылке автор говорит в общих фразах; очевидно, он ничего не знал об этом последнем периоде жизни ересиарха. Кто же был автором «панегирика» и когда это произведение появилось в свет? Амелино

–247–

хорошо разъясняет, что автор не был каким-нибудь лицом, близким к Диоскору или даже современником событий, описанных в рассматриваемом памятнике: у автора слишком

много грубых ошибок, не позволяющих считать его современником Диоскора и Халкидонского собора. По вопросу о авторе «панегирика» и времени его появления, Амелино находит возможным сделать лишь следующие замечания: «по моему мнению автором этого литературного произведения был благочестивый (?) монах (монофизит), который, пребывая в келье, вдали от людей и событий, получил кое-какие сведения о соборе Халкидонском, и о том, что случилось до собора и произошло после собора, на досуге записал все это на бумагу, имел в намерении отомстить за низложение Диоскора указанием на то, что Диоскор действовал заодно с таким святым человеком, как Макарий Ткоуский». «Что Диоскор, – добавляет критик, – произносил в Гангре речь в похвалу Макария, это возможно, и даже вероятно, но я не допускаю тождества этой речи с тою, которая теперь открыта на коптском языке». «Историческое значение рассматриваемого произведения мало и даже очень мало. В какое время сочинен «панегирик», этого и приблизительно нельзя определить. По моему мнению, панегирик этот, приписываемый по его происхождению Диоскору, просто апокриф, опирающийся на некоторые исторические данные» (Introd. p. 15–27).

Таким образом, в заслугу Амелино, кроме напечатания им полного текста «панегирика Макарию, можно поставить и то, что он отверг подлинность и историческое значение этого коптского памятника. Теперь можно надеяться, что разные французские и немецкие церковные историки будут поосторожнее пользоваться рассматриваемым произведением, как историческим источником.

Третье место в издании Амелино занимает «Слово св. Кирилла Александрийского – на исход души» (p. 165–195). Так как издатель решительно сомневается в подлинности этого слова и не приписывает ему никакого исторического значения (introd. p. 28–30), то мы не считаем нужным распространяться по поводу этого открытия.

Нам остается сделать несколько замечаний по поводу
–248–

последнего из напечатанных у Амелино памятников – именно, о переписке между Петром Монгом, патриархом Александрийским, монофизитом, и Акакием, патриархом Константинопольским, сохранившейся на коптском языке. (Переписка эта напечатана на стр. 196–228). Петр Монг и Акакий довольно значительные личности 5-го века. Поэтому всякое умножение достоверных сведений о них весьма желательно для церковного историка. К сожалению, напечатанная у Амелино переписка Петра и Акакия не отвечает даже самым скромным желанием. Амелино очень подробно рассматривает вопрос о подлинности и исторической важности указанной переписки (introd. p. 31–66). Но в этом не настояло особенной надобности. Переписка, нет сомнения, – не подлинна; к этому же результату приходит и Амелино, в противоположность прежде упоминаемому нами Ревилью, который знал этот памятник и считал его, как ни странно это, совершенно подлинным. Чтобы наглядно убедиться в не подлинности рассматриваемой корреспонденции, достаточно познакомиться, хоть слегка, с содержанием первых писем Петра и Акакия. Как открывается из самого первого письма Петра к Акакию, патриарх Константинопольский будто бы пожелал отречься от учения собора Халкидонского в пользу монофизитства и пожелал об этом довести до сведения патриарха Александрийского, монофизита; посредником в этом случае он выбирает Монга, тогда еще простого архимандрита. Из этого же письма узнаем, что Акакий посылал от себя диакона Юлиана, который должен был объявить Монгу, что он, Акакий, готов отвергнуть указанный собор, и что таково его давнее желание. В ответ на это заявление, Монг пишет письмо к Акакию, желая удостовериться, верно ли все это. Вот первое письмо Монга, где рассказывается вышеизложенное. Акакий поспешил отвечать Монгу. Но последний не удостоил прочитать полученное письмо; он был недоволен как тем, что Акакий присваивает себе титул архиепископа, так и тем, что он прилагает тот же титул к Монгу, который еще был архимандритом. Мало того, что Монг не прочел письма Акакия; он, к тому же, возвратил письмо обратно, сопровождая эту отсылку своим пись-

мом, в котором всячески порицал патриарха Константинопольского. Таково второе письмо Монга и т. д. Без особенного старания видно, что в этих письмах Акакий является слишком приниженным, а Монг – непомерно возвеличен. Амелино справедливо признает эту переписку совершенно подложной. Он думает, что эта мнимая переписка сочинена каким-нибудь коптским монахом (?), имевшим под руками, быть может, подлинные письма Монга и Акакия, но письма другого содержания. Автор, по словам Амелино, вероятно имел в виду показать, как де высоко стоял Монг по сравнению с Акакием. Тот же Амелино предполагает, что переписка измышлена, или вскоре по смерти Монга или, даже, при жизни его; составлять эту подделку спустя много лет по смерти Монга не было бы никакой цели.

Сводя воедино все разбросанные наши замечания, касательно рассматриваемого коптско-арабского тома, нужно сказать, что этот том возбуждает лишь очень небольшое любопытство церковного историка.

2) «Памятники, относящиеся к истории христианского Египта 4 века: История св. Пахома (т. е. Пахомия) и его монастырей» (Введение – *introductio* – р. 1–112 и текст, стр. 1–711). Париж, 1889. In. 4-to.

Этот том издания Амелино много интереснее предыдущего и полезнее для церковно-исторической науки. В первых строках введения, издатель говорит следующее: «Цель, какую я имею ввиду, печатая эту вторую серию документов, которая не будет последней серией⁷², состоит в том, чтобы послужить пониманию религиозных явлений христианского Египта 4 века. Именно эта цель заключается в том, чтобы прийти на помощь тем, кто посвятит себя одному из самых привлекательных научных занятий и захочет работать безо всяких предзанятых воззрений. Ни одна страна не дает такого простора для созерцаний философа и историка, как Египет с его моральными и религиозными феноменами, столько же сложными, сколько и удивительными. Я, впрочем, не имею при-

тязания утверждать, что будто другие страны Востока не могут предлагать столь же поразительных примеров заблуждений, порождаемых в какой-либо нации религиозным чувством, когда эта нация в силу своих природных особенностей отдается мистицизму, и в которой воображение часто действует сильнее, чем холодный рассудок; я утверждаю только, что Египет идет вровень со странами крайнего Востока, самыми замечательными в этом отношении. Что касается Египта, то еще и в наше время Запад (а Восток?) взирает удивленными глазами на этих славных аскетов (египетских), которые с самого начала христианства или, по крайней мере, с первых веков его – наполнили мир слухом о своих духовных подвигах и своих победах над великим врагом рода человеческого, адским драконом, измышляющим все на погибель людскую. Религиозное отпадение Египта от Византийских императоров и пап (разумеется утверждение монофизитства в Египте) ничуть не убавило этого удивления, соединенного с памятью о древних пустынножителях Фиваиды и Нитрии. Великое заблуждение, в какое впал весь Запад, благодаря греческим и латинским писателям, в особенности Иерониму, состоит в том, что привыкли взирать на всю совокупность египетских монахов до собора Халкидонского, как на общество людей, живших не земною жизнью, как на ангелов, облеченных в человеческую плоть. Верная же истина, напротив, состоит в том, что эти монахи – большинство их – были, если не людьми порочными, то, во всяком случае, людьми, слишком погруженными в дела житейские, людьми, которые ели много, осушали стаканы до дна, очень любили удовольствия, не были врагами женщин, предавались таким порокам, за которые в настоящее время сейчас же попадешь на суд присяжных (*devant nos Cours d'assises*). Это, однако ж, нисколько не препятствовало им распевать свои псалмы и, время от времени, усиленно поститься, когда наступали дни великих пощений. Нужно ли удивляться всему этому? Не думаю. Напротив, было бы удивительно, если бы ничего такого не было. Христианство, так же, как и всякая другая религия, не может вдруг изменить природные свойства нации, или, выражаясь словами Пас-

каля, зверя сделать ангелом. Самая большая часть монахов набиралась из феллахов, самого низшего класса людей; вступая в монастырь, они приносили сюда и свои страсти, и свою грубость. В жарком климате пыл крови доходил до крайности...

«Эти воззрения, я не скрою этого, – говорит Амелино́, – не принадлежат к числу самых обыкновенных по отношению к египетским монахам; они, воззрения, должны всецело разрушить официальную историю египетского монашества. Эта истина имеет высшие права, пред которыми должна побледнеть и уничтожиться людская боязливость. Я думаю, что всегда лучше знать истину и даже выражать ее. Поступать иначе, значило бы допускать истинное предательство. Ученый облечен обязанностями священника: он есть жрец истины» (р. 1–6). Но спрашивается: что же такое случилось? Почему мы непременно должны отказаться от вековых убеждений и заменить их самыми новыми, совершенно противоположными прежним, когда хотим говорить или мыслить о древнем египетском монашестве? Ничего необыкновенного не случилось, кроме того, что Амелино́ нашел и издал в свет несколько новых памятников, касающихся истории древнеегипетского монашества. Вот эти памятники, вошедшие в состав обозреваемого тома: 1) «Жизнь» Пахомия на коптско-мемфическом языке (р. 1–214); 2) «Жизнь» его ученика Феодора на том же языке (р. 215–334); 3) «Жизнь» Пахомия и Феодора – в арабском переводе с коптского. (335–711). Если присоединить сюда несколько фрагментов, найденных тем же ученым на Фивском наречии и напечатанных в прежнем томе, то, вот и всё новое, что явлено миру.

Inde irae, но, наперед скажем, совершенно напрасные.

Обширное «введение» издателя состоит из трех больших отделов и может быть по содержанию разделено на две части: в первой говорится об источниках для истории св. Пахомия и св. Феодора, причем разъясняется: какое место между ними занимают новооткрытые коптско-арабские памятники, сейчас упомянутые; во второй части издатель делится с читателем

теми выводами, какие он сделал относительно истории древнеегипетского монаше-

–252–

ства на основании издаваемых им памятников. Первая часть научная и серьезная, а вторая поверхностная и пустозвонная. К сожалению, пределы нашей статьи заставляют нас быть очень краткими⁷³.

Познакомимся, прежде всего, со взглядами Амелино на источники истории Пахомия и Феодора. Первое место между источниками греческими он отводит: «житию св. Пахомия», написанному неизвестным греком и переведенному на латинский язык Дионисием Малым. Об этом источнике исследователь говорит следующее: с первого же взгляда видно, что это греческое произведение есть перевод с коптского; так же очевидно, что автор делает выбор из того, что он мог бы описать подробнее. Под руками греческого сказителя, по мнению Амелино, находилось коптское повествование о том же предмете, которым он и пользовался, как об этом свидетельствует сходство двух памятников. Амелино, при этом, понимает тот памятник, который издает он сам. Пользуясь коптским повествованием, греческий сказитель частью сокращает его, частью распространяет. Он сокращает его, когда в коптском памятнике рассказывались факты, которые почему-либо приходились ему не по вкусу, а распространяет тогда, когда ему нужно было передавать речи св. Пахомия. Для доказательства своих мнений исследователь приводит многие примеры. Вторым греческим источником истории Пахомия, Амелино считает «жизнь Пахомия», изданную Болландистами в «Acta sanctorum». Об этом источнике исследователь утверждает, что он отличается большим сходством с той «жизнью», которая была переведена на латинский язык Дионисием. Подробное сравнение этих памятников, показало мне, говорит Амелино, что почти нет никакого различия между ними во всех тех рассказах, которые передаются как в том, так и в другом из них. «Жизнь» Пахомия, изданная Болландистами, по мнению исследователя, важнее прежде упомянутой

Дионисиевой редакции той же жизни. Исследователь еще отмечает следующее наблюдение: «Житие», находящееся у
–253–

Болландистов, не стоит ни в какой зависимости от «Жития» Дионисиевой редакции: авторы обоих документов пользовались одним и тем же первоисточником, но пользовались каждый по-своему. Что же это за первоисточник, каким они оба пользовались? Таким первоисточником служат рассказы о жизни Пахомия его ученика Феодора, рассказы, которые он вел с той целью, чтобы они были записаны его слушателями; значит, этот первоисточник возник из среды очевидцев и имеет коптское происхождение, так как Феодор и большинство его слушателей были Копты. Действительно, в коптской редакции «жизни» Пахомия есть ясное упоминание о том, что Феодор, спустя лет пятнадцать по смерти Пахомия, собрав подчиненных ему коптских монахов, в течение нескольких дней повествовал им о деяниях и словах Пахомия, что тогда же и было записано писцами, под диктовку сказителя. Есть основание полагать, что коптское сказание тогда же переведено и на греческий язык, хотя, конечно, таковой греческий перевод, в существе дела, есть коптская редакция. Составитель «жития», находимого у Болландистов, пользовался своим первоисточником – коптской редакцией с такою же свободой, как и составитель «жития», переведенного с греческой редакции на латинский язык Дионисием: оба они одно сокращали, другое распространяли. Затем, Амелино́ передает сведения и о других греческих источниках жизни Пахомия, но мы, для краткости речи, не станем передавать даже и общих выводов, к которым в этом случае приходит исследователь. Обращаемся прямо к изысканиям того же Амелино́ относительно коптских и арабской редакций «жизни» Пахомия. Первоначальная запись о жизни Пахомия была сделана на коптском языке Фивского диалекта, но эта запись не сохранилась, за исключением небольших фрагментов. Но, зато, сохранилась мемфическая редакция этой «жизни», которая и напечатана у Амелино. Она представляет собою перевод с Фивского диалекта, но такой перевод, который, в тоже время, был сокращением оригинала. Перевод сделан

каким-либо монахом для одного из монастырей Нитрийских или Скитских. Эпоху, когда сделан перевод, определить трудно. Арабский перевод «жизни»

–254–

Пахомия, напечатанный у Амелино, по исследованию этого издателя имеет следующие особенности: перевод этот сделан не с коптско-мемфической редакции, потому что в арабском «житии» находится много таких фактов, которых мы напрасно стали бы искать в сейчас названной коптской редакции. Амелино склоняется к мысли, что арабский перевод сделан с «жития» Пахомия, написанного на Фивском языке, т. е. с первоисточника прочих коптских сказаний о Пахомии; ввиду этого, арабской редакции издатель приписывает особенную важность, именует ее «важнейшим документом, каким только мы владеем, по отношению к личности Пахомия». В связи с изысканиями об источниках жизни Пахомия и ближайших его учеников, Амелино разрешает некоторые и другие, не лишённые значения, вопросы – но речь об этом оставим. Эта часть исследований Амелино серьёзна и заслуживает полного внимания со стороны людей науки, хоть, конечно, и здесь не со всеми мнениями французского ориенталиста можно соглашаться; в особенности, требует строгой критики его взгляд на характер отношений греческих сказителей о Пахомии к коптским сказителям о нем же.

То, что мы называли второй частью введения, составленного Амелино, существенно отличается от первой части. Здесь, решительно, почти ни в чем нельзя соглашаться с исследователем. Видно, что Амелино хороший критик, но плохой историк. Он вздумал во второй части введения сделать исторические выводы из добытых или изученных им источников, но дает только поверхностные суждения и фальшивые изображения. Кто такой Пахомий по воззрению Амелино? старец, своими аскетическими подвигами подорвавший рано свое здоровье. Его речи, которые он произносил, обличают расслабление его мозга. Он носил в себе болезнь, которую будто бы можно назвать «словесной болезнью». Он был лишен всякого образования, но любил разглагольствовать, любил

туманные изъяснения мест св. Писания: для него «чем непонятнее, тем лучше было». Наклонность к «видениям», Амелино́ считает продуктом мозговой болезни Пахомия. Быть может, еще худшую характеристику делает Аме-

–255–

лино́ по отношению к Пахомиеву ученику, знаменитому Феодору Освященному. Исследователь не видит ничего хорошего в Феодоре: Феодор, по его словам, человек самолюбивый, склонный к жестокости лицемер; по отношению к Пахомию, будто бы, он показывал себя неблагодарным. Играя словами, Амелино́ приписывает ему какое-то «горделивое лицемерие и лицемерную гордость». Хороших умственных качеств исследователь совсем не усматривает у Феодора. «Собратья Феодора и ученики считали его красноречивым за то самое, что нас заставляет смеяться». Амелино́ допускает, что Феодор, если бы он собственноручно написал жизнь Пахомия, внес бы сюда множество лжи. Вообще, он характеризует Феодора как «человека страстного и исполненного низких недостатков». Можно подумать, что на такие характеристики Пахомия и Феодора натолкнуло Амелино́ открытие им разных древнекоптских памятников; ничуть не бывало. В существе дела, главное, что мы знали и раньше об этих лицах, почти в тех же чертах представляется и во вновь найденных памятниках. Исследователь глумится над этими лицами безо всяких достаточных оснований. Замечательно – тенденциозное отношение Амелино́ к указанным подвижникам разъяснится для нас только тогда, когда узнаем, как он же относится к таким тоже древним египетским анахоретам, как Шнуди и ученик и описатель деяний сего последнего – Виза. (Памятники, касающиеся этих личностей, изданы французским ориенталистом в прежнем томе). Амелино́ называет Шнуди «истинно святым» (р. 7), а Визу он же хвалит за его прекрасные качества души и именует его «добрым Визою» (р. 94). Отчего такая разница в отзывах? То, что я сейчас скажу, может показаться читателям просто смешным, но, тем не менее, это смешное совершенно достоверно. Амелино открыл первый «житие» Шнуди и описание его ученика Визы, двух личностей,

ничем неизвестных в истории. Издатель так прельстился своим открытием, что, невзирая ни на что, взял их под свое особое покровительство. Но вот тот же Амелино открыл еще «жития» Пахомия и Феодора; брать этих подвижников под свое покровительство Амелино не мог:

–256–

Пахомий и Феодор прославленные аскеты. И вот Амелино приходит к удивительной мысли: так как этих подвижников прославить он не может, то лучше всего представить их в совершенно новом свете – личностями жалкими и достойными порицания. Погоня за оригинальностью, именно, и привела сюда Амелино. *«Хоть и невероятно, но находчиво!»*

Содержание заключительных страниц второй части введения составляет описание нравов древнеегипетского монашества. Исследователь говорит: *«a priori я могу утверждать, что нравы этих монахов были распущены, и я не обманываюсь, говоря таким образом»*. Затем Амелино начертывает возмутительную картину безнравственности, будто бы господствовавшей в монастырях верхнего Египта во времена Пахомия. Для примера мы возьмем лишь несколько указаний исследователя, – для того, чтобы видеть, как далеко заходит он в своих клеветах. Так как мужские и женские монастыри в некоторых местах были расположены близко одни от других, то почти постоянно возникали преступные связи между обитателями и обительницами их. Результатом таких связей было зачатие плода. А, так как детей нельзя было ни рождать, ни воспитывать в монастырях, то, обыкновенно, прибегали к тем ужасным средствам, к которым прибегают лишь самые потерянные женщины; появились вытравление плода и всевозможные виды детоубийства. После чего преступницы, как ни в чем не бывало, опять заводили прежние связи, и т. д. Амелино, затем, довольно таки распространяется о содомии, как естественной принадлежности древнеегипетских монастырей. Этот нравоописатель так заканчивает свою обвинительную речь: *«я мог бы сказать о других пороках монахов – об их объедении, воровстве, злости, но я готов извинить их за все то, что не идет против природы»*.

Живописуя таким образом монахов, Амелино́ нисколько не скрывает, что его намерение состоит в том, чтобы «развенчать их добродетель». Но читатель может успокоиться: ничего такого не произошло и не могло произойти. Вопреки всяким ожиданиям, Амелино́ заимствует вышеприведенные факты не из памятников, относящихся к монастырям

–257–

Пахомиева устава. Нет, не отсюда. Здесь он не мог отыскать таких безобразных фактов. Сам Амелино́ сознается, что *«в документах, относящихся к истории Пахомиевых монастырей, не встречается ни одного примера полового сближения между монахами и монахинями»* (р. 108). Эти слова очень важны, потому что они свидетельствуют, что сам Амелино́ снимает с Пахомиевых монастырей тягчайшее из обвинений. Если не в сейчас упомянутых документах берет нравоописатель свои черты, которыми он изображает египетское монашество, то, спрашивается, откуда же он заимствует их? А вот откуда. *«Если кто-нибудь из читателей – пишет Амелино́ – не поверит этим ужасам, то такого я отсылаю к истории Шнуди, которую я написал, и к пергаментам, хранящимся в Неаполитанском музее»* (р. 107). Что такое за «история Шнуди», которую написал Амелино́, я не знаю, да и сам он ни разу ее не цитирует точным образом; равно я не знаком и с неаполитанскими «пергаменами». Но это не большая беда. Допустим, что эти источники вполне подтверждают ту характеристику древних монахов, какая нами выше приведена. Что нам за дело до этих источников! Ведь они касаются не Пахомиевых монастырей, а монастырей какого-то Шнуди. После этого спрашивается: для чего, для какой цели приведена рассматриваемая характеристика самим Амелино́ в этом томе, где исключительно речь идет о Пахомии и монастырях его устава? Впрочем, об этом и спрашивать нечего: Амелино́ допустил то, что обыкновенно называют тенденциозной подтасовкой фактов.

Несмотря на все это, интерес памятников, изданных Амелино́ в разбираемом томе, очень велик: эти памятники прекрасно вводят нас в круг воззрений, идеалов, нравственных мотивов, которыми жили и управлялись древнеегипетские

монахи; при посредстве этих же документов окончательно решается вопрос о коптском происхождении древнеегипетского монашества и много второстепенных вопросов, возбуждаемых этим явлением. В подробности не вдаемся.

Как издатель и ученый, Амелинó имеет очень много недостатков: он не церковный историк, а потому, не в

—258—

состоянии ценить открытых им памятников; он тенденциозен и имеет притязание увенчивать одних исторических лиц и развенчивать других, по личному произволу; эрудиция его не богата, и, притом же, часто он не имеет под руками самых нужных справочных книг; он не принял на себя труда разъяснить: что нового, в частности, вносят напечатанные им документы в сферу уже известных источников, и потому почти нисколько не облегчил для историка пользование изданными коптскими и арабскими памятниками и т. д.

А. Лебедев

Жданов А.А. Новые пособия для изучения Св. Писания. [Рец. на: Swete H. B. The Old Testament... 1891; Wildeboer Dr. G., проф. Die Entstehung des Alttestamenischen Kanons. 1891; и др.]. // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 1. (С. 259–267)

–259–

Swete H.B. The Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. II. 1Chronicles – Tobit. Cambridge. 1891.

Первый том этого примечательного труда (Genesis – IV Kings) вышел в 1887 году. По поводу появления в 1891 году второго тома спешим указать на все издание, как на самое удобное и полезное из изданного перевода LXX-ти, – заслуживающее широкого распространения в ученой и учебной области.

Печатные издания греческого ветхозаветного текста – Комплутенское, Алединское и другие, Ветхий Завет по LXX-ти с разночтениями Holmes'a и Parsons'a – не совсем исправны и для настоящего времени значительно устарели. Роскошные факсимиле кодексов Ватиканского, Александровского, Синайского, многочисленные рукописные тексты, рассеянные по библиотекам всего света, для громадного большинства ученых исследователей не доступны. Ручные критические издания (Тишендорфа, П. де-Лагарда и мн. др.) страдают важными недостатками, вытекающими из преждевременного, при теперешнем состоянии науки, желания дать критически-проверенный греческий текст вообще или восстановить в чистом виде тип какой-либо древней его редакции (у де-Лагарда – редакции Лукиана). Бесспорно, и такого рода попытки похвальны, полезны и необходимы, но на них не всегда можно опереться; незнающего они могут ввести в заблуждение относительно их научной ценности, а знающему не совсем приятны произвол и самомнение ученых справщиков, не полагающих предела своему критическому остроумию не только при малом

–260–

количестве, но иногда и при полном почти отсутствии необходимых материалов.

Добросовестный и непритязательный труд Swete'a прекрасно восполняет ощутительный недостаток в ручном, толковом и надежном издании текста LXX-ти, которое может быть особенно полезно для русского экзегета.

Немецкие рецензенты упрекают Swete'a в том, что он заранее отказался от всяких критических операций; но мы в этом именно видим главное его достоинство.

Для своего издания Swete избрали несколько самых замечательных кодексов, имеющих общепризнанный научный авторитет, именно – для 1-го тома: Sinaiticus, Alexandrinus (III, Holmes), Vaticanus (II, Holmes), Codex Cottonianus Geneseos (I, Holmes), Bodleianus Geneseos, Ambrosianus (VII, Holmes); для II-го: Sinaiticus, Alexandrinus, Vaticanus, Epbraemi Syri rescriptus Parisiensis, Psalterium Turicense, Fragmenta papyracea Londincnsia. Один из них (Ватиканский) напечатан целиком, пробелы Ватиканского дополнены из Александрийского кодекса, под строкой напечатаны варианты из прочих поименованных выше кодексов.

К обоим томам приложены Prolegomena, в которых точно, кратко и обстоятельно описаны издания и кодексы, даны главнейшая библиографические сведения касательно перевода LXX-ти и изъяснены приемы работы самого автора.

С внешней стороны издание Swete'a превосходно.

Die Entstehung des Alttestamentlichen Kanons. Historisch Kritische Untersuchung von Dr. G. Wildeboer, ord. Professor der Theologie zu Groningen. Gotha. 1891.

Небольшое по объему исследование голландского ученого (XII+160 стр. в немецком переводе) по основным воззрениям на историю ветхозаветного канона не содержит ничего существенно нового и оригинального: оно заслуживает внимания как тщательно составленный, ясно и сжато изложенный свод тех результатов, которые выработаны представителями критического направления в области ветхозаветной библейской науки, как подробный конспект по данному вопросу, снабженный всеми необходимыми библиографическими указаниями.

После общих понятий о частях ветхозаветного канона, автор дает подробный анализ исторических свидетельств о нем (а) свидетельства Ветхого Завета, в) – греческих памятников иудейской письменности, с) – Нового Завета, д) – иудейской литературы, главным образом Талмуда, е) – отцов церкви), устанавливает понятие о каноне, насколько оно выразилось в суждениях и практике представителей иудейской синагоги, хранительницы священных книг, затем излагает историю соединения книг в канон (а) канонизация «закона», в) – «пророков» и с) «писаний» и заключение канона), указывая главные стадии в процессе образования канона и религиозно-исторические мотивы, под влиянием которых он начался, продолжался и закончился. Нередко Wildeboer дает меткие исторические замечания, делает тонкие критические наблюдения по различным частным пунктам исследуемого вопроса; некоторые и из общих его выводов с пользой могли бы быть усвоены библейскою богословскою наукою.

Сам автор высказывает скромную надежду, что его исследование может служить в качестве справочной книги для молодых богословов, начинающих занятия по св. Писанию Ветхого Завета, и пробуждает в них интерес к дальнейшим и более глубоким изысканиям в этой области. Полагаем, что в применении к русской богословской науке труд Wildeboer'a может сослужить эту службу и не для одних начинающих.

Dictionnaire de la Bible.... publié par F. Vigouroux avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Fascicule I. A – Aïnesse (Droit d'). Paris. 1891. 320 p.

Имя почтенного французского богослова Ф. Вигуру давно пользуется в России широкой и заслуженной известностью. Неутомимый исследователь, плодовитый и талантливый писатель, любознательный путешественник по библейскому Востоку, Вигуру обладает всеми качествами, необходимыми для того, чтобы стать во главе ученого предприятия, каким является библейский словарь. В числе его сотрудников, по большей части профессоров высших католических школ во Франции (указано

42 лица), встречаем известный имена Guerin'a, Halevy, Le Camus, Brucker'a и других.

–262–

Словарь задуман по широкому плану: он должен содержать в себе все имена лиц, мест, растений, животных, упоминаемых с Св. Писании, обнять вопросы богословские, археологические, научные и критические касательно Ветхого и Нового Завета, дать сведения о древних и новых толкователях с более или менее подробными библиографическими указаниями. При такой программе, если она будет выполнена хотя приблизительно, словарь обещает быть объемистой энциклопедией библейского знания: на 320 столбцах (in quarto самой убористой печати) в первом выпуске рассмотрены только имена и предметы от А до Aïnesse (первородство). По объему и полноте он оставит за собою все наиболее употребительные библейские словари (на всех языках).

Внешние достоинства словаря Вигуру ставят его выше известных словарей Winer'a, Riehm'a, Schlenkel'a, Smith'a и многих других иностранных. О русских и говорить нечего. Он отпечатан очень четко, на отличной бумаге, обильно иллюстрирован, количеством и качеством рисунков превосходит напр. словарь Riehm'a, иногда даже и Smith'a.

Тоже нужно сказать и о внутренних его качествах. Мы сравнивали несколько членов первого выпуска с соответствующими им членами у Riehm'a, Smith'a, Winer'a, Schenkel'a, и оказалось, что хотя, напр., словарь Riehm'a составлен по более узкой программе, он дает статьи менее полные по содержанию, более краткие по объему, чем словарь Вигуру. Что касается научной основательности и эрудиции, то в этом отношении Вигуру превосходит и Riehm'a, и Smith'a. Библиографические указания по своей обстоятельности напоминают Winer'a, – с той разницей, что у Вигуру они не так замедляют чтение, как у Winer'a. Winer'a трудно читать: к нему нужно обращаться за справками; а Вигуру может дать и справки ученому специалисту, а материал для чтения просто образованному человеку (во многих статьях первого выпуска). Для примера может указать на самую значительную по объему

статью в выпуске: «Адам». Она делится на две части (одна принадлежит Е. Palis, другая – Р. Hamard'y): 1) История Адама: сотворение его, жизнь в раю, падение

–263–

и пр.; Адам в Новом Завете; ветхий и новый Адам; предания об Адаме у древних и новых народов; во 2-й части (*Le premier homme au point de vue scientifique*) рассматриваются кратко и обстоятельно новейшие гипотезы о происхождении человека и первобытном состоянии человеческого рода и критически оцениваются с библейско-богословской точки зрения. К этому члену приложено 13 полнотипажей и библиографический указатель литературы (почти целый столбец) за и против библии (1 – *Auteurs favorables aux idées orthodoxes*, 2 – *Auteurs hostiles ou indépendants*). Хороши также члены об Авгаре, «мерзости запустения» (*Abominatin de la désolation*), земледелии у Евреев, об орле (*Aigle*) самого Vigouroux, несколько географических статей Legendre'a, исторических – Mangenot, но Новозаветной Исагогике – Batiffol'a, по Ветхозаветной – Philippe'a, по иудейской литературе – Levesque'a, по библейскому и талмудическому праву – S. Many.

Правда, в некоторых местах можно было бы пополнить библиографические сведения, указать несколько недосмотров и под.; но не видим в этом ни необходимости, ни пользы.

Вообще, судя по первому выпуску, библейский словарь Vigouroux можно смело и с истинным удовольствием рекомендовать всем любителям библейской науки. Если все издания будут иметь те же достоинства, как выпуск первый, то оно и может, и должно быть настольной книгой для каждого, занимающегося изучением библии, – тем более, что и по направлению, и по результатам коллективный труд французских богословов ближе соответствует нуждам, потребностям и вкусам русских читателей, чем произведения немецкой науки.

От души желаем хорошо начатой работе благополучного и успешного окончания.

Le livre du prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec avec une introduction critique ou défense nouvelle

du livre et un commentaire littéral, exégétique et apologétique par l' Abbé J. Fabre d' Envieu etc. T. I–II 1888–1891. Paris et Toulouse.

Давно не появлялось такой обширной монографии о книге
–264–

пр. Даниила, какую представляет собою поименованный труд аббата Fabre d' Envieu.

Первый том его (в двух частях: XIV + 908 + IV) посвящается обследованию исагогических вопросов, второй (тоже в двух частях: XIV + 1493) содержит перевод и изъяснение пророческой книги. «Введение» в книгу Даниила состоит из двух глав: I) личность Даниила (§§ 1–2: Даниил – историческая личность; биография Даниила) и II) книга Даниила (§§ I–X: отличительные особенности книги; еврейский и арамейский язык в книге Даниила; стиль ее и художественные достоинства; единство книги и автора; цель ее; исторический характер книги; сверхъестественное или чудесное в ней; догматика книги; каноническое достоинство и боговдохновенность; подлинность). Кроме того в особом приложении даны доказательства подлинности девтероканонических фрагментов и обширный библиографический перечень. Особенного внимания в «Введении» заслуживает отдел об историческом характере книги (pp. 282–505), где автор иногда довольно удачно освещает темные пункты в повествовании книги, подкрепляя свои соображения между прочими и новейшими данными из области ассириологии. Этот отдел читается с большим интересом, хотя и не всегда можно соглашаться с аргументацией автора; особенно любопытна попытка – доказать тождество Валтасара с Евильмеродахом, Дария Мидянина с Нериглиссором (самая мысль об их тождестве не отличается новизной; Fabre d' Envieu принадлежит лишь ее подробное развитие и обоснование). – В толковании, как и следовало ожидать, Fabre d' Envieu уделяет всего более места знаменитому пророчеству о «семидесяти седмицах» (pp. 851–1323) и дает целое исследование об этом предмете, излагающие, кроме толкования, и историю его с древнейших до новейших времен.

Апологетическая задача, положенная автором в основании своего труда, во многих частных пунктах выполнена с должным

успехом; доказательства в подтверждение его главных тезисов собраны отовсюду и в громадном количестве. Начитанность автора по различными вспомогательными науками и трудолюбие изумительны. Имея под руками исследование Fabre d' Envieu, можно основа-

—265—

тельным образом познакомиться со всеми научнобогословскими проблемами, возникшими по поводу книги Даниила, и с теми результатами, которые достигнуты представителями различных научных направлений в их разрешении с различных им свойственных точек зрения.

Тем не менее труд Fabre d' Envieu далеко не из таких трудов, которые делают излишним обращаться по данному вопросу к трудам его предшественников. Им нужно пользоваться с большой осмотрительностью. При незаурядных достоинствах он имеет и незаурядные недостатки.

Автор в излишнем полемическом увлечении часто теряет проницательную ясность взора и не различает той доли истины, которая содержится в мнениях его противников, с преувеличенной мнительностью *timet Danaos et dona ferentes* и с обычным ему жаром сражается против них тогда, когда было бы выгоднее и правильнее с ними согласиться. Самоуверенный и самодовольный тон полемики не совсем соответствует наличности его научных ресурсов, если только они могут служить некоторыми оправданием в подобном случае его филологических познаниям часто не хватает точности, обдуманности и глубины; в переводе и изъяснении, если бы позволяли размеры библиографической заметки, можно было бы указать не мало промахов; в исторических догадках много произвола, иногда, может быть, извиняемого апологетическими целями. Вообще от желания автора доказать более, чем следует, аргументация его значительно теряет в своей убедительности, и многие из его положений должны быте принимаемы *cum grano salis*.

Commentarius in Danielelem prophetam, Lamienationos et Baruch anctore Jos. Knabenbemer, S(ocietatis) J(esu). Cum approbationo superiorum. Paris. 1891.

Некоторыми коррективом к труду Fabre d' Envieu может служить комментарии Кнабенбауера, при составлении которого автор уже имел в виду Fabre d' Envieu и многим из него воспользовался.

Литературная и научная физиономия Knabenbauer'a настолько определилась в его предшествующих немалочис-

—266—

ленных трудах (толкования на Исаию на немецком и латинском языках, на Иеремию, Иезекииля, Иова), что в применении к его новому труду, нисколько не отличающемуся по своим особенностям от прежних трудов, считаем излишним распространяться о достоинствах и недостатках автора.

Следует заметить, что книга Knabenbauer'a входит как часть в обширное издание под заглавием: *Cursus scripturae sacrae auctoribus R. Cornely, I. Knabenbauer, Pr. de Hummelauer aliisque Societatis Jesu presbyteris*. Это издание, посвященное папе Льву XIII, в целом своем объеме составит внушительную серию в 60 компактных томов, из которых до сего времени уже вышло в свет свыше 20-ти. План издания следующий: 1) Священные тексты или библия полиглота на еврейском, греческом и латинском языках (до 5 томов); 2) «Книги вводные» (*Libri introductory*) – общее и частное введение в св. книги Ветхого и Нового Завета (три тома в четырех частях: VIII + 752, VIII + 484, VIII + 632, VIII+748), краткий учебник «введения» для слушателей теологии (VIII+ 648); сюда же войдут курс археологии, словарь библейских древностей и филологические словари еврейского и греческого языков; 3) комментарии (по Ветхому Завету до 25 томов и по Новому до 12-ти).

Заметно, что русские ученые начинают пользоваться этим курсом (в особенности это нужно сказать о «введении в Ветхий Завет» Cornely). Можно пожелать, чтобы они пользовались им больше и чтобы «курс» проник в духовные семинарии, где он мог бы служить хорошим пособием для преподавателей (он написан на латинском языке).

The Proverbs. Exposition by W. I. Deane and by S. T. Taylor – Tasvell. London 1891. XXXIV + 610 + VIII.

Комментарии на Притчи Соломоновы, начатый *Deane*’ом и оконченный *Taylor – Taswell*’ем, принадлежит к одним из лучших, появившихся в толковой библии для проповедников (*The Pulpit Commentary*, edited by HDM).

–267–

Spence and by I. S. Exell), весьма распространенной в Англии.

«Введение» в Притчи составлено толково, изъяснение священного текста ведется с должной простотой и отчетливостью, однако же без ущерба для его научной основательности. Кроме истолковательных средств, заключающихся в библии и отеческих творениях, авторы, хорошие знатоки филологии, широко и свободно пользуются для освещения изречений еврейской мудрости теми богатыми сокровищами, которые накоплены веками в литературах всех народов древнего и нового Мира, народными пословицами и поговорками, изречениями поэтов, мыслителей и философов. Эти сопоставления, нимало не профанирующая священной важности изъясняемой книги, поддерживают живой, неослабевающий интерес к толкованию, проливают свет на многие стороны в изречениях священного мудреца и часто дают любопытный материал для суждения об особенностях ветхозаветного миросозерцания сравнительно с миросозерцанием других народов.

Непосредственно за изъяснением отдела обычно в *Pulpit Commentary* излагается в кратком и сжатом очерке идейное содержание того или другого места, богословско-догматические и религиозно-нравственные истины. Это – тоже комментарий, но комментарий, поднимающийся ступенью выше комментария историко-филологического и археологического, часто интересный и для специалиста экзегета, всегда доступный и назидательный для всякого образованного читателя. После этого предлагается несколько примерных планов для проповеди на известный стих или отдел в виде подробного конспекта (по нашему мнению, незаменима для проповедника – импровизатора). В конце каждого тома помещается указатель предметов для проповеди с обозначением страниц тома.

Вообще эта часть в Pulpit Commentary выгодно отличается своим трезвым, практическим, жизненным направлением от туманно-отвлеченных рассуждений, предлагаемых в немецком Bibelwerk'e Lange.

Гомилетическая часть толкования на книгу Притчей принадлежим Prof. Adeney'у, Prof. Johnson'у и Clarkson'у.

А. Жданов

Февраль

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Осию [Ос. 6:1–7:16] / Под. ред. М.Д.
Муретова // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С.
175–206 (1-я пагин.). (Начало.)**

–175–

Ос.6:1–3. *Утренивати будут ко Мне, глаголюще: идем и обратимся ко Господу Богу нашему, яко той побѣ⁷⁴, и исцелит ны: уязвит, и уврачует ны: исцелит ны по двою дню, в день третий воскреснем и живи будем пред Ним, и увемы: поженем, еже уведети Господа: яко утро готово обрящем его, и приидет нам яко дождь ранний и поздний земли.*

Выражение: *утренивати будут* здесь по-видимому означает, что они, пробудившись как бы от сна от свойственного им неразумия и как бы из ночи и тьмы вступив наконец во свет и день, наперерыв, друг пред другом будут восклицать, что следует наконец обратиться ко Господу. А это есть обращение впадших в заблуждение и преданных идолопоклонству; ибо плодом обращения бывает стремление находиться вне тьмы, очевидно, демонской, и исполнившись света божественного уносится правильным размышлением к познанию истинного и по естеству Бога и Господа, хотя древле думали, что есть боги и господа в мире (1Кор.8:5),

–176–

и доходили до такого неразумия, что и дереву говорили: *отец мой еси ты*, и камню: *ты мя родил еси* (Иер.2:27). Речь продолжает быть образною. Смотри, как они как бы о льве и другом звере говорят: он схватил (ѣрѣхъ), *и исцелит ны*. поскольку Он Сам сказал: *и аз буду яко панфирь Ефремови, и яко лев дому Иудину: и аз восхищу, и пойду, и не будет изимаяй* (Ос.5:14), то они удерживают эту образную речь и говорят, что восхитивший их всецело уврачует. Как гнев Его причинил им скорбь, так блага, полученные от Его милосердия, доставят без сомнения радость пострадавшим. Вместе с тем мы уразумеем и то, что если Бог пошлёт несчастья на кого-либо, то никто не в

состоянии помочь, и только Он Один может исправить положение страждущих⁷⁵.

Если же нужно относить смысл пророчества ко всем живущим на земле; то мы должны принять во внимание следующее. Адам в начале искажил⁷⁶ природу человека; ибо тот час же явил её достойною проклятия, подвергшись смерти и тлению. Итак, гнев поразил, а благодать наложила пластырь на рану: ибо Христос у врачевал нас, призвал к познанию истинного Богосозерцания, чрез Духа явил нас способными к соблюдению заповедей, соделал нас опять блаженными, избавив от тления и освободив нас от древних недугов, говорю, грехов и страстей. Сбылось же это над живущими на земле никак не в первое, или второе время, но как бы в третье, то есть в последнее и окончательное. Ведь всех времён счи-

–177–

тается три, первое, среднее и последнее, в которое явился нам Христос. Посему-то и говорят как бы по врачебному опыту, что относящееся к врачеванию совершится с нами после двух дней, так как пророческое слово употребляет день мерою для времени. Тогда, говорит, *поженем еже уведети Господа. Поженем* говорят вместо: *употребил старанье*. Тогда и *воскреснем и живи будем пред ним*; ибо мы воскресли со Христом (Кол.3:1) и *аще един за всех умре*, то мы живём Его жизнью (2Кор.5:15) и уже не удалены от очей Божиих за преступление и не отвергнуты за грех: но допущены уже к созерцанию Бога и получили дерзновение у Него, по причине оправдания во Христе. А что чрез Него мы познали и Самого Отца и что Сын, ставший подобным нам, есть для нас полнота всякого блага, это они исповедуют, говоря: *яко утро готово обрящем его*, то есть, как свет восходящий, как солнце, как сияние, по миновании тьмы. Будет же *нам яко ранний и поздний дождь*, то есть Он орошает нас, принявших веру и правильно познавших явление Его – двояким, думаю, способом: именно: Он открывает в Духе познание древних, законных и сверх того пророческих наставлений. (Это, думаю, и есть *ранний дождь*): к сему же присоединяет как бы позднее разумение евангельских наставлений и вожделенную благодать апостольского

благовествования. И стали мы, как говорит пророк, земля желанная и может быть о нас поёт блаженный Давид, говоря: *посетил еси землю, и упоил еси ю, умножил еси обогатити ю* (Пс.64:10). Посему она дала плод свой во сто, шестьдесят и тридцать, по слову Спасителя (Мф.13:8).

—178—

Ос.6:4. Что ти сотворю Ефреме? что ти сотворю Иудо? милость бо Моя⁷⁷ яко облак утренний, и яко роса рано падающая (πορευομένη).

Это речь не поставленного в затруднительное положение; ибо не неведал Бог, что полезно заблуждающимся, и не был бессилен для совершения того, что могло послужить на пользу попавшим в диавольские сети. Напротив он обвиняет их за то, что хотя у них не было никакого недостатка в средствах для врачевания, однако ж они добровольно склонились к совершению того, что незаконно. Это подобно тому, как если бы так говорил: каких средств попечения и немощи не было употреблено? и что сделаю после всего этого? Как же удалишь ты свою болезнь? И какими наконец врачествами ты можешь получить исцеление? Ведь у вас во власти была возможность – мою благодать и несравненное человеколюбие принять, как облако, утучняющее, и притом весьма богато, и как утреннюю росу, орошающую, и притом изобильно: но вы, говорит, всё это не удостоили никакого внимания и ни во что поставили столь священную и многожеланную благодать.

Но смысл пророчества может быть отнесён в особенности к дару, полученному чрез Христа, ибо Он есть облако орошающее и роса утучняющая и притом *утренняя*, потому что (явился) некоторым образом после ночи, под которою разумеется мрак и тьма диавольская. Итак, снисходит с небеси: ибо Слово пришло к нам свыше и от Отца. *Проходящею же* (πορευομένη) называется потому, что она распространяется по всей поднебесной; ибо спасительная проповедь весьма широка и как бы расширяется

—179—

по всей поднебесной, тогда как закон некоторым образом был стеснён и вращался только в стране иудейской: *ведом во*

Иудеи Бог, по слову Псалмопевца (Пс.75:2); Спасителя же и Избавителя всех, то есть Христа, познала вся вселенная.

Ос.6:5. Сего ради пожах пророки ваша, убих я словесем уст моих.

Истребление вводящих в заблуждение есть доказательство благорасположения и любви (Бога) к ним (Израильтянам); ибо во Израили по временам появлялись лжепророки, которые привязаны были к жертвенникам Ваала, вводили в заблуждение других и сами заблуждались, по написанному (2Тим.3:13). Но они по временам избиваемы были, когда Бог повелевал это и произносил над ними праведный приговор. Так одних избил Илия около жертвенника Ваала за то, что они пустословили и говорили: *послушай нас, Ваале, послушай нас* (3Цар.18:26), других же умертвил Ииуй, которого помазал на царство во Израили блаженный пророк Елисей чрез одного из сынов пророческих, что было также по повелению Бога (4Цар.9:1). Когда он был помазан на царство, после того как Бог прогневался на обольстителей, тогда он (Ииуй) прежде всего убил Ахаава, после него Иезавель, потом сынов его, находившихся во всей Самарии. Сделав вид, что хочет совершить праздник Ваалу, он собрал всех лжепророков, и притворившись желающим принести жертву, заколол их всех по одиночке, собранных в дом (4Цар.10:19–25). А самого Ваала ниспроверг и алтари его сжёг, так написано об этом. Итак, что избиение лжепророков было, как я сказал, доказательством благорасположения и любви (Бога)

–180–

к Израилю, этому он научил, говоря: *сего ради пожах пророки ваша*. Весьма хорошо говорит: *пожах*; ибо они пали во множестве, срезанные подобно колосьям.

Ос.6:5–6. И суд мой яко свет изыдет: зане милости хочу, а не жертвы, и уведения Божия, нежели всесожжения.

Указывает и на другой вид благорасположения и любви к ним, который, если бы был приведён в исполнение, согласно с Его волею, то был бы спасён весь Израиль и Иуда: ибо Бог и Отец не только уничтожил множество нечестивых лжепророков, предав их заслуженной смерти, но и послал в своё время

самого Сына, Открывшего благую Его волю прежде других потомкам Израиля и ясным соделавшего суд Его. Посему и говорил устами Давида следующее: *аз... поставлен есмь царь от него над Сионом горою святою его, возвещающий повеление Господне* (Пс.2:6–7). И Сам от Себя став подобным нам, то есть, человеком, говорит: *о себе не глаголю, но пославый мя Отец той мне заповедь даде, что реку и что возглаголю* (Ин.14:10, 12:49). – Итак, *изыдет суд мой*, – говорит, – *яко свет*, то есть, моя воля неприкрытая загадками, но прямо и открыто будет предложена умам всех. А что Еммануил, некогда пришедши, будет призывать заблудившихся не к законному служению и будет убеждать к почитанию не того, что в образах и тенях, напротив будет приводить к доброй жизни, справедливости и милосердию и любви друг к другу и к истинному, безошибочному познанию Бога и сделает ясною цель суда, – об этом говорит: *зане милости хочу, а не жертвы, и уведения Божия, нежели всесожжения*. Ибо что говорит Спаситель?

–181–

Вся убо, елика аще хотите, да творят вам человецы, тако и вы творите им (Мф.7:12). Показывая же, что у Бога особенно почтенна любовь, говорит: *о сем разумеют вси, яко мои ученицы есте, аще любовь имате между собою* (Ин.13:35). А что он приводил ум приходящих к Нему к познанию истинного Бога, – кто может усомниться в этом? Ибо Он указывал нам на Себя, как на образ Родившего Его, говоря истинному ученику Своему Филиппу: *не веруеши ли, яко аз во Отце, и Отец во мне есть? видевый мене виде и Отца. Аз и Отец едино есма* (Ин.14:9–10, 10:30). А если кто захочет сказать, что Сам Сын есть милость Отца, превосходящая жертву и всесожжение, тот будет понимать правильно; ибо так Он называется в богодухновенном Писании. Так Сам Бог и Отец негде говорил нам о Нём: *приблизися бо спасение мое приити, и милость моя откроется* (Ис.56:1). И пророк (говорит) к Нему: *яви нам Господи милость твою, и спасение твоё даждь нам* (Пс.84:8). Поистине Христос есть милость от Отца, потому что Он уничтожает грехи, прощает преступления, оправдывает верою, спасает погибших, избавляет от смерти и чего ещё самого

лучшего не подаёт нам? Итак лучше жертвы и всесожжений познание Бога, как бы совершаемое во Христе: ибо чрез Него и в Нём мы почтили Отца и получили оправдание верою.

Ос.6:7. *Сии же суть яко человек преступаяй завет.*

Стараясь со всех сторон и как можно лучше исследовать истину, мы теперь должны сказать, что в еврейском издании вместо: *яко человек* читается: *яко Адам преступаяй завет*, так что можно разуместь такое преступление Израильтян, какое совер-

–182–

шил Адам. Хотя у него и была возможность иметь ближайшее общение с Богом и пребывать в бессмертии и наслаждаться райскими удовольствиями, но он пренебрёг божественную заповедь, потом погиб постыднейшим образом и неожиданно лишился первобытного блаженства. Так и они (разумею опять Израильтян) хотя и пользовались благоволением и любовью Бога всяческих, имели в Нём Спасителя и защитника, подающего им милость как облако раннее и как росу утреннюю нисходящую, изводящего как свет суд свой, и удостоивающего их служения по закону, – но оказались нерадивыми в отношении к тому, что необходимо для них самих и полезно для их благополучия и славы, и презрели Бога, Владыку всяческих, хотя Он ясно говорил чрез премудрого Моисея: *не сотвори себе кумира, ни всякаго подобия, елика на небеси горе, и елика на земли низу, и елика в водах под землею* (Исх.20:4) и опять: *да не будут тебе бози инии разве мене* (Исх.20:3). поскольку же они подобно первому, то есть Адаму, впали в отступление: то и они сами всецело отпали от Того, Кто мог доставить им радость, ибо преступили завет.

Если же понимать это пророчество таинственнее, как пророчество о Христе: то мы уясняя смысл сказанного, скажем ещё следующее. Бог и Отец послал с небес Сына, чтоб просветил Израильтян и сделал ясным суд Его и научил оставить древние жертвы и всесожжения по закону, напротив помиловал, оправдав верою, и призвал к познанию истинного Бога; ибо чрез Него и в Нём мы узрели Отца и имели

приведение к Нему (Еф.2:18), как негде говорит об этом Священное Писание. Но Израильтяне сделались яко человек
–183–

преступаяй завет. Что это значит, – об этом, насколько могу, скажу опять. Кто преступает завещание, написанное другим, тот или сам не вступает во владение наследством, назначенным от писавшего, или же других, вписанных в завещании, лишает того, что им назначено здесь в завещании. Нечто такое совершили Иудеи и притом по отношению ко Христу. Как или каким способом? Бог и Отец даровал Христу как бы некоторый славный и изрядный удел – владычество над народом, ибо он вопиял, говоря: аз... поставлен есмь царь от него над Сионом горою святою его (Пс.2:6), – и дал Сыну духовный виноградник, то есть, Израиля, виноград бо Господа Саваофа, – по написанному, – человек Иудин, новый сад возлюбленный (Ис.5:7). Но, как сказал блаженный евангелист Иоанн, во своя прииде, и свои его не прияша (Ис.1:11), ибо вывели его за ворота города и предали смерти, говоря: сей есть наследник: приидите убием его и удержим достояние его (Мф.21:38). Заметь же, как они сделались яко человек преступаяй завет. Ты познал наследника, так отдай же предназначенное ему наследство. Итак они преступили завещание Отца, лишая наследника наследства, насколько от них зависело: но и сами не приступили к благодати и не достигли данного им от Бога наследия. Бог чрез пророка сказал: се дние грядут, глаголет Господь, и завещаю дому Израилеву и дому Иудину завет нов, не по завету, егоже завещах отцем их, в день, в онь же емшу ми за руку их, извести я из земли Египетския (Иер.31:31–32). Если кто сравнит новый завет с первым, то уразумеет весьма большое различие благ обетованных. Там обетована была им земля Аморреев и Гергесеев и Евеев

–184–

и Иевусеев: новый же завет, то есть, Христовы установления чрез веру призывали к сыноположению Божию, к бессмертию и жизни бесконечной, к общению с Богом чрез Духа, к царству небесному. Но они не восхотели иметь назначенного

им от Бога и Отца чрез Сына наследия. Итак, они оскорбили Бога двояким способом, – и преступая завет, и изгнав, насколько от них зависело, наследника из данного ему Отцом наследства, лишившись впрочем и сами того, что было даровано им от Бога во Христе.

Ос.6:7–9. Тамо презре⁷⁸ мя Господь, град делаяй суетная, мутящий воду, и крепость твоя⁷⁹ мужа разбойника.

Речь опять возвращается к изображению преступлений, за которые по справедливости было истреблено нечестивое множество бывших у них лжепророков. *Тамо*, говорит, то есть в то время, в которое пал Израиль и дошёл до такого состояния, что решили поклоняться демонам (ибо это и означает *тамо*, понимаемое в смысле событий, а не в смысле места), до крайности презрел меня Галаад. Это – город по ту сторону Иордана, назначенный для левитов по закону Мосееву. Итак, это был город жрецов и левитов. Но они, обязанные других отвращать от заблуждения и руководить к истине и к познанию полезного (*понеже устне бо иереовы сохраняют разум, и закона взыщут от уст его Мал.2:7*), сами сделали себя изобретателями идолов и художниками суетных, *делали суетная*, то есть идолов. *Мутили и воду*, то есть

–185–

для народной толпы служили причиною смятения. В Свящ. Писании обыкновенно бесчисленное множество людей уподобляется воде. Посему о стране Вавилонской и Ниневийской, отличавшейся многочисленным народонаселением, говорит: *аки купель водная воды ея (Наум.2:8)* вместо: как купель полна вод, так народ её. Или и другим способом мутили воду, предлагая приходящим к ним как бы некоторое мутное и грязное учение и делая грубым ум людей неопытных, ибо учили поклоняться идолам. Посему Бог всяческих устами пророка Иезекииля опять обвинял их и к ним, как к овнам и вожакам стада вопиял, говоря: *и вы овцы моя, сия глаголет... Господь: се аз рассужду между овцею и овцею, и овном и козлом. Не довольно ли вам, яко на благой пажити пасостесь, и останок пажити вашей ногами вашими попираете, и устоявшуюся воду пиваете и останок ногами*

вашими возмущасте: и овцы моя попраиением ног ваших живяху, и возмущенную воду ногами вашими пияху (Иез.34:17–19). Потомки Левия, будучи сведущи в законе, и имея как бы прекрасное пастбище и прозрачную и чистую воду – учение Моисея, в достаточной мере способное руководить к познанию истины, некоторым образом попирали пастбище и мутили воду, предлагая грубое, грязное и исполненное земной нечистоты учение тем, которые наподобие овец следовали за ними, как за овнами. Посему граждане и жители Галаада привлекаются к суду, как мутящие воду и изобличаются, как обладающие силою мужа разбойника. А в каком смысле нам следует понимать это, мы постараемся уяснить, толкуя последующие слова.

Ос.6:9–10. Скрыша жерцы путь⁸⁰, убиша Сикиму, –186–

яко беззаконие сотвориша в дому Израилеве. Видех грозная тамо, блужение Ефремово, осквернися Израиль и Иуда⁸¹.

Речь святых пророков напоминает о таких иногда исторических событиях, о которых если бы кто захотел умолчать, не мог бы изъяснить смысла сказанных слов. Посему тем, которые желают ясно истолковать приведённые слова и всегда стремятся сделать что-нибудь полезное своим слушателям, необходимо преодолеть лень. Итак, теперь же приступим к этому. Сикима есть небольшой город по ту сторону Иордана в соседстве с Галаадом, который, как мы сказали прежде, отдан был потомкам Левия, когда Иисус Навин разделял землю обетования. Случилось, что во время святого праздника, установленного законом, говорю, праздника кущей, когда все отовсюду обыкновенно приходили во Иерусалим, как требовал того закон, – и некоторые из Сихемлян, или вследствие мучений совести и раскаяния в своём заблуждении, или вследствие призвания Богом к благоразумию, пожелали наконец показать повиновение законам и постарались прийти во Иерусалим и совершить там праздник по закону. Это было некоторым началом как бы обращения и прекращения привязанности к служению идолам. Чтобы некоторые из Израильян, то есть, принадлежащих к десяти коленам, не

приходили из Самарии во Иерусалим для совершения жертвы и праздников, установленных законами, и потом мало-помалу не возвращались к древней религии и не делались подданными царства Иудейского,

–187–

Иеровоам с самого начала измыслил телиц и повелел жалкий совершать им всё установленное законом, воздавая собственным изобретениям славу, подобающую Богу. С целью доставить безопасность своему царствованию, он отнял у Бога как бы собственных Его подданных. Итак некоторые из Сихемлян пытались ходить во Иерусалим, но жители соседнего Галаада удерживали их от этого, хотя они, как я сказал, происходя от племени левитского, поставлены были на священнослужение по закону. Так как они делали суетная (ибо были художники идолов): то приходили в гнев при опасении, как бы не пришло в совершенный упадок их искусство, если бы Израиль наконец отвратился от служения идолам. А когда не повиновались их словам, прибегали к нечестивым замыслам и действиям. Стали подговаривать некоторых делать разбойнические нападения на середине пути (во Иерусалим) и зверски избивали Сихемлян, если они решались идти во Иерусалим, вопреки их желанию. И таким образом очень многие погибли. Иные же спасались и имели возможность избежать их руки, но лишившись того, что несли с собою для жертвы, едва-едва возвращались в своё отечество. Посему Владыка всяческих обвиняет жителей Галаада в том, что они как левиты и священнослужители и призванные управлять другими хотя и были обязаны показывать заблуждающимся светлый путь благочестия по закону: но они напротив скрывали его, не позволяя право мудрствовать тем, которые или по собственной воле, или вследствие высшего внушения возбуждены были к решимости освободиться наконец от демонского заблуждения. Итак *скрыша*, – говорит, – *жерцы путь Господень*. Это то же самое, что

–188–

иначе ясно сказано другим пророком: *священницы не рекоша, где есть Господь? и держащи закон не ведеша мя, и*

пастыри нечествоваша на мя (Иер.2:8). Но деяния Галаадитян не ограничивались этим. Кроме того, что скрывали путь Господень, они ещё и убивали Сихемлян, предавая их в руки разбойников. Посему Он и говорил Галааду: *и крепость твоя яко мужа разбойника.*

Смотри, как Бог приводит нам на память древнюю историю и воспоминает о древних преступлениях Левия. То, о чём я говорю, заключается в следующем. Дина, дочь Иакова или Израиля (ибо Иаков переименован был в Израиля) некогда вышла из шатра отца, потому что пожелала видеть дочерей туземных жителей. Это было в Сихеме. Тогда увидев девицу Сихем, сын Емморов, неожиданно изнасиловал и лишил её девства. Братья девушки, Левий и Симеон, сильно вознегодовав на это, умышляют коварство. Они уговорили жителей Сихема обрезать. Когда же это было исполнено, они совершенно истребили Сихемлян, ещё болевших и изнемогавших от страданий; и на упрёк отца за необузданность гнева говорили следующее: *аки блудницу ли возимеют сестру нашу? (Быт.34:31)* Об этом событии и напоминает нам теперь, с некоторою утонченностью⁸² говоря: *убиша Сикиму, яко беззаконие сотвориша в дому Израилеве.* Тогда, говорит, они были виновны, потому что согрешили против дома Иакова, или Израиля, лишивши невинности девицу, посему мы и убили Сикиму. Но ныне, говорит, они хотели обратиться к Богу, возлюбить установления закона, принести жертвы, со-

–189–

вершить праздники и наконец удалиться от помыслов об идолослужении. Что же Левиты? *Скрыша путь Господень, убиша Сикиму.* Ужели и ныне будут обвинять в том, что совершили беззаконие в дому Израилеве? Какая дева обещана ныне? Против какой Дины они согрешили? Какие преступления Сихемлян, когда они почтили Бога, когда они обнаружили любовь к правильному настроению мыслей и горячее желание исполнять требования закона? Итак *видех*, – говорит, – *ужаснейшее там любодеяние Ефрема.* Как будто кто-то поражён удивлением, и весьма справедливо, видя, что род священный и избранный до такой степени удалился от любви к

Богу, что они не только сделались изобретателями идолов для других, но и препятствуют им выражать свою любовь к Богу. Итак, *осквернися*, – говорит, – *Израиль и Иуда*, так что если они и подвергнутся чему-либо ужасному: то пусть никто не обвиняет гневающегося на них Бога.

Ос.6:11, 7:1 Начни обнимати виноград себе, егда возвращу пленение людей моих, егда исцелю Израиля.

Пророческая речь опять обращается к жителю Галаада и говорит, что я, как Бог, начал врачевать и обращать Израиля. И Сихемляне наконец пожелали подклонить выю свою Богу и совершать праздники, не Иеровоамом, но законом установленные и удалиться от не знаю как изобретённого заблуждения. Ты же, Галаадитянин, как бы стриг их и обирал как виноградник и из награбленного приобрёл себе богатство несправедливое. Посему опять с некоторою утонченностью⁸³ восклицает: *начни обнимати виноград себе*. Сим как бы говорит, а если не говорит, то тонко даёт понять,

–190–

что и я сделаю тебя начатком наказуемых. Начиная стричь Израиля и как бы собирать виноград с совершителей столь ужасного нечестия, Я сделаю тебя начатком гнева. Нужно знать, что Фул, царь Ассирийский, первый сделавший нападение на Самарию и на Израиля, отвёл в плен прежде всего колена, жившие по ту сторону Иордана. А там Галаад был единственным городом. И так, как ты, Галаадитянин, брал себе добытое грабительством, когда Я обращал к Себе Израиля и начинал врачевать его: так и Я, предавши Израиля Ассириянам, сделаю тебя начатком отводимых в плен.

Древние преступления сродни с преступлениями Иудеев против Христа. Бог и Отец призывал всего Израиля к тому, чтоб он имел самые лучшие стремления и прекратил служение по закону и вместо него избрал новое и евангельское. Но они немало противились тем, которые обращали и призывали их к исцелению, как написано, что уже... *бяху сложилися жидове, да, аще кто его исповестъ Христа, отлучен от сонмища будет (Ин.9:22)*. А начальники их слышали: *горе вам книжницы и фарисее лицемери, яко взясте ключ разумения: вы не входите,*

ни входящих оставляете внити (Мф.23:13; Лк.11:52). Посему они преданы врагам и подверглись тяжким наказаниям за неистовство против Христа.

Ос.7:1–2. И откроется неправда Ефремова и злоба Самарийска, яко соделаша лжу: и тать к нему внидет совлачаяй разбойник на пути его: яко да воспоют вкупе, аки поюции сердцем своим.

Владыка всяческих истинно благ по природе и милостив..., долготерпелив и многомилостив (Иоил.

–191–

2:13). Пока Он долго терпит согрешающим, до тех пор преступления их как бы сокрыты; когда же Он начинает гневаться, и посылает наказания, и не позволяет наслаждаться спокойствием, тогда преступления становятся ясными, кажутся как бы уже открытыми и, как бы выставленные на средину, обыкновенно бывают доступны взорам всех. Это и будет теперь, говорит, с Ефремом и Самариею. Под Ефремом здесь разумеи царский в Самарии род, из которого произошёл Иеровоам и его потомки. Под Самарией же разумеи находящихся в Самарии, то есть, десять колен. Говорит, что откроются грехи их по такого рода причинам, *яко соделаша лжу*, совершая пустое и гниlostное служение и сделавшись художниками идолов, как я сказал, и *яко тать*, – то есть разбойник, – *к нему внидет*, вместо: вошёл и нашёл отдых и остановился у него вор, совершающий грабительство на дороге, чтоб из этого ясно было, говорит, что они имеют согласное сердце, созвучное очевидно и единомысленное. Так одни грабили тех, которые хотели идти во Иерусалим, другие же разделяли с ними преступления, нечестиво получая часть из награбленного.

И начальники иудейские радовались, когда уверовавшие во Христа подвергались сильным нападениям, и становились участниками в нападении и разбое других, радуясь гонению на верных и в свою душу и сердце принимая сатану, как некоего разбойника, лишаящего их душу всякого благочестия, чтоб они имели сердце, согласно с ним. Как *прилепляйся... Господеви един дух есть с Господем (1Кор.6:17)*: так точно, думаю, прилепляющийся к сатане будет иметь одно сердце с ним.

–192–

Ос.7:2. *Вся злобы их помянух: ныне обыдоша их совети их, противу лицу ми Быша.*

Пока ещё мы грешим сносно и умеренно, как люди и имеющие природу, удобопреклонную ко злу, до тех пор Бог, по свойственному Ему человеколюбию, не взыскивает с нас: ибо *позна создание наше, помяну, яко персть есмы*, по слову Псалмопевца (Пс.102:14). Но как скоро совершается нами что-нибудь великое, необычайное и поистине невыносимое, что наконец раздражает и самую кротость судьи и как бы невольно возбуждает к гневу: тогда Он, так сказать, обращается к воспоминанию о грехах, совершенных некоторыми. Посему и говорит об Ефреме и Самарии: *вся злобы их помянух*. Кажется, и здесь пророческое слово хочет намекнуть нам о прежнем. По благи Своей, говорит, Я простил убийство Сихемлян, погибших от Левии за оскорбление Дины дочери Иакова, но так как они совершили убийство и теперь, то Я вспомню и древнюю их неправду и подвергну их наказанию и за прежние грехи, как убийц и жестоких людей. Посему *обыдоша их*, – говорит, – *совети их*, – как бы так говорит: они уже осажжены своими собственными нечестивыми желаниями и замыслами; некогда лукавством и обманом избили жителей Сихема, ныне разбойнически – (избили) даже и обращающихся к Богу. Так как грехи, превышающие всякое слово, наконец *противу лицу ми Быша*: то Я, говорит, буду снисходить к таким беззакониям и не буду оставлять без внимания и откладывать за них наказание.

Обыдоша Иудеев *совети их* и в том, что они замышляли против Христа; ибо они убили пророков, пока Бог долготерпел им. Но после того,

–193–

как они сделали убийцами Господа, *обыдоша их совети их* и Бог всяческих вспомнул все их беззакония.

Ос.7:3. *Злобами своими возвеселиша царей⁸⁴ и лжами своими князей.*

Тем, которые стремятся делать добро и жить сообразно с законом, надлежало, говорит, умиловать к себе Избавителя и радовать Спасителя и Того, Кто имеет неодолимую крепость

для этого. Они же, сделавшись весьма небрежными к тому, что необходимо для их жизни и полезно для благоденствия, не делали этого и ни во что ставили оскорблять Бога. Они угождали своим царям и начальникам, доставляя им радость своею готовностью на все им приятное и причиняя оскорбление Богу в наслаждение и удовольствие обольстителям. Обличает опять в том, что они последовали за Иеровоамом и подчинёнными ему вождями и немедленно согласились с тем, кто измыслил служение золотым тельцам и хотел незаконно привести их и к другому служению. Да надлежало тому, кто имеет истинную любовь к Богу, мужественно противодействовать их замыслам и весьма постыдным предприятиям и постараться воспрепятствовать безумствующим, чтоб они не особенно спешили доставлять им удовольствие.

Истинный же смысл это изречение получает, если опять понимать его в отношении к распинателям Еммануила. Говоря ложь о нем и клевету на Него, они доставляли радость Ироду и Понтию Пилату и начальникам синагоги. Так и божественный Пётр в одно время говорил Отцу и Богу

—194—

всяческих: собращася бо во истину во граде сем на святаго отрока твоего, его же помазал еси, Ирод же и Понтийский Пилат с языки и людми Израилевыми (Деян.4:27).

Ос.7:4–5. Все любодееущи, яко пещь жегома на печение сожжения от пламени, от примешения тука, дбндеже вскиснет то⁸⁵. День⁸⁶ царей ваших.

Здесь ясно повествуется нам о том, что они некоторым образом злодействами своими увеселяли царей и ложью начальников своих. Таков исторический смысл (этого изречения), который если кто рассмотрит, тот в совершенстве уразумеет значение пророчества. Итак, когда отложились десять колен и над ними воцарился нечестивый Иеровоам, – он сильно опасался, как бы они, ходя во Иерусалим ради совершения праздников, установленных законом, постепенно не получили расположения – опять подчиниться власти Иуды, и, вспомнив о древних обычаях, не убили его или насильственно не отняли

наконец у него власть над собою. По этой причине он, ненавистный Богу и жалкий, замышляет освятить для них золотых телиц и придумывает способ нечестивого идолослужения и решается установить новые праздники телицам, как говорит об этом предание Евреев (3Цар.12:26–32). Итак, в начале он немало боялся, как бы сочувствующие древнему и от отцов преданному им служению не отложились от его власти, или не убили его, как я сказал, и отвергнув его замысел, опять не решились возвратиться к прежнему царю, испытывая скорбь и спра-

–195–

ведливое негодование при виде оскорбления Моисея и попрапия ими божественной заповеди. Посему-то, будучи лукав как лисица, он рассылает во Израиле многих, которые внушали и говорили, что им следует сделать тельца и вновь установить собственные праздники и просить об этом самого царя. Когда же он увидел, что народ весьма расположен к этому, единодушен и согласен с умыслившими это, то в собрании всех открыто провозгласил, что следует поклоняться золотым телицам и назначил днём праздника пятнадцатый день восьмого месяца, как написано (3Цар.12:32). Когда же Иеровоам говорил это, народ одобрял его и восклицал: «это день царя, и потому и мы послушаем его намерения», – и решился утешить его и другими подобными же одобрениями. За народом последовали и власть имеющие, соглашаясь и одобряя его. Об этом-то и напоминает нам в настоящем случае пророческое слово. *Вси бо любodeющи, – говорит, – яко пещь жегома на печение сожжения от пламене.* Предавшись духовному любodeянию или отступлению от Бога (это и есть любodeяние), они уподобились как бы раскалённым печам, готовым для варения того, что в них будет вложено. Они были исполнены пламени, – очевидно жара и как бы воспламенённой похоти. Они уподобились пышному тесту, имеющему уже закваску, но совершенно вскисшему в день царя их, когда, как я сказал недавно, Иеровоам открыто объявил, что надобно приносить жертвы телицам и совершать в честь их праздники и они на это возглашали: «это – день царя», как об этом, как я сказал,

свидетельствует предание. Тогда-то вскисло совершенно, то есть, окончательно состоялось распо-

–196–

ряжение, утверждающее нечестие. Итак, имея души, воспламенённые горячими и неудержимыми пожеланиями к преступлению, и как бы всквашенные таким образом в день царя, они дошли до крайнего нечестия.

Подобное же опять совершили Иудеи по отношению ко Христу. Говоря ложь на славу Его и мало-помалу отвлекая народ от любви к Нему, книжники и фарисеи совершили духовное любодеяние, отведя от Него народное множество.

Ос.7:5–6. Начаша князи ярится от вина, простроша руку свою с губителями: зане разгорешася яко пещь сердца их.

Здесь, как кажется, говорит о вине из виноградника Содомлян, опьяняющем сердца и омрачающем ум и наполняющем его пагубною мерзостною слепотой. Итак, когда некоторые при нововведении телиц и праздников в честь их выражали негодование, то многие из князей воспламенялись гневом. И чтоб незаметно было множество благоразумнейших людей, молчавших и не подававших голоса в похвалу (нововведения), они простирали руки к народу и как можно громче вопияли: “это – день царя”, и одобряли нечестивые нравы. Итак упившись нечестивым напитком, говорит, они предавались гневу и против не соглашавшихся на столь постыдные дела, скрежетали зубами, простирая свои руки с *губителями*. Губителями называет народную толпу. Они, как я сказал, сочувствовали этому, хотя обязаны были руководить к благочестию и открыть путь к полезному. Но они, говорит, были воспламенены сердцем и восприняли в свои души пагубный пламень преступной похоти.

–197–

Ос.7:6. Внегда устремлятися им всю ночь сна Ефрем насытится, завтра бысть, и разгореся яко пламень огненный.

Я уже сказал, что ненавистный Богу Иеровоам находился в большом страхе, пока ещё только замышлял нечестивые предприятия. Он думал, и весьма справедливо, что Израиль может прийти в негодование, если бы узнал, что он хочет ни во

что поставить нарушение отеческих обычаев. Когда же он объявил народу, что надобно поклоняться телицам, и когда народ охотно принял его замысел и вместе с князьями выразил одобрение, как будто они правильно мудрствуют и поступают; тогда он освободился от страха и избавился от подозрительности, сделался наконец благодушным и исполненным веселия. Итак, *внегда устремлятися им*, то есть, в то время, как они падали в погибель и пагубу, склонившись на его предложение и согласившись с ним и одобряя нарушение любви к Богу; тогда говорит: «о Ефрем, то есть, Иеровоам из колена Ефремова, ты спал всю ночь». Он как бы так говорит: если прежде он проводил ночи без сна от страха и подозрительности: то, освободившись от забот, он предавался изнеженности и всю ночь лежал на мягких ложах: когда же наступило утро, он оказался горячее других: *разгореся яко пламень огненный*, и разгорячался вместе с народом, не удостоивая внимания, так сказать, мысль об отсрочке, но приводя в исполнение, и весьма скоро, распоряжение о нечестивых предприятиях.

Ос.7:7. *Вси согреяшася, яко пещь сердца их*⁸⁷ и по-
—198—

*ядоша*⁸⁸ *судей их. Вси цари их падоша, не бе в них моляйся ко мне.*

Истинно то, что я сказал: ибо разгорячились находившиеся около проклятого Иеровоама и разгорелись как пламень огненный. Но продолжалось ли это нечестие, доведённое им до такой дерзости? Никак, говорит, ибо *согреяшася вси* и после него бывшие и пагубный огонь такого жара истребил всех их судей, и убил всех следовавших за ним царей. И это потому, что между ними не было желающего поклоняться Мне и умиловать Бога всяческих и имеющего у себя похвалу истинного боговедения.

Ос.7:8. *Ефрем в людях своих сам смешаешься, Ефрем бысть опреснок не обращаемь.*

Сильно порицает тех, которые из колена Ефремова получили царскую власть над Израилем в Самарии, за то, что они не привыкли в своих стремлениях возвышаться над

подвластными им и толпою народа: но во всём с ними сходились и легко соглашались, хотя, как начальники, должны были руководить их к добру и возвышеннейшими помыслами усматривать то, что могло служить им во спасение. Но они так не поступали, а смешивались с толпою, страдая все одним и тем же неразумием и сверх того постоянством во зле и упрямством воли, неослабно совершающей то, что решено, хотя бы это служило источником зла и гибели для них. Таким-то образом Ефрем сделался *опреснок не обращаеьм*; говорит так, заимствуя образ выражения от хлебов, которые пекутся на камнях и которые, если их никто не

—199—

переворачивает, со всею необходимостью должны, конечно, подгорать и наконец, оказываться негодными и вследствие излишества пламени утрачивать свою съедобность.

Ос.7:9. И снедоша чуждии крепость его, сей же не разуме: и седины явишася на нем, он же не позна.

Чуждыми называет иноплеменников и иностранцев, говорю Персов, и соседних с ними Моавитян и Идумеев и народы сирийские, которые как бы пожирали Ефрема. Назвав его пресным хлебом, продолжает держаться того же образа речи. Крепостью же его называет бесчисленное множество народа, так как в особенности колено Ефремово было очень богато мужским населением и вследствие этого чрезмерно гордилось, воображая, что оно будет страшно и неодолимо даже для самих предводителей или военачальников ассирийских. Когда же они решились вести войну против них, то они без труда были истреблены и отведены в плен. Но *не уразуме*, говорит, то есть не уразумел причины бедствия, хотя ему на основании случившегося с ним следовало прийти к познанию её. Так как, что бывает не видно путём размышления, то нередко опыт делает очевидным. Но лучше конечно уразумевать полезное, не дожидаясь опыта. А если бы этого не случилось достигнуть, то пострадавшим остаётся возможность уже из самого опыта уразумевать, что необходимо и полезно для них. Итак, Ефрем, говорит, *не позна*, хотя он убелён сединами, то есть прошло много времени и он имел достаточно средств, чтоб

образумиться наконец и уразуметь, каким образом это случилось с ними. За то, что они оскор-

–200–

били Могущего спасти, они подверглись страшным и неожиданным бедствиям.

Ос.7:10. И смирится укоризна Израилева в лице ему: и не возвратишася ко Господу Богу своему, и не взыскаша его во всех сих.

Изъясняет то, что сказал прежде. Опять объясняет слова: не познал, хотя убелён сединами Ефрем. Дерзость, говорит, Израиля, то есть отступление, которое задумал вследствие гордости, и благодаря которой он уклонился к богам чужим, бесчестия истинного и по естеству Бога, возвратится в лице ему. Как бы так говорит: он сам окажется виновником своего унижения и бесчестия; ибо это и значит: возвратиться чему в лице кого. Но хотя он и подвергся таким страданиям, опять-таки не познал Бога. И не думали они об обращении к Нему; напротив находясь в самых ужасных бедствиях, были жестокими, бесчувственными и сильно страдали отсутствием любви к Богу. А это и есть порок крайней бесчувственности и ясное доказательство дошедшего до последней степени безумия.

Ос.7:11–12. И бяше Ефрем яко голубь безумный, не имый сердца. Египта моляше, и во Ассирианы отъидоша. Якоже идут, возложу на ня мрежу мою, якоже птицы небесныя свергу я. Накажу я в слух скорбения их.

Опять надо напомнить о том, что написано в четвёртой книге Царств (4Цар.17); ибо таким образом мы легко уразумеем смысл предложенных слов. Осия, сын Илы, воцарился в Самарии над Израилем. Ассириянин Саламанассар прислал к нему вестников, самовластно требуя от него обычных даров и как бы желая наложить

–201–

дань на Израиля. Но Осия отказался от рабства и приготовился к сопротивлению на тот случай, если бы Ассирияне захотели нанести войну Израилю. Потом отправил послов к Сигору, царю Египетскому, прося у него помощи; ибо он

думал, что в союзе с ним одолеет Ассириян. Но Ассириянин, весьма оскорблённый этим, предпринимает войну против Израиля. Затем сделался рабом его Осия, а вместе с ним пленённый и сам Израиль переселён был из Самарии. Итак Ефрем оказался самым неразумным голубем, имеющим простоту не на пользу себе. Так и Христос говорит: *будите... мудри яко змия, и цели яко голубие* (Мф.10:16): ибо простота нравов и чистый ум по справедливости заслуживают всякого одобрения. При отсутствии же благоразумия простота губительна и есть не что иное, как глупость. Итак, Ефрем безумен; как или каким образом? Он призывал Египтян на помощь, но пошел в качестве пленника к Ассириянам, когда Сигор оказался не в состоянии подать помощь. Потом не лучше ли было ему искать защиты не у людей, но вышней и неодолимой? Посему Бог всяческих устами Исаии и говорил: *горе сходящим во Египет помощи ради, уповающим на кони и на колесницы* (Ис.31:1). А что не без воли Божией ослабела рука помогающих им, – показал, говоря, что тех, которые пойдут, изловит их наподобие пташек, накидывая на них как бы сеть или силок и не позволяя им превозноситься, но низводя их как бы с высоты на землю, то есть, из состояния слишком горделивого и надменного – в расположение духа, отличающееся скромностью и умеренностью, и приличное тем, которые подпали под

–202–

власть врагов. Потом говорит, что *накажу я в слух скорбения их*, желая, как я думаю, выразить этим следующее. Молва об имеющем совершиться предшествовала самому событию, и страшный слух приводил в ужас живущих в Самарии. Итак они были вразумляемы, слыша о бедствии, ещё не постигшем их. И если бы они были мудры, то даже и этого было бы достаточно для их обращения. Но будучи крайне бесчувственными и имея душу жестокую, нечувствительную и сильно страждущую непокорностью, они не вразумились и самым событием.

Ос.7:13. Горе им, яко отскочиша от Мене: боязливи суть, яко не чествоваша ко мне.

И сими словами ясно указывает нам на то, что причина их бедствий есть отступление от Бога. Как болящие телесно были бы признаны сами виновниками жестокости своих страданий, если бы не принимали врачей и средств, которыми могли бы утишить страдания: так и мы, удаляя себя самих от любви к Богу, безмерно вредим себе. Ведь ничто не поможет тому, кто оскорбляет Бога. Итак они сделались жалкими и проклятыми потому, что удалились от Бога. Нечестивствуя поклонением лжеимённым богам и воздаванием им божеских почестей, они подвергнутся горю, так как *еще затворит Бог против человека, кто отверзет?* по написанному (Ис.22:22).

Ос.7:13–14. Аз же избавих я, сии же возглаголаша на мя лжу. И не возопиша ко мне сердца их, но плакахуся⁸⁹ на ложах своих: о пшенице и vine сечахуся.

–203–

Опять внушает, что Он посылает наказания, сообразные с грехами каждого. Они роптали на Бога, освободившего их и изведшего их из дому рабства *рукою крепкою и мышцею высокою* (Пс.135:12), по написанному, и избавившего от владычества Египтян. Они унижали славу Божию, воздавая благодарность за то, что они получали, нечистым демонам и делам собственных рук: там они в пустыне сделали тельца и нечестиво называя его избавителем, в исступлении говорили: *сии боги твои, Израилю, уже изведоша тя из земли Египетския* (Исх.32:4). Итак, воздавание божеских почестей изваянным и демонам, принесение им благодарственных жертв и присвоение им преимущества высочайшей славы есть оскорбление и наглость против Бога и самое ясное унижение Его. И не только они порицали Бога, как я сказал недавно, но и совершенно отвергли даже всякую мысль о том, что живущие в мире только от Него получают всё необходимое для жизни. *И не возопиша*, – говорит, – *ко мне сердца их*: то есть, ничего не искали у Меня, хотя чувствовали и верили, что Я виновник и податель всякого блага. Отсюда можем узнать также, что Бог не требует громких воплей, но расположения ума и сердца. И так они не вопияли к Богу, но необузданно предались плотским удовольствиям, так что плакали на ложах. Это свидетельство

постыдных нравов, достойной порицания склонности к любодеянию и души преданной удовольствиям. Впасть в столь постыдное и достойное всякого отвращения состояние свойственно только тем, которые преимущества мужчин постарались насильственно извратить в нравы и вид и голоса женщин. Они становятся женоподобными и

—204—

крайне изнеженными и доходят до высшей степени нечистоты в людях. Но слова: *они о пшенице и vine сечахуся*, кажется мне имеют следующий смысл. Принося благодарение своим идолам за плодородие полей, за хлеб, говорю, и вино, они желали совершать так называемые таинства. Как бы вдохновляясь и приходя в исступление, делая нарезы железом на груди и на обеих руках и нечестиво как бы принося свою собственную кровь в жертву изваянным, они становились виновными в крайнем отчуждении от Бога. В этом, может быть, укоряет их и другой пророк, говоря: *пожрите человеков, оскудеша бо телцы* (Ос.13:2). Этого достаточно для того, чтоб нанести величайшее оскорбление над всем владычествующему Богу, Которому и надлежало приносить благодарения, а не воздавать безумно деревьям и камням подобающую Ему славу.

Ос.7:15–16. *Наказани Быша⁹⁰ мною, и аз...⁹¹ укрепих мышцу их, и на мя помыслиша злая. Совратишася ни вочтоже, Быша яко лук напряжен.*

Указывает ещё на иной вид их неблагодарности, выставляя их нечестивыми и нерадивыми. Я, говорит, хотя они некогда ничем не отличались от бессловесных животных и были весьма несмысленны, руководил их законом и сделал их мудрыми, знающими полезное, ведущими путь правды и совершение всякой благопристойности, так что они уже с радостью говорили о себе: *блажени есмы Израилю, яко угодная Богу нам разумнее суть* (Вар.4:4). Этим, однако ж, не ограничилось Моё благо-

—205—

расположение к ним; но Я сделал их весьма крепкими и вполне способными одолевать всякого, желающего воевать и восставать против них; они без труда победили многие и великие народы. Они же в отношении ко Мне – Богу Подателю

им стольких благ оказались лукавыми, то есть, презрителями и отступниками. И способ совращения был у них *ни во что*; ибо истукан, сделанный руками из чувственного вещества, был совершенное ничто. Если бы они изобрели что-нибудь лучшее; то преступление их естественно имело бы некоторое оправдание. Но поскольку это никак не может быть поставляемо в сравнение с Богом; но есть не более, как смех и ничтожество и тому под.: то и нет никакого достаточно убедительного оправдания их совращения и так *совратишася ни вчтоже*. И сверх того были *яко лук напряжен*, не расположены к покаянию, и не отставали от того, что приводило их к такому позору и неразумию. Надобно знать, что другие, объясняя это читали: *быша яко лук, обращённый в противоположную сторону* (αντεστραμμένον), подразумевая что Израиль опять совершил нечто подобное. Подобно луку им надлежало быть натянутыми против врагов и сильно стрелять в замышлявших нападение на них; но они не замечали, что как бы стрелами из луков своих жестоко поражали самих себя. И действительно: оскорбляя Бога вышесказанными способами, что иное оказывались они делающими как не сооружающими собственные руки против самих себя?

Но предложенные слова можно объяснять и иным способом, если кому угодно. Бог всяческих натянул Израиля как свой лук, сражаясь против

—206—

владычества диавола и противодействуя заблуждению идолослужения: ибо из всех живущих на земле народов один только Израиль, следуя повелениям закона, отвергал поклонение идолам и предан был истинному и по природе Владыке всяческих. Но они обратились к противоположному: ибо обязанные делать вышесказанное, они ради славы идолов вооружались против Бога. И так они стали как бы луком, обращённым против, и метали стрелы в противоположную сторону.

Ос.7:16. *Падутся князи их мечем ради не наказания языка своего.*

Говорит, что постигнет гнев (божественный) не только подчинённых начальникам, но поразит, и весьма грозно, и тех, которые привыкли наслаждаться высшими почестями. *Они падутся мечем и причиною их бедствий будет наглость их языка: ибо поистине есть ненаказание (безумие) говорить дереву: бог мой еси ты и камню: ты мя родил еси (Иер.2:27).*

То же самое со всею справедливостью мог бы сказать и Еммануил, против которого направили необузданный язык свой книжники и фарисеи, хотя Он воспитывал и укреплял их, очевидно, духовно. Но они, не принявши в соображение ничего этого, *совратишася ни во чтоже*; ибо обратились к учениям и заповедям человеческим и сделались как лук обращённый в противоположную сторону, нечестиво метая стрелы против своего Владыки, за Которого напротив, им следовало бы мужественно бороться и стараться побеждать Его противников, как это делали истинные Его ученики из уверовавших в Него.

(Продолжение следует)

Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. [Общие вопросы: Как явилась у Никона мысль об исправлении обрядов и книг и что такое было или в чём состояло его исправление книг?] // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С. 277–312 (2-я пагин.) (Продолжение)

–277–

До патриарха Никона русские объясняли свои разности с греками в обрядах и обычаях церковных и несогласие своих славянских богослужебных книг с книгами греческими таким образом, что они – русские неизменно сохраняют чистоту православия древних греков, а будто позднейшие греки, отступив от чистоты православия древних греков, допустили у себя еретические и погрешительные новшества. Патриарх Никон сознал несправедливость существовавшего у нас мнения о позднейших греках, почему и предпринял своё исправление обрядов и книг. Но как случилось, что Никон сознал несправедливость этого мнения, после того как оно господствовало у нас в продолжение целых столетий и в продолжение столетий было содержимо у нас со всею твёрдостью?

Наше русское мнение о позднейших греках, будто они отступили от чистоты православия древних греков и заразились еретическими новшествами, было вопиющей несправедливостью по отношению к этим позднейшим грекам. Вопиющей несправедливости когда-нибудь должен был настать конец, и Никон был призван к тому, чтобы положить ей конец. Сам собою он едва ли был бы в состоянии возвыситься до сознания несправедливости

–278–

нашего мнения о позднейших греках, потому что сам собою он ничем не мог бы быть возбуждён к этому. Но он способен был внимать и внять представлениям относительно сего людей сторонних, что и действительно имело место: переворот мнения

о позднейших греках произвели в нём иерусалимский патриарх Паисий и киевские учёные.

Иерусалимский патриарх Паисий прибыл в Москву за милостыней 27 января 1649 г. и оставался в ней в продолжение четырёх с половиною месяцев до 10 июня того же 1649 г. Совершенно естественно было, чтобы, побуждаемый желанием получить от государя возможно щедрую милостыню, он постарался приобрести расположение людей, находившихся в наибольшем приближении к государю. Одним из самых близких к Алексею Михайловичу людей был в то время Никон, которого Паисий застал архимандритом Новоспасским и который при нём 11 марта 1649 г. был поставлен в митрополиты новгородские. И действительно Паисий постарался сблизиться с Никоном. Дней через пять – через шесть по своём прибытии в Москву, пред наступлением великого поста (который в 1649 г. начался 4 февраля), он подал чрез Посольский приказ свой «лист» государю, в котором, высказав ему пожелания провести время поста здраво и невредимо пр., обращался к нему с просьбой: «пребывая при вашей милости говорил я в прошлые дни с преподобным архимандритом спасским Никоном и полюбилась мне беседа его, – он есть муж благоговейный, досужий (приятный, серьёзный, назидательный⁹² и верный царствию вашему: прошу, да будет иметь свободу приходить к нам беседовать подосугу, без запрещения великого вашего царствия»⁹³. И вот в своих беседах с Никоном «по-

–279–

досугу» патриарх и успел поколебать в нём его прежнее, общее со всеми русскими, мнение о позднейших греках. С начала XVI века греки начали приезжать в Москву за милостыней в очень большом количестве, так что до Паисия их перебывало в Москве великое множество; если пребывание в Москве никого из прежних греков не сопровождалось теми последствиями, которыми сопровождалось пребывание Паисия: то с одной стороны, это, может быть, значит, что ни у кого из прежних греков не хватало мужества, чтобы говорить русским о несправедливости их мнения о них – позднейших греках⁹⁴, а с другой стороны – это, во всяком случае, значит, что до Никона у

русских вовсе не находилось охоты слушать подобные речи. Как мало было у прежних русских охоты слушать помянутые речи, это мы видим на примере их поведения с патриархами Иеремией и Феофаном: удовлетворяя неразумному со стороны русских требованию, основанному на их своеобразном московском понимании дела, будто патриархи обладают преизлишеством архиерейской благодати, Иеремия должен был поставить в патриархи Иова, а Феофан – Филарета, с повторением полного архиерейского рукоположения⁹⁵, и затем первый из двоих посредством собственноручной подписи должен был подтвердить русское мнение о Москве, как о третьем Риме, и что она «благочестием всех превзыде», ибо это читается в уложенной грамоте об учреждении патриаршества, подписанной Иеремией⁹⁶, а второй без церемонии учим был (и смиренно дозволял учить себя) русским обычаям и порядкам совершения богослужения⁹⁷. Если Паисий решился повести с Никоном речи о несправедливости мнения русских относительно позднейших греков:

–280–

то необходимо понимать это так, что, имея мужество и желание поднимать речь об этом, он приметил в Никоне готовность её слушать. Относительно мужества Паисия, конечно, должно предполагать, что он наделён был им от природы и что по этому свойству своего характера он представлял из себя человека передового; а что касается до желания, то оно совершенно понятно: нет сомнения, оно было давним желанием греков. Готовность Никона слушать речи Паисия, само собою разумеется, должна была зависеть от свойств и качеств его ума. Нужна была терпимость, которая бы дозволила Никону слушать доводы против того, что составляло на Москве твёрдое убеждение; нужна была сила ума, чтобы признать основательность доводов, и наконец нужна была смелость ума, чтобы не смущаться перед мыслью о необходимости изменить существовавшее дотоле убеждение. Что Никон отличался силою и смелостью ума, это есть факт общепризнанный. По-видимому, он вовсе не отличался терпимостью. Но если впоследствии он с нетерпимостью

проводил своё новое убеждение, то всегда бывает так, что люди новоубеждённые не отличаются терпимостью, и это несколько не отрицает в них присутствия терпимости за то, так сказать – нормальное для них, время, пока они держатся старого убеждения: терпимость есть свойство сильных умов, как несмущаемость пред мыслью о возможности переменить взгляд, иначе при упорном «не хочу слушать» невозможен был бы для них переход от предубеждений к убеждениям. Приведённый доводами Паисия к большему или меньшему сомнению в справедливости господствовавшего на Москве убеждения, будто у позднейших греков повреждена чистота православия, Никон должен был сообщить о своём сомнении царю Алексею Михайловичу. Алексей Михайлович, вовсе не имевший твёрдого характера Никонова, был, как известно, человек исключительного ума, которым он во всяком случае равнялся с Никоном, а может быть и в значительной степени превосходил его. Следовательно, если доводы Паисия в пользу греков действовали на сего последнего: то столько же и ещё более они могли действовать и на государя. Кроме Никона были у Алексея Михайловича,

–281–

в 1649 г. 20-летнего юноши, ещё два человека, без совета с которым он не давал мыслям своим никакого определённого направления, это – воспитатель его боярин Борис Иванович Морозов и его духовник благовещенский протопоп Стефан Вонифатьевич. Оба эти последние представляли из себя людей весьма выдающихся, способных внимать голосу истины, и оба они стали на сторону сомнений государя и Никона. Приведённый к сомнению, царь Алексей Михайлович со своими советниками решил подвергнуть вопрос своему исследованию, дабы, в виду великой его важности, не оставаться при одном сомнении, а остановиться на чём-нибудь положительном. С сею целью на первых порах решено было им отправить на Восток надёжного русского человека, который привёз бы возможно обстоятельное донесение, насколько греки разнятся с нами в обрядах и обычаях и в чинах церковных. В исполнение такого решения и послан был на Восток вместе с самим патриархом

Паисием известный Арсений Суханов, который представил потом государю в виде донесения свой Проскинитарий⁹⁸.

Со всею и совершенною вероятностью следует думать, что это первое исследование вопроса было делом частным и тайным у царя с его тремя названными советниками, и что в тайну не был посвящён и сам патриарх Иосиф. Разумею под тайною не то, чтобы Арсений был отправлен на Восток секретно, – он отправлен был совершенно открыто, а то, что составляла тайну истинная цель, для которой понадобилось государю иметь сведения о чинах и обрядах греческих. В самое время пребывания Паисия в Москве между духовником царя и патриархом Иосифом произошла такая сильная ссора, которая делала совершенно невозможным привлечение послед-

–282–

него к тайне, а повод к которой даст знать, что не могли иметь и охоты привлекать его к ней. Дело было в следующем. Относительно совершения богослужения, с целью его ускорения, у нас с весьма давнего времени введён безобразнейший обычай петь зараз на обоих клиросах и читать зараз в несколько голосов в пять, в шесть и даже больше⁹⁹. Против этого обычая напрасно писал митр. Фотий в одном из своих посланий в Псков (том же самом, в котором о троении песни аллилуйя), напрасно сделал своё постановление Стоглавый собор и напрасно подтверждал постановление собора патр. Гермоген¹⁰⁰. Спустя 24 года после смерти Гермогена обратил своё внимание на возмутительное безобразие непосредственный предшественник патриарха Иосифа Иоасаф 1-й и пытался было хотя несколько ограничить его посредством компромисса, а именно предписал было, чтобы многогласие не шло далее двух-трёх зараз голосов¹⁰¹. Стефан Вонифатьевич, представлявший собой не только человека, как сказали мы выше, весьма выдающегося, но и церковного нашего деятеля истинно замечательного, став духовником одушевлённого наилучшими намерениями по отношению к государству и к церкви Алексея Михайловича с самого начала его царствования¹⁰² и тотчас же прио-

–283–

бретши величайшее на него влияние, задался мыслью о широкой и серьёзной церковной у нас реформе, – об исправлении нравов духовенства и мирян, о приведении в надлежащий вид безобразного дотоле богослужения и о возобновлении в церквях учения к народу (посредством положенного по уставу чтения творений отеческих и житий святых, как это последнее предписывал было и предшественник Иосифа Иоасаф)¹⁰³. Но, не говоря об исправлении нравов духовенства и мирян, приведение в надлежащий вид безобразного дотоле богослужения или введение единогласия вместо многогласия было делом вовсе не шуточным. Так как введение единогласия составляло то же, что значительное удлинение богослужения: то против него самым решительным образом были все миряне, и серьёзным образом поставленный вопрос о нём возбуждал целую настоящую революцию в обществе. Стефан Вонифатьевич собрал около себя в Москве кружок сочувствовавших ему людей, которые горячо пропагандировали его мысль о необходимости единогласия; привлёк на свою сторону некоторых провинциальных протопопов (или же при посредстве государя ставил на протопопские места людей себе единомышленными): но без официального и деятельного участия патриарха и архиереев цель не могла быть достигнута. Между тем, патриарх Иосиф, угождая ли боярам, которым вовсе нежелательно было

–284–

единогласие, или, как говорит Шушерин, по тупой привязанности к старине, стоял за многогласие. Это отстаивание патриархом старого безобразия и было причиной ужасной ссоры между ним и Стефаном Вонифатьевичем. 11 февраля 1640 г., в сборное воскресенье, патриарх и бывшие в Москве архиереи пришли после службы в царские палаты. Во время представления их государю Стефан выступил с публичною жалобой на них последнему, которая по своему характеру была жестокой против них бранью: они названы были волками и губителями, а не пастырями¹⁰⁴. После такой сильной ссоры между духовником и патриархом, в которой, как необходимо думать, и сам Алексей Михайлович принимал

косвенное и скрытое участие¹⁰⁵, не могло быть и речи о том, чтобы пытаться привлечь патриарха к тайне, о которой говорим. Что дело действительно составляло тайну, это видно из поведения Арсения Суханова по отношению к грекам: в своих известных прениях с ними он самым решительным образом отстаивает московский взгляд на них и самым решительным образом обличает их в еретических новшествах; но если бы он знал, по какому побуждению и с какою целью он послан был даром для описания чинов и обрядов греческих, то говорил бы с греками значительно иным тоном, и очень может быть, что и самые его прения с ними не имели бы места.

Но прежде чем Арсений возвратился с Востока с своим Проскинитарием, в Москве совершился окончательный переворот мнения о греках. Дело, начатое Паисием, dokonчили, как мы сказали, киевские учёные, которые прибыли в Москву непосредственно вслед за тем,

–285–

как выбыл из неё патриарх иерусалимский. Между учёными должно разуместь собственно одного, это – знаменитого Епифания Славинецкого.

Киевские учёные, были вызваны царём Алексеем Михайловичем для двух целей: для риторского учения и для справки Библии греческой на славянскую речь, т. е. для заведения в Москве настоящего училища с научным образованием и для поверки и исправления славянского текста Библии по греческому подлиннику. Первое, до некоторой степени настоящее, училище было открыто в Москве при Михаиле Феодоровиче и патриархе Филарете в конце 1632 г., благодаря прибытию в неё грека, способного быть учителем; но, просуществовав не много более года, оно закрылось за смертью учителя (протосинкелл александрийского патриарха Иосиф)¹⁰⁶. В начале 1646 г., т. е. уже в правление Алексея Михайловича и при патриархе Иосифе, некоторые греки, желавшие водворить у нас просвещение, прислали было другого учителя (константинопольского архимандрита Венедикта); но этот учитель не понравился в Москве, главным образом, кажется, патриарху с его ближайшими советниками, своим

действительным, или только так найденным у нас, учёным высокомерием, и, прожив в Москве год, был отпущен из неё назад¹⁰⁷. Между тем, если Михаил Феодорович со своим отцом только не прочь были завести в Москве настоящее училище, когда представлялась к тому возможность, то Алексей Михайлович, идя далее своих отца и деда и представляя собою истинного предтечу своего великого сына, одушевлён был положительным и страстным желанием ввести в Москве «риторское учение», т. е. настоящее научное образование¹⁰⁸.

–286–

После неудачи с учителем греком решено было обратиться к малоруссам¹⁰⁹. В 1640 г. киевский митрополит Пётр Могила предлагал Михаилу Феодоровичу, чтобы он в царствующем своём граде казною своею царскою повелел монастырь соорудить, в котором бы старцы и братия общежительного киевского Братского монастыря живучи детей боярских и простого чина грамоте греческой и словенской учили. Согласно с этим представлением и решено было поступить, только на первых порах повести дело не как дело царское, а как дело частное. В 1647–1648 г. приближённый к Алексею Михайловичу человек, известный Фёдор Михайлович Ртищев, построил при одной церкви, находившейся на всполье Москвы, общежительный монастырь и созвал в него до 30 малорусских учёных монахов¹¹⁰. Эти монахи и начали в Москве то риторское учение, которого страстно желал Алексей Михайлович. Но скоро оказалось, что учёность монахов, собравшихся в монастырь Ртищева (по всей вероятности: «кто с борку, кто с сосенки») очень невелика и что между ними нет настоящих учёных¹¹¹. Тогда государь уже от своего лица обратился

–287–

в Киев с просьбой о присылке настоящих учёных. Другое, для чего нужны были Алексею Михайловичу киевские учёные, т. е. настоящие учёные, это, как мы сказали, – проверка и исправление славянского текста Библии по греческому подлиннику. У нас существовали в печати уже все богослужебные книги, но ещё не было Библии: Алексей Михайлович захотел напечатать и её (вместе с Кормчею книгою,

которая также оставалась ещё не напечатанною). Текст для печати хотели приготовить возможно удовлетворительным образом, поверив и исправив его по греческому подлиннику¹¹²; а так как в Москве не было людей, знающих греческий язык, то для нашего дела и требовались киевские учёные. Вероятно, по указанию одного москвича, постригшегося в монахи в Киеве и прибывшего в Москву за милостыней¹¹³, царь просил киевские духовные власти двумя, одна за другой, грамотами, от неизвестного начала 1649 года и от 14 мая того же года, прислать ему учителей Арсения Сатановского и Дамаскина Птицкого, из которых первый был монахом Братского, а второй Печерского монастыря. Дамаскин Птицкий не был послан (он приехал в Москву несколько после, в конце 1650 года), а вместо него с Арсением Сатановским был послан иеромонах того же Братского монастыря Епифаний Славинецкий. Арсений и Епифаний прибыли в Москву 12 июля 1649 г.¹¹⁴

–288–

Два прошеных учителя, – Арсений и Дамаскин, ничем не ознаменовали себя на Москве и тотчас же по прибытии в неё канули в безвестность, но третий, не прошеный и случайно присланный, т. е. Епифаний, помимо своей весьма обширной деятельности литературной (преимущественно посвящённой переводам с греческого и латинского, как того требовали обстоятельства и нужды времени), помимо своей деятельности в качестве исправителя богослужебных книг, помимо того, что для одной и для другой деятельности приготовил и оставил такого по себе продолжателя, как монах Евфимий, наконец – помимо своего участия в делах церковных в качестве человека, подающего свой компетентный голос, имеет ещё и ту весьма важную и всего бóльшую заслугу, что окончательно совершил на Москве перемену взгляда на позднейших греков и что таким образом косвенно был одним из виновников никоновского исправления книг. Если из троих присланных выдвинулся и стал влиятельным деятелем именно он, – Епифаний: то, само собою понятно, потому, что он возвышался над остальными двумя и что он способен был стать влиятельным деятелем¹¹⁵. Сейчас мы выразились, что Епифаний окончательно совершил на Москве

перемену взгляда на позднейших греков: не без причины выразились мы так общо, не указывая на Никона, как на лицо, в котором совершил Епифаний перемену. Первые сомнения в справедливости прежнего взгляда пошли от Никона, быв плодом его бесед с патриархом Паисием; но что касается до окончательного признания неосновательности взгляда, то существует вся вероятность думать, что дело происходило не так, чтобы Епифаний успел достигнуть этого по отношению к Никону, а Никон по отношению к царю и другим. В минуту приезда в Москву, 12 июля 1649 года, киевских учёных Никон находился в Новгороде, на митрополичью кафедру которого он был поставлен четыре месяца назад, и не приезжал в Москву по край-

–289–

ней мере до зимы 1649–50 года¹¹⁶. Следовательно, до этой зимы не мог он видеть и Епифания. Между тем, мы имеем основание полагать, что в Москве окончательная перемена взгляда если не вполне совершилась, то по крайней мере началась прежде, чем Никон мог видеть Епифания. Сильвестр Медведев в своём «Оглавлении книг, кто их сложил» утверждает, что последний перевёл литургию Иоанна Златоустого с греческого языка на славянский лета 7157, что должно быть разумеемо об июле и августе месяцах 1649 г., ибо сентябрь 1649 г. по тогдашнему сентябрьскому счёту был уже летом 7158. Данное Епифанию тотчас после его прибытия в Москву поручение перевести литургию Златоустого с греческого языка на славянский, несомненно и ясно находится в связи с вопросом о нашем взгляде. По всей вероятности, дело нужно понимать не так, чтобы Епифаний тотчас же по своём прибытии в Москву успел убедить, кого надлежало, в том, что должно исправлять славянские книги по греческому подлиннику, а так, что в Москве тотчас после его прибытия в неё пожелали узнать и видеть, насколько наша славянская литургия разнится от современной греческой или наоборот насколько современная греческая литургия разнится от нашей славянской. Но, во всяком случае, это желание и крайнее нетерпение, с которым хотели удовлетворить себя относительно него, ясно показывают,

что вопросом, который первоначально возбуждён был Никоном, живейшим образом интересовались и помимо него. А если живейшим образом интересовались вопросом, то ясно, что нисколько не были против возможности того, чтобы он решён был в пользу

–290–

греков, ибо иначе расследованию дела предпочитали бы неведение. Заинтересованных вопросом и посвящённых в его предварительную тайну людей, кроме Никона, как сказали мы выше, должно быть предполагается ещё трое: сам царь Алексей Михайлович, духовник его протопоп Стефан Вонифатьевич и его воспитатель Борис Иванович Морозов. Сам царь, сколько знаем, не имел личных сношений с Епифанием, и следовательно – первый, кто вёл с ним непосредственные речи о греках, с целью решения вопроса о них, и кто тотчас же более или менее был расположен им в пользу греков, чтобы расположить и остальных двоих, был или Стефан Вонифатьевич или Борис Иванович. Между двумя лицами – духовником и светским, конечно, вся вероятность думать о первом, а не о втором, а таким образом, Стефану Вонифатьевичу должна быть усвоена вместе с Никоном честь первого двигателя нашего весьма важного вопроса к тому его решению, которое он получил. От сентября 1649 г. по конец июля 1652 г., когда Никон был поставлен в патриархи, прошло времени два года без месяца. Мы имеем основание утверждать, что Никон ставился в патриархи уже с решённым намерением предпринять исправление обрядов и книг, а следовательно – и с изменённым взглядом на греков; но когда в продолжение нашего времени он вместе с государем, названными двоими и может быть и некоторыми другими советниками государя, посвящёнными в тайну (между которыми весьма вероятно думать, по крайней мере, об одном – Фёдоре Михайловиче Ртищеве), окончательно изменили взгляд на греков, положительно сказать этого мы не в состоянии. Очень может быть, что это имело место в первый же приезд его из Новгорода в Москву, который по нашим сведениям должен быть относим к зиме 1049–50 г.¹¹⁷ Но если мягкий Алексей Михайлович не хотел навязывать нового взгляда на греков

престарелому патриарху Иосифу, с тем чтобы заставить его предпринять исправление обрядов и книг, а предпочитал ожидать его смерти: то не могло быть для него и побуж-

–291–

дений заявлять свой новый взгляд какими-нибудь совершенно ясными действиями. Напротив, он должен был таить от патриарха свой новый взгляд и соединённое с ним или необходимо вытекавшее из него решение предпринять исправление обрядов и книг, чтобы не огорчать патриарха напрасным и бесцельным образом. Так это действительно и было¹¹⁸. А поэтому и мы поставлены в невозможность указать, – что впрочем и не особенно важно, когда именно в продолжение указанного нами времени случилось, что государь вместе с Никоном и другими своими советниками окончательно переменял свой взгляд на позднейших греков¹¹⁹.

Но каким образом Епифанию удалось достигнуть того, чтобы окончательно переменить в Москве взгляды на греков? Когда относительно какого-либо дела мы не знаем

–292–

прямо, как оно происходило, то, конечно, в ответ на вопрос о нём могут иметь с нашей стороны место только речи, которые представляются нам наиболее вероятными. Прибыв в Москву и узнав про здешние взгляды на греков, услышав здешние речи о них, Епифаний должен был прийти в величайшее изумление, ибо ничего подобного не было в киевской Руси. Может быть, и там начинали было одновременно с Москвой слагаться те своеобразные взгляды на обычаи церковные, следствием которых были московские взгляды на позднейших греков; но там явилось просвещение, которое должно было подавить зачатки взглядов. И не только во времена Епифания не было ничего подобного в киевской Руси, но, напротив, там, ведя борьбу с латинянами и униатами, самым нарочитым и самым настоятельным образом доказывали неповреждённость православия у греков (ибо латиняне, привлекая к папе юго-западных русских, старались доказывать им, с одной стороны, будто греки приняли было флорентийскую унию, а с другой стороны – будто у греков под игом турецким пало христианство).

В Киеве горячо доказывали неповреждённость православия у греков и их твёрдую преданность ему, а в Москве держались убеждения о позднейших греках, будто они изменили чистоте православия древних греков и напринали еретических новшеств! Совершенно естественно было, чтобы Епифаний выступил самым жарким апологетом греков, и так как люди уже имели уши отверстые и приготовленные к слушанию апологии (разумею патр. Паисия), то и случилось, что она возымела своё полное действие и что после начала, положенного патр. Паисием, привела к концу, т. е. чтобы на Москве окончательно переменили взгляд на позднейших греков. Наше московское убеждение относительно позднейших греков, будто они заразились еретическими новшествами, проистекало из нашего своеобразного взгляда на церковные обычаи; но, разумеется, мы этого не сознавали (ибо никто не сознаёт своего недоразумения, иначе последнее не может иметь и места) и искали объяснить дело внешними причинами. Как на внешние причины мы указывали именно на то, что было опровергаемо в киевской Руси (т. е. будто бы греки при-

–293–

нимали флорентийскую унию, будто бы пало у них христианство под игом турецким), и следовательно – Епифанию оставалось только пользоваться уже готовыми (уже разработанными и надлежаще поставленными) доказательствами. Дóлжно думать, что собственный живой пример киевской Руси представлялся для московских людей (тех немногих, о которых идёт речь) особенно убедительным доказательством. Не трудно было доказать от простого здравого смысла, что турки, как иноверцы, не могли повредить у греков православия; но недостаточно было одного здравого смысла, чтобы доказать, что греки не заимствовали ересей от латинян, ибо тут было нечто само по себе возможное, и в этом-то случае живой пример киевской Руси и мог служить убедительным доказательством. Если киевские русские, ведя упорнейшую и кровавую борьбу с латинянами, в то же время горячо защищали неповреждённость православия у греков, то со слишком большею наглядностью ясно было, что они не признавали

справедливости того, будто греки заражены были латинскими ересями. Следовательно, для московских Русских мог возникать только вопрос: не ошибались ли киевские русские относительно греков? Но в то именно самое время московские русские сознали превосходство киевского просвещения над своим невежеством; а таким образом они должны были допускать и признавать, что им – московским русским – с их невежеством естественнее было ошибаться насчёт греков, чем киевским русским. При этом должна была восставать перед глазами людей великая тень только что умершего Петра Могилы. Пётр (Могила) торжественно признал неповреждённость православия у греков чрез то, что представил на их соборное рассмотрение и утверждение составленный им катехизис (Православное исповедание веры): неужели и он, человек такого разума и такой ревности о православии, мог ошибаться относительно греков? Это обстоятельство, что тогда именно московские русские возвысились до того, чтобы сознавать превосходство просвещения над невежеством, доставляло Епифанию возможность ближайшим образом убеждать их в ошибочности их взгляда на позднейших греков. На разности с нами греков в

–294–

церковных обычаях у нас смотрели как на допущенные ими еретические новшества. Но ясно, что новшества легче было допустить людям невежественным, каковы были мы, нежели людям образованным, каковы были греки; а таким образом, опираясь на это, признанное тогда московскими русскими, превосходство просвещения над невежеством, Епифаний и имел возможность убедить их, что еретические новшества допущены не греками, а наоборот нами самими, вследствие нашего неменяемого невежества¹²⁰.

–295–

Мы сказали выше, что Никон вступил на патриарший престол уже с заранее принятым намерением произвести исправление обрядов и книг. Это ясно видно из его поведения при восшествии на престол. Прежде чем изъяснить своё согласие на принятие сана патриаршего, он потребовал, чтобы ему дано было всеми торжественное обещание, что будут

слушаться его как пастыря и отца во всём, что он будет возвещать о догматах Божиих и о правилах¹²¹. Предъявлять это необычное требование Никон не имел никаких побуждений для себя в прошедшем, ибо прошедшее вовсе не представляло примеров того, чтобы не слушались патриарха, и очевидно, что он имел в виду не прошедшее, а будущее, т. е. что он опасался неповиновения и сопротивления себе относительно уже решённого им исправления обрядов и книг.

Прежде чем обращаться к другому, поставленному нами, вопросу, мы должны сказать о новом, недавно заявленном, мнении относительно предшествующего вопроса. Новое мнение принадлежит нашему достопочтенному сотоварищу Н.Ф. Каптереву и состоит в том, что существовавший у нас погрешительный взгляд на позднейших греков переменил не Никон, а ещё его предшественник Иосиф и что «Никон в своей деятельности только продолжал то, начало чему было положено при его предшественнике» (см. несколько раз упомянутое нами выше исследование г. Каптерева: «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов»).

Оправдывая себя известным: *magnus amicus Plato, sed magis amica veritas*, мы должны решительным образом высказаться против справедливости нового мнения г. Каптерева. Перемена взгляда на греков, как говорили мы выше, действительно совершалась у нас в последние годы

–296–

патриаршества Иосифа; но она совершилась помимо него и даже как бы тайком, в секрете от него, при враждебном к нему отношении указанного выше кружка людей, с царём во главе, который возвысился до того, чтобы переменить взгляд. Что же касается до самого Иосифа, то несомненно, что ранее того, как началась независимая от него перемена взгляда на греков, он вовсе не переменил этого взгляда и продолжал оставаться при том же взгляде, что и его предшественники. Если бы ещё патр. Иосиф ранее Никона переменил взгляд на позднейших греков: то им бы ещё и предпринято было исправление обрядов и книг: одно столько же необходимо предполагает другое, сколько необходимым образом предполагается, что если я сознал

ошибку и если я имею добрую волю и возможность исправить её, то я тотчас же её и исправляю. Дело имеет себя именно таким образом, и как предполагать о ком-нибудь, что он сознал свою ошибку, имеет желание и возможность исправить её, и в то же время не исправляет её, есть совершенная несообразность по существу и логическое противоречие: так предполагать и о патриархе Иосифе, чтобы он переменял взгляд на позднейших греков и однако не предпринял исправления обрядов и книг, было бы такую же несообразностью. Старый взгляд наш на позднейших греков состоял в том, что их обрядовые разности с нами были признаваемы у нас за их еретические и погрешительные новшества; переменить взгляд на них значило признать, что еретические и погрешительные новшества не у них, а у нас самих. Но если это так, то патриарх Иосиф, сознав, что русская церковь заражена (бессознательно для себя) еретическими и погрешительными новшествами, конечно, вместе с сим и неотделимо от сего должен бы был возыметь желание устранить новшества и тотчас же на самом деле предпринять их устранение; а следовательно, – если он не сделал или не предпринимал делать этого последнего, то и предполагать о нём, будто он переменял взгляд на позднейших греков, тогда как он не предпринимал исправления обрядов и книг, значит допускать относительно него указанные нами *pop-sens* и несообразность, что человек сознал ошибку, имел

–297–

желание и возможность исправить её и в то же время не исправил её. Таким образом, если патриархом Иосифом не было предпринимается исправления обрядов и книг, то из сего необходимо следует или этим необходимо предполагается, что он не переменял и взгляда на позднейших греков¹²². Г. Каптерев не обратил внимания на бросающиеся в глаза частности. Главную еретическую новизну позднейших греков составляло, по мнению русских, то, что для крестного знамения они употребляли троеперстие, а не двуперстие. Если бы патриарх Иосиф переменял взгляд на греков и, следовательно, признал православной стариной это троеперстие, а бывшее у нас двуперстие – еретической новизной, то он должен был бы

озаботиться, чтобы ввести у нас первое в общее употребление вместо второго. Но что же видим на самом деле? На самом деле видим как раз обратное, а именно – что патриарх Иосиф употреблял усерднейшие старания, чтобы ввести у нас в общее употребление именно тот способ перстосложения, который в случае перемены взгляда на греков он должен бы считать за еретическое у нас нововведение, т. е. двуперстие. Позабыл г. Каптеров и про Арсения Суханова. Если уже патриарх Иосиф переменял свой взгляд на греков, то какая была цель отправлять Суханова на Восток и с какой стати патриарх, переменявший свой взгляд на греков, захотел бы послать человека, который так фанатически держался старого взгляда? Конечно, г. Каптеров не представляет дела так,

–298–

что патриарх Иосиф переменял взгляд на греков, но что ещё не переменял его царь Алексей Михайлович (а эта подача Сухановым царю и патриарху, после того как в Москве произошла перемена взгляда на греков, своего «Прения», в котором он так беспощадно обличает последних с точки зрения старого взгляда, была бы ни чем иным, как дерзким и тяжким оскорблением царя и патриарха!¹²³ Наконец, г. Каптерев или считает патр. Никона за наглого лжеца и хвастуна, чего мы, разумеется, не думаем, или он упустил из виду то, как Никон представляет задуманное им исправление обрядов и книг в своих известных возглашениях к собору 1654 г., т. е. что Никон представляет его как дело совершенно новое, предпринимаемое и начинаемое именно им¹²⁴.

Что патр. Иосиф не переменял взгляда на позднейших греков, это составляет (по вышесказанному) нечто безусловно и так сказать математически несомненное. Если же так, то, очевидно, не может существовать доказательств противного и приводимое в качестве таковых доказательств, как противоречащее несомненному, есть или что-либо неверное и несуществующее или же что-либо требующее иного объяснения, нежели какое даётся. Г. Каптерев приводит следующие доказательства того, будто патр. Иосиф прежде Никона переменял взгляд на позднейших греков:

1) при Иосифе напечатаны в Москве заимствованные из киевской Руси два полемических сборника против латинян с униатами и против лютеран (Кириллова, книга и Книга о вере), в которых настоятельно доказывается неповреждённость православия позднейших греков;

2) сам патр. Иосиф в своих посланиях к королевичу Вольдемару прямо и ясно говорит об этой неповреждённости православия у позднейших греков;

3) патр. Иосиф самым делом засвидетельствовал то,
–299–

что он не считал повреждённым православие у позднейших греков: он обращался к константинопольскому патриарху с особою грамотою, в которой просил у него разрешения некоторых церковных вопросов;

4) иосифовские справщики ясно высказывали мысль, что наши русские богослужебные книги должно исправлять по книгам греческим.

Три первые из этих доказательств представляют собою то, чему должен быть придаваем иной смысл, нежели какой придаётся, а четвёртое доказательство или составляет неверную (недоуменную) ссылку на то, чего на самом деле не было или же подходит под одну категорию с тремя первыми доказательствами. Если в Москве при патриархе Иосифе были напечатаны два южнорусских полемических сборника, в которых настоятельно защищается неповреждённость православия у позднейших греков, то московские русские, печатая у себя сборники и не выпуская из них речей о неповреждённости православия у греков, могли понимать эти последние не в безусловном, а ограниченном смысле, а именно – признавать, что не повреждено православие у греков, насколько они согласны с нами, но при этом подразумевать, что оно у них повреждено, насколько они с нами не согласны¹²⁵. Самые сборники должны были оправдывать такой образ понимания московских русских и заставлять их думать, что и южные русские понимают дело так же: в них защищается неповреждённость православия у греков и в то же время сложение перстов для крестного знамения предписывается не

греческое, а московское, не троеперстие, а двоеперстие¹²⁶. Что такой образ понимания был возможен со стороны московских русских, это доказывается нам действительным примером такого понимания: филаретовские справщики – игумен Илия и Григорий Онисимов оставили в катехизисе Лаврентия Зизания неприкосновен-

–300–

ными его слова, что «греки и до сего времени целу и нерушиму сохраняют веру Христову» и в то же время сделали ему своё известное заявление о неприемлемости на Москве греческих печатных книг, как более или менее повреждённых. Патр. Иосиф в своих посланиях к королевичу Вольдемару прямо и ясно говорит о неповреждённости православия у позднейших греков именно в сейчас указанном нами смысле, т. е. разумея его неповреждённость в отношении к тем пунктам, которые составляли предмет спора между нами и лютеранами и в отношении к которым православие позднейших греков и на самом деле признавалось на Москве неповреждённым. Но что патр. Иосиф признавал неповреждённость православия позднейших греков (поскольку в собственном вероучении мы были согласны с ними) и не признавал её (насколько они разнились с нами в обрядах), видно из того, что сам он писал королевичу о неповреждённости православия у позднейших греков, а что один из его представителей в спорах с пастором королевича, Иван Наседка, говорил о повреждённости православия у позднейших греков. Если патр. Иосиф в 1650 г. обращался к константинопольскому патриарху Парфению с просьбою дать ответ на некоторые вопросы: то опять это может быть понимаемо не так, чтобы он переменял мнение о греках и вместе с тем признал обязательный авторитет патриарха константинопольского в вопросах веро- и обрядочужения. Дело шло тут главным образом о единогласном чтении и пении. Будучи страшно укоряем своими противниками за нерасположение к введению единогласия, патриарх Иосиф, естественно, желал оправдать себя ссылкой на какой-нибудь авторитет, который был признаваем его противниками, и так как он знал, что его противники склоняются к тому, чтобы

признавать авторитет патриарха константинопольского (ибо тайна, которою царь покрывал дело со своими советниками, конечно, не утаилась от него), то он и мог обратиться к патриарху в тщетной (может быть, внушённой ему каким-нибудь греческим проходимцем) надежде, что получит от последнего ответ, на который можно бу-

–301–

дет ему сослаться в своё оправдание¹²⁷. Что иосифовские справщики ясно высказывали мысль о необходимости исправления наших богослужебных книг по книгам греческим, это утверждается на том основании, что в предисловии к грамматике Смотрицкого, напечатанной ими в 1648 г., приводятся обширные выписки из слов Максима грека, которыми он оправдывает себя в исправлении наших книг по книгам греческим. Но выписки из слов Максима приводятся в предисловии не с тою целью, чтобы показать необходимость исправления наших книг по книгам греческим, а чтобы показать необходимость нам – русским – учения, просвещения. Всё обширное предисловие к грамматике, которая есть начальная мудрость из семи свободных мудростей или первая наука в круге школьных наук, посвящено доказанию этой необходимости для нас учения, просвещения. После длинного ряда свидетельств в пользу необходимости просвещения,

–302–

заимствованных из житий святых отцов и из творений отеческих, в пользу того же приводятся свидетельства и из многословущего в России Максима Грека. «Максим Грек, – говорит предисловие, – во своей книзе своими списаниями хулящих учение и не требующих сего укоряет, паче же и обличает, прочее же и не немолит, да искусни будут и учени божественным писаниям», и с сейчас указанною целью и приводит места из Максима; а если приводит их именно из слов Максима, которыми он оправдывает себя в исправлении наших книг по книгам греческим, так это потому, что именно в этих словах находятся желаемые автору предисловия места (говорящие, что погрешности в наших богослужебных книгах произошли от невежества наших переводчиков и переписчиков

и что для хорошего перевода с греческого требуется быть человеком образованным). Но если даже и согласиться, что иосифовские справщики дошли до сознания необходимости исправлять наши книги по книгам греческим, то под греческими книгами нужно будет разумеать не новые или современные, а древние¹²⁸; что же ка-

—303—

сается до первых, то мы имеем прямой отзыв о них одного из справщиков (Ивана Наседки), как о книгах повреждённых¹²⁹.

Если бы ещё патр. Иосиф изменил взгляд на греков, с тем, чтобы предпринять соответственную сему изменению взгляда деятельность по отношению к обрядам и книгам: то ещё против него и должен был бы подняться тот протест, который мы видим поднятым против Никона. Г. Каптерев утверждает, будто так действительно и было. Но это с его стороны есть странное недоразумение. К патр. Иосифу питали сильную вражду члены кружка протопопа Стефана Вонифатьевича; г. Каптерев полагает, что питали вражду не все члены кружка, а только некоторые, именно — что это были те самые члены кружка, которых после мы видим протестующими против Никона, и что они, отделившись от Стефана Вонифатьевича (которого, по последующим сведениям о нём, должно было бы считать переменявшим взгляд вместе с патриархом) восстали против Иосифа за то же, за что после восставали на Никона. На самом деле враждовали против Иосифа не некоторые только, а все вообще члены Стефанова кружка (не распадавшегося во всё правление Иосифа), с ним самим во главе, а действительная причина вражды состояла не в перемене патриархом взгляда на греков (тогда Стефан был бы не против патриарха, а с ним, как после был с Никоном), а в его со-

—304—

противлении введению единогласия. На соборе о единогласии, бывшем 9 февраля 1651 г., патриарх Иосиф жаловался, что он «третье се лето есть бием от свадник, терпя клеветныя раны»: третье лето назад от 1651 г. есть 1649 год, и ясно, что Иосиф говорит о биении от свадник, начавшемся сценой 11 февраля 1649 г., о которой мы говорили выше¹³⁰.

Обращаемся к другому, поставленному нами, вопросу: что такое было или в чём состояло Никоново исправление богослужебных книг?

На основании предисловия к служебнику 1655 г., который представляет собою первую исправленную Никоном богослужебную книгу, отвечают на вопрос, что он, Никон, исправлял напечатанные до него богослужебные книги по древним рукописям славянским и греческим. Но как именно понимать это исправление? В предисловии к служебнику говорится, что в новых московских печатных книгах обретаются многие несходства с древними греческими и славянскими рукописями, а прямее сказать – погрешения против них, но что эти последние «един купно чин и устав показывают», во всём одни с дру-

–305–

гими согласуясь, и обыкновенно или, по крайней мере, большею частью дело понимается так, будто Никоново исправление богослужебных книг состояло в точном и настоящем воспроизведении древних греческих и славянских рукописей или было не чем иным, как этим точным воспроизведением. Такое понимание дела, основанное на ошибочном толковании недостаточно определённых слов предисловия к служебнику, есть понимание совершенно неправильное, ибо представляемое в подобном виде поправление богослужебных книг было делом вовсе невозможным и было бы со стороны Никона делом, лишённым смысла.

В минуту принятия нами христианства от греков, о чём мы отчасти говорили выше, богослужение у них ещё вовсе не достигло конца своего образования и ещё вовсе не приходило к совершенному единообразию, напротив оно продолжало образовываться и продолжало сохранять большее или меньшее разнообразие относительно частных весьма долгое время и после принятия нами христианства. Всё то новое, что по мере течения времени являлось в богослужении у греков, было заимствуемо от них и нами, и почти всё то разнообразие,

которое, несмотря на течение времени, оставалось в греческих богослужебных книгах, перешло

–306–

из этих последних книг и в наши славянские книги¹³¹. А по сей причине древние греческие и древние славянские рукописи богослужебных книг, разумея в них «всё» не в особенном и частном смысле, как это разумеется в предисловии к служебнику и о чём ниже, а в смысле обыкновенном и общем, не только не представляют совершенного согласия между собой, а напротив представляют такое разногласие, что, говоря без преувеличения, трудно найти две рукописи, которые были бы совершенно между собой согласны¹³². При сейчас указанном положении дела с древними рукописями греческими и славянскими, каким образом возможно было бы такое исправление по ним книг, которое составило бы точное и настоящее их воспроизведение? Тут возможно было бы одно из двух: или чтобы взята была в качестве оригинала какая-либо одна греческая либо славянская рукопись или чтобы из многих рукописей сделан был свод. Но в первом случае – какими бы основаниями мог руководиться Никон, чтобы остановить свой выбор на известной рукописи, а во втором случае – какими бы основаниями мог он руководиться, чтобы брать в свой свод из рукописей одно и не брать другого? Но положим, что невозможное было возможным. Древние рукописи греческие и славянские представляют богослужение в том виде, в каком оно существовало во времена написания каждой из них; но позд-

–307–

нейшее богослужение ушло от древнего времени вперёд, получив те или другие прибавки, подвергнувшись тем или другим изменениям: с какой же бы стати Никон, подвергая живую жизнь археологической реставрации, захотел возвращать наше богослужение к древнему времени и какой смысл могло иметь это его желание? А при сем и здесь, как выше, какие бы имел он основания, чтобы остановиться на одном древнем времени, а не на другом, на третьем?

Никон предпринял своё исправление богослужебных книг потому, что переменял свой взгляд на позднейших и на

современных себе греков, что, отказавшись от прежнего нашего мнения о них, будто они утратили чистоту православия, начал смотреть на них, как на неизменно и неповреждённо сохраняющих эту чистоту. Что же из сего следовало по отношению к богослужебным книгам? Очевидно – то, чтобы он захотел и предпринял исправить наши книги по современным книгам греческим, дабы привести нас относительно них в полное согласие с современными себе греками. Что относительно богослужения мы должны быть согласны с греками, от которых мы приняли христианство, или что богослужение должно быть у нас по сейчас указанной причине одно и то же с ними, это составляло такое же общепризнанное у нас положение, как то, что, приняв веру от них, мы должны быть одной с ними веры, то есть, выражая дело в общей отвлечённой формуле, как то, что мы должны быть тем, чем должны быть. Когда предки наши заподозрили позднейших греков в уклонении от чистоты православия древних греков, они, естественно, начали учить, что мы должны быть в согласии относительно богослужения с древними греками, у которых ещё не было повреждено православия. Но если Никон переменил взгляд на позднейших греков и начал смотреть на них как на неизменно и неповреждённо сохраняющих чистоту православия древних греков: то из этого само собою и необходимо следовало, что мы должны быть в согласии относительно богослужения с этими последними греками, ибо иначе признавать чистоту православия позднейших греков и не хотеть того, чтобы быть в согласии с ними относительно бого-

–308–

служения было бы нелепостью, логическим *contradictio in adjecto*. Но и наконец, приступая к исправлению книг, что провозглашал Никон на соборе 1654 г., в своих известных «возглашениях», как не то, что он желает принести русскую церковь относительно обрядов и богослужения к согласию и единению с современною церковью греческой?¹³³

Чему необходимо надлежало быть и что одно только и могло быть, то и на самом деле было. Первоисправленный Никоном служебник и все последующие новые служебники

вплоть до настоящего не составляют каких-нибудь книг секретных, относительно которых была бы невозможна поверка. Эта поверка документальным образом и доказывает, что Никон исправил служебник не по древним рукописям греческим и славянским, а по современному себе печатному греческому евхологию¹³⁴ и по современному живому чину греческой церкви. В библиотеке московской синодальной типографии до настоящего времени сохраняется экземпляр греческого печатного евхология, с которого, по указанию Сильвестра Медведева, был правлен служебник 1655 года¹³⁵.

–309–

Но как же понимать уверения предисловия к служебнику, что книги предположено было Никоном исправлять, а самый служебник на самом деле был исправлен по древним рукописям греческим и славянским? Что уверения эти должно понимать не в смысле обыкновенном, а особенном, не общем, а частном, это совершенно ясно видно из самого же предисловия. Оно само прямо и настойчиво говорит, что Никон предпринял своё исправление книг с тою целью, чтобы относительно них привести русскую церковь в полное согласие с современною церковью греческою¹³⁶; а если так, то уже вовсе не может

–310–

быть разумеемо исправления книг по древним рукописям греческим и славянским в обыкновенном и общем смысле слова. В каком именно особенном и частном смысле должны быть понимаемы уверения предисловия, что книги предположено было исправлять, а служебник действительно исправлен был по древним греческим и славянским рукописям, это не может подлежать сомнению и само собою ясно. Переменив взгляд на современных греков, Никон признал наши разности с ними в книгах за наши погрешительные новшества, и вот, утверждая, что это действительно так, предисловие к служебнику и ссылается на рукописи греческие и славянские, т. е. хочет сказать, что относительно разностей между нами и греками те и другие рукописи свидетельствуют, что древность – у греков, а у нас действительно погрешительные новшества¹³⁷. В самом начале предисловия к служеб-

–311–

нику говорится, что он «исправился с древних греческих книг св. горы Афона и прочих и харатейных словенских»; но потом, в пояснение действительного смысла этих слов, в нём говорится об исправлении служебника, что исправление сделано или произведено чрез *избрание истинного* от греческих и славянских рукописей («от греческих и славянских древних книг истинное избрание и сию святую книгу служебник... повелеша напечатати»¹³⁸).

(Исправленный Никоном служебник, быв напечатан при нём три раза, – в 1655:1656 и 1658 гг., укоряем был за то, что издания не имели совершенного

–312–

согласия между собой, но что все три представляли большую или меньшую взаимную рознь, – см. у Соловьёва т. XI, изд. 2 стр. 287, сfr стр. 281, также Медведева «Известие истинное». Сами справщики книг, по словам Медведева, объясняли эту рознь тем, что в первом издании гораздо ради поспешения они «не осмотрелись», то есть допустили ошибки, и что в последующих двух изданиях эти ошибки были исправляемы, сfr собственные слова справщиков в предисловии к ирмологию 1657 г. Но может быть предполагаема и другая, более существенная, причина некоторой розни, а именно – что, с одной стороны, печатный евхологий, бывший под руками у справщиков, более или менее расходился или не сходилсся с современной живой практикой великой или константинопольской церкви и св. горы, которой хотели следовать, а с другой стороны – что самая эта практика в великой церкви и на св. горе не была ещё совершению тождественна¹³⁹ и что поэтому и не мог быть сразу установлен возможно удовлетворительный текст служебника¹⁴⁰.

Е. Голубинский

(Продолжение следует)

**Соколов В.А. Елизавета Тюдор, королева
английская¹⁴¹: [Актовая речь по кафедре новой
гражданской истории] // Богословский вестник 1892.
Т. 1. № 2. С. 313–380 (2-я пагин.) (Начало)**

–313–

Когда я слушал академические или университетские актовые речи и теперь, когда я сам появляюсь на этой кафедре, мне всегда невольно приходила и приходит на память, а может быть и не мне одному, известная русская пословица: «у кого что болит, тот про то и говорит». По принятому, конечно вполне естественному, обычаю, оратор обращается к слушателям со своими впечатлениями и выводами относительно того, что составляет предмет его специальных занятий. В настоящем случае я не буду исключением; но мне очень не хотелось бы дальше развивать своё сравнение, потому что мне ясно припоминается не только то, как интересно бывает больному рассказывать о своих болезнях, но и то, как невообразимо скучно бывает его несчастным слушателям. Насколько мне удастся избежать этой беды, решит, конечно, Ваша снисходительность, которою со своей стороны постараюсь не злоупотреблять.

Уже не один год мне приходится останавливать своё внимание на специальном изучении истории английской церковной реформации и в особенности сорокапятилетнего периода царствования королевы Елизаветы. Крупная в английской истории личность этой королевы стоит, по-видимому, того, чтобы избрать её предметом нашей настоящей беседы. Думаю, что за этот выбор не посетуют на меня историки, ибо, сколько бы ни спорили по вопросу о значении личности в истории, факт этого значения всегда был

–314–

и остаётся фактом; а в длинном списке английских политических деятелей, стяжавших себе известность, не много найдётся таких имён, которые имели бы столько же права на внимание, как королева Елизавета. Не могут осудить и

богословы, если я с академической кафедры стану говорить о той, чьё имя неразрывно связано с утверждением англиканской епископальной церкви и чьё личное влияние прошло для этой церкви далеко не бесследным. Не соскучатся, надеюсь, и все вообще любители просвещения, ибо может ли человек не находить интереса в исследовании человеческой личности?

«Предоставлять женщине господство и управление каким-либо государством, народом или городом – значит противоречить природе, оскорблять волю Божию, ясно выраженную в откровении и ниспровергать всякую правду. Сама природа предназначила женщину не к господству, а к подчинению мужчине, как это ясно из её телесных и душевных немощей. Божественный закон, возведённый при сотворении первых людей, определил мужу господство над женою, а ей повелел ему повиноваться. Женское управление ведёт к извращению всякого правления и к разным пагубным последствиям»¹⁴². Так говорил в одной из своих брошюр суровый шотландский реформатор Нокс, под впечатлением того жестокого преследования, какому подвергала протестантов в Англии фанатически-католическая королева Мария. Прошло лишь несколько месяцев и только что вступившая на английский престол новая королева Елизавета может быть не без задней мысли о брошюре Нокса, однажды говорила: «я докажу свету, что в Англии есть женщина, которая умеет действовать мужественно»¹⁴³... И она доказала, в чём должен сознаться всякий, кто проследит историю её долговременного царствования.

«Яблочко от яблони не далеко падает», – так формулирует народная мудрость известный закон наследственности, и должное внимание к этому закону побуждает

–315–

нас при исследовании характера нашей героини, прежде всего, сказать несколько слов об её родителях. Это были небызывестные в истории личности – король Генрих 8-й и, впоследствии разведённая и казнённая, жена его, Анна Болэйн. Выдающейся характеристической чертой Генриха была та настойчивая твёрдость, которой отличалась вся династия

Тюдоров; но у него эта твёрдость, при сильных страстях, доходила до таких пределов, что нередко граничила с необузданным своеволием и упрямым самодурством. Давая полный простор своему праву, он не задумался ниспровергнуть ту религию, в которой был воспитан, и которая в продолжение многих веков была религией его народа. За малейшее противодействие, даже противоречие, его упрямой воле, или по слабо доказанному подозрению, он не раз разводился со своими жёнами и беспощадно снимал на плахе головы не только заурядных подданных, но и нежно любимых некогда жён и знаменитых сановников церкви и государства, пользовавшихся прежде его высоким доверием. Во многих отношениях он близко напоминал собою своего пресловутого российского современника и с достаточным правом мог бы быть назван «Грозным» английской истории.

Юная головка матери Елизаветы слишком рано скатилась на эшафоте, чтоб краткая жизнь её могла быть богата событиями; но, тем не менее, всякий знает, что это была та самая легкомысленная, изящная красавица-щеголиха, воспитанная при французском дворе и беззаботно порхавшая там в ядовито-сладостной атмосфере изысканных наслаждений и лёгких нравов, имя которой, как будто по какому-то странному недоразумению, неразрывно связано с историей английской религиозной реформации. Упрямое своеволие отца и легкомысленная суетность матери – вот те заметные черты характера, которые могла наследовать от родителей наша героиня.

К счастью для Англии, эти опасные черты, хотя и часто проявлялись в Елизавете, не получили в ней однако широкого развития. Когда она была ещё юною принцессой, царствовавший в то время младший брат её Эдуард, уже успел заметить, что эта сестра его отличается особенною сдержанностью и самообладанием, подчиняя рассудку свои чувства и желания. Шутя,

–316–

он и называл Елизавету не иначе, как – «сестрица сдержанность» (sister temperance)¹⁴⁴. Серьёзное образование и

в особенности тяжёлая жизненная школа, которую невольно пришлось пройти Елизавете прежде вступления на престол, так сильно содействовали преимущественно-рассудочному развитию, что благоразумие и преобладание рассудочности стало мало-помалу выделяться в качестве господствующей черты её характера.

По своему времени принцесса Елизавета получила очень хорошее образование. С ранних лет к ней приставлено было несколько учителей, а главным её руководителем и воспитателем был учёный Роджер Аскам, остававшийся до конца жизни постоянным её сотрудником в литературных и научных занятиях¹⁴⁵. Наиболее заметным результатом учебного курса, пройденного Елизаветой, было такое знание языков, которым она справедливо изумляла своих современников. Французским, испанским и итальянским языками она владела настолько хорошо, что, принимая посланников этих государств, во всё продолжение аудиенции свободно поддерживала разговор с каждым из них на их родном языке¹⁴⁶. Изучение языков древне-классических занимало также, очевидно, весьма видное место в учебной программе Елизаветы. На латинском языке она говорила так же легко, как и на новых, без затруднения поддерживая латинский разговор, кратко отвечая на случайные приветствия или обращаясь при аудиенциях и торжественных приёмах с большими латинскими речами¹⁴⁷. Что касается языка греческого,

—317—

то хотя им Елизавета и не владела вполне свободно, однако при посещениях Кембриджского и Оксфордского университетов, в ответ на обращённые к ней греческие приветствия учёных ораторов, она всё-таки находила возможным сказать что-либо на греческом же языке¹⁴⁸.

Основательное знание языков классических давало принцессе возможность свободно пользоваться богатствами латинской и греческой литературы, а так как годы юности ей пришлось проводить большей частью в уединённых замках, вдали от шума и удовольствий двора, то научные занятия часто по преимуществу наполняли её время, стали для неё и делом, и

удовольствием. Юная принцесса прочитала все произведения Цицерона, бóльшую часть истории Тита Ливия, избранные речи Исократы и трагедии Софокла. Не только внимательно читала она древних классиков, но и серьёзно задумывалась над ними и переводила их на другие языки. В списке напечатанных произведений Елизаветы¹⁴⁹, кроме многих писем и речей, можно, между прочим, встретить: комментарий на Платона и переводы двух речей Исократы, трагедии Еврипида, *De bello Jugurthino* – Саллюстия, *De Curiositate* – Плутарха, *De arte poetica* – Горация и одного из произведений Боеция на латинский или английский язык. Много и часто читала она Священное Писание; Новый Завет прочитала на греческом языке, сличала различных толкователей писания, познакомилась с творениями греческих и латинских отцов и учителей церкви, между прочим бл. Иеронима и Августина, прочитала «*Loci communes*» Меланхтона¹⁵⁰. Научные занятия так интересовали Елизавету, доставляли ей такое удовольствие, что даже и в последующие годы,

–318–

будучи на престоле, обременённая множеством государственных дел и окружённая царственным блеском своего двора, она любила иногда удалиться в уединение Виндзорского замка и в сообществе Аскама проводить там ежедневно по несколько часов в занятиях древними философами и богословами. В восторге от этих занятий, её учёный воспитатель и сотрудник написал даже воззвание к молодым людям Англии, в котором стыдил их, что царственная девица превзошла всех их своею учёностью и уверял, что она в своём Виндзорском уединении ежедневно прочтёт по-гречески больше, чем некоторые пребендарии Виндзорской церкви прочтут по латыни в целую неделю¹⁵¹. Говоря о классически образованной Елизавете в настоящее время, когда так редко можно встретить женщин, хотя сколько-либо знакомых с латинским или греческим языком, отнюдь не следует, впрочем, чрезмерно восхищаться ею, в ущерб репутации наших образованных современниц. Нужно помнить, что Елизавета жила в шестнадцатом веке, когда человек, не читавший по-гречески или по латыни, не мог читать

ничего, или почти ничего, ибо все существовавшие тогда ценные книги, написанные на новых европейских языках, едва ли заняли бы одну полку. Необходимо было, чтобы женщина или оставалась вовсе без образования, или получала образование классическое. Елизавета в этом случае совсем не представляется каким-либо исключительным и чрезвычайным явлением. Многие женщины, даже из её ближайших современниц и соотечественниц, как например, Джэни Грэй, леди Киллигру, Борлэй, Бэкон, были образованы несколько не хуже, а иногда и лучше её¹⁵². Она была лишь одною из хорошо образованных женщин своего времени. Как бы то ни было, но частые уединения в общении со Словом Божьим и в беседах с великими умами древности могли, конечно, воспитывать в юной принцессе никак не своеволие и легкомыслие, а именно то благоразумие и самообладание, которое прогляды-

–319–

вало в ней с ранних лет, и по поводу которого её наставник Аскам писал однажды, что Елизавета во всех своих поступках постоянно имеет в виду правило Платона: «ut leges dominae hominae nominum, non homines domini legume»¹⁵³.

Пять последних лет, предшествовавших вступлению Елизаветы на престол, были для неё временем тяжёлым и опасным, – временем, когда она была явным предметом ожесточённой ненависти многих могучих и очень хитрых людей, когда её свобода подвергалась сильному стеснению, когда каждый час за нею следили шпионы её врагов, когда один какой-либо неосторожный шаг мог стоить ей не только короны, но даже и самой жизни. Эти тяжкие годы были серьёзной пробой и вместе школой для её благоразумия. Подле неё совершались события, которые самым существенным образом касались её интересов, но и безучастною оставаться к этим событиям и принимать в них какое-либо участие часто одинаково значило рисковать и короной и головою. Только благодаря своему такту и счастливо сложившимся обстоятельствам, Елизавета уцелела среди этих испытаний, хотя для её характера они, конечно, не прошли бесследно.

По завещанию короля Генриха 8-го, основывавшемся на статуте парламента¹⁵⁴, порядок престолонаследия установлен был таким образом, что по смерти Генриха корона должна была перейти к малолетнему сыну его, Эдуарду, а затем, – в случае бездетной смерти Эдуарда, – к старшим дочерям Генриха Марии и Елизавете¹⁵⁵. Соответственно этому порядку, Эдуард вступил на престол, но пробыл на нём только шесть лет с половиною. Летом 1553 года всем уже было ясно, что пятнадцатилетний король быстро приближается к могиле и что законной наследницей престола нужно потому считать старшую сестру его, принцессу Марию. Такой оборот событий, при горячей приверженности Марии к католицизму,

–320–

был весьма неприятен для ревностных сторонников реформы и только что установленной англиканской епископальной церкви. В особенности же он был не по душе герцогу Нортумберленду. – беззастенчивому честолубцу, полновластно распоряжавшемуся страной в качестве верховного главы Эдуардова правительства. Желая спасти свою власть и ещё более приблизиться к престолу, герцог, прикрываясь ревностью к протестантизму, убедил умирающего короля изменить порядок престолонаследия в том смысле, чтобы, устранив Марию и Елизавету под благовидными предлогами, передать корону троюродной племяннице Эдуарда, Джэни Грэй, только что обвенчанной с сыном Нортумберленда¹⁵⁶. Ненависть народа к временщику и приверженность к законом установленному порядку не дали восторжествовать честолубивым планам герцога. По смерти Эдуарда, толпы вооружённых приверженцев собрались под знамя принцессы Марии, а выступивший против неё с войском Нортумберленд, уже провозгласивший королеву Джэни, не встречая нигде сочувствия и видя повсюду измену себе, и лордов, и войска, вынужден был положить оружие, а затем и голову свою сложить на плахе. Старшая сестра Елизаветы, королева Мария, вступила на английский престол. – Все эти события, несомненно, весьма близко касались интересов Елизаветы. Дело шло ни более, ни менее как об устранении и её

вместе с Марией от престола. Оставаться вполне равнодушной при начавшемся столкновении она, конечно, не могла; но, стоя доселе в стороне от всякого участия в политике, она не имела теперь никаких средств и для энергичного вмешательства. Задача, внушённая ей благоразумным расчётом, состояла лишь в том, чтобы, не принимая решительно чью-либо сторону, обеспечить, по возможности, свою безопасность, чем бы ни окончился затеянный спор, и на чьей бы стороне ни оказалась победа. Эта задача была выполнена ею с надлежащим успехом. Когда Нортумберлэнд хлопотал об осуществлении задуманного им переворота, он обратился к Елизавете с предложением, чтобы она добровольно отказалась

–321–

от всяких притязаний на корону, обещая ей за это денежное и земельное вознаграждение. Не раздражая могучего врага решительным отказом, умная принцесса нашлась ответить, что, при жизни Марии, она, как младшая сестра, не имеет никаких прав на корону, от которых могла бы отречься, а потому переговоры об отречении нужно вести не с нею, а с Марией¹⁵⁷. Когда лорды совета, подчиняясь воле герцога, провозгласили королевой Джэни Грэй и она водворилась на неожиданном и нежелательном для неё престоле, когда затем Нортумберлэнд во главе вооружённого отряда выступил против Марии, – трудно было предусмотреть, к каким результатам приведёт это столкновение, угрожавшее кровавой развязкой. В виду этого, принцесса Елизавета постаралась уклониться от всякого участия в происходящих подле неё событиях. Она не вступала в союз с Нортумберлэндом, но при провозглашении Джэни не заявила себя никакою решительною оппозицией и не оказала ни малейшей помощи восставшей на защиту своих прав Марии. Под предлогом болезни, она затворилась в своей комнате и молча наблюдала и выжидала, какой оборот примут события¹⁵⁸. Когда же дело выяснилось вполне, когда герцог вынужден был отказаться от своего неудавшегося замысла, а торжествующая Мария с целой армией своих приверженцев приближалась к Лондону, Елизавета поспешила воспользоваться благоприятным моментом и заручиться расположением победительницы. С

многочисленной свитой всадников и дам она выехала почти за шесть миль от Лондона навстречу приближающейся Марии и торжественно принесла ей свои поздравления. При восторженных кликах народа, царственные сёстры вместе вступили в Лондон и триумфальной процессией проследовали по его разукрашенным улицам до самого Тауэра¹⁵⁹.

–322–

Эти сёстры, по-видимому, так сердечно теперь встречавшиеся и так дружно вступившие вместе в столицу, в существе дела были не только не дружественны, а скорее решительно враждебны одна другой. Роковая неприязнь между ними обуславливалась самым их рождением, ибо матерью Марии была Катарина Аррагонская, а Елизаветы – Анна Болейн. Протягивая теперь руку своей сестре, – могла ли королева Мария забыть грустную участь своей матери? Не поднимался ли постоянно в душе её образ оскорблённой и униженной Катарины, которая из-за Анны Болейн должна была вынести позор развода и печально влачить остальные годы жизни своей в качестве отвергнутой жены и развенчанной королевы? Могла ли Мария забыть, что парламентским статутом, по воле Генриха, некогда и сама она была объявлена, незаконнорождённой, а принцесса Елизавета – единственной наследницей престола? Торжественный звон колоколов не напоминал ли теперь ревностной католичке Марии, что несчастный брак её отца с той же Анной послужил поводом и к ниспровержению святой католической церкви в её родной стране, а в лице Елизаветы вступает вместе с нею в столицу не нежно любимая, единоутробная и единоверная сестра, но исчадие того же горького для неё и нечестивого брака, возвращённое и воспитанное в тлетворных идеях протестантизма? – При таких условиях едва ли Елизавета могла рассчитывать на доброе расположение к себе королевы сестры, и действительно, с наступлением нового царствования начались для неё годы, исполненные постоянных стеснений, унижений, тревог и опасностей.

Главным делом Мариина царствования было восстановление в Англии ниспроверженного католицизма и

папской власти. Королева всю душу свою вложила в это дело; она видела в нём важнейшую цель своей жизни, а потому всё, что стояло ей на пути к осуществлению этой цели, беспощадно подвергалось преследованию и уничтожению. Во имя этого дела повсюду зажжены были костры для истребления упорных еретиков-протестантов; ради него Мария стяжала себе у современников и в потомстве печальное имя «кровавой». Принцесса Елизавета, при без-

—323—

детности Марии, была прямой и единственной, признанной парламентом, наследницей престола, а потому и в религиозном вопросе на неё, прежде всего, обращено было всеобщее внимание. Как плод того брака, который был ближайшим поводом к расколу, и как воспитанная в протестантизме она, естественно, давала основание предполагать в себе ревностную протестантку, а потому вся, враждебная правительству, партия сторонников реформы желала видеть в ней свою главную опору и надежду в будущем. Правда, уступая желаниям королевы, Елизавета открыто отреклась от протестантизма, усердно исповедовалась и посещала католическую мессу; но, на беду, никто, начиная с самой Марии, ни протестанты, ни католики, не хотели верить искренности её обращения к католической церкви. Протестанты по-прежнему возлагали на неё все свои упования, а католики не переставали видеть в ней закоренелую и опасную еретичку. Положение Елизаветы в этом случае стало в высшей степени щекотливым; волей-неволей она оказывалась предполагаемой главою могучей, враждебной правительству, партии. Меч совсем уже повис над её головою, когда эта партия в лице своих наиболее горячих деятелей, по поводу непопулярного брака королевы с Филиппом Испанским, организовала обширный заговор, поставивший одною из своих главных задач – низвержение Марии с престола и возведение на её место Елизаветы, – заговор, разразившийся хотя и грозною, но неудачною попыткой вооружённого восстания, под предводительством Уайятта. Прислушиваясь и присматриваясь к речам и действиям протестантов, главные деятели католической партии епископы с

канцлером Гардинером Уинчестерским во главе или императорский посланник Ренар, хотя и торжествовали в религиозном и политическом отношении успех своего дела, т. е. полное восстановление католицизма, не могли всё-таки скрыть своих серьёзных опасений за судьбу этого дела в будущем. Уверенные в протестантском настроении наследницы престола и считая её надеждою еретиков, они ясно предвидели, что при таких условиях католическая церковь просуществует в Англии лишь до

—324—

нового царствования¹⁶⁰, а потому всеми силами старались, как наиболее доверенные советники и руководители королевы, внушить ей мысль о необходимости заблаговременно принять должные меры к предупреждению вторичного ниспровержения католицизма. Отсюда начинается тот непрерывный ряд интриг, мишенью которых была принцесса Елизавета во всё продолжение царствования её сестры. Цель всех этих интриг состояла в том, чтобы так или иначе сделать Елизавету безвредной для католической партии, а способы осуществления этой цели в разное время и разными лицами придумывались различно.

Возбуждаемая и поддерживаемая своими советниками, королева Мария задалась мыслью устранить Елизавету от престолонаследия, выставив предлогом для этого или её незаконнорождённость, или подозреваемое участие в заговорах, или же приверженность к протестантизму¹⁶¹. Мысль эта, по-видимому, так настойчиво зрела в голове королевы, что иногда она, не стеснялась открыто высказывать её другим, категорически заявляя, как дело решённое, что Елизавета, хотя бы и была католичкою, никогда не будет её наследницей и никогда не даст она своего согласия на её царствование в Англии¹⁶². Даже прямо в глаза самой Елизавете она часто говорила, что Мария Стюарт несомненная, после неё, наследница Английского престола¹⁶³. От угрожающих слов доходило иногда и до дела, ибо стараниями Гардинера в парламенте предприняты были серьёзные попытки законодательным порядком устранить Елизавету от

престолонаследия. Предприятие не осуществилось лишь благодаря энергической оппозиции лордов и настойчивым советам короля Филиппа, который по своим политическим расчётам совсем не желал расчищать путь к английскому престолу для Марии Стюарт, племянницы Гизов и невесты французского дофи-

—325—

на¹⁶⁴.

Иногда для достижения той же заветной цели придумывались планы другого рода; хотели например, выдать Елизавету поскорее замуж за какого-либо континентального владельца, чтобы таким образом спровадить её подальше из Англии. Наиболее серьёзно поддерживался этот план относительно Филиберта Савойского¹⁶⁵. Поговаривали даже, что будто бы королева имела намерение отослать Елизавету во Фландрию или в Испанию и заключить там в каком-либо монастыре¹⁶⁶. По свидетельству французского посланника, в тяжёлую минуту Елизавета сама не чужда была мысли покинуть родную страну и искать себе убежища под покровительством французского короля¹⁶⁷. Такая мысль могла быть для неё вполне естественной, потому что бывали времена, когда ей приходилось подумывать не о правах своих на престол, а о спасении самой жизни. — На первых порах по вступлении Марии на престол враждебное отношение новой королевы и её правительства к принцессе Елизавете ещё не успело обнаружиться. В эпоху коронационных торжеств Мария старалась даже показать своей сестре особенную нежность и предупредительное внимание; она постоянно ходила с нею рука в руку, редко обедала или ужинала иначе, как вместе с нею. Но лишь только миновали торжества, прекратились и все эти нежности, ясно обнаружив таким образом, что их источник был не в действительном расположении, а в некоторых посторонних соображениях¹⁶⁸. После коронации Елизавета ещё более двух месяцев пробыла при дворе, но это пребывание уже не доставляло ей особенных радостей. Напротив, иногда ей чувствительно давали заметить, что она совсем не пользуется расположением и доверием королевы и находится в некоторого

рода опале. При парадных выходах, например, ей, – родной сестре королевы и наследнице престола, отводили не первое место после Марии, как приличество-

–326–

вало её сану, но заставляли следовать за графиней Леннокс и герцогиней Суффок, гораздо более дальними родственницами королевы, явно выражая тем признание её незаконнорождённой. Вообще на неё смотрели при дворе до такой степени косо, что многие придворные дамы намеренно уклонялись от встречи и разговора с нею, из страха за самих себя¹⁶⁹. Такое тяжёлое положение принцессы закончилось её добровольным удалением от двора. Она просила позволения отправиться на жительство в Ашридж, одну из её провинциальных резиденций, что и было ей разрешено. Уступая настояниям Ренара, королева, при прощальной аудиенции, обошлась с Елизаветой очень милостиво и даже подарила ей жемчуг и головной убор, отделанный соболями. Елизавета умоляла королеву не верить более тем клеветам, которые на её счёт распространяются. Сестры обнялись и принцесса удалилась от двора¹⁷⁰... Но ненадолго; не прошло и двух месяцев, как Елизавете снова пришлось вернуться в Лондон и притом при весьма неприятных и угрожающих для неё обстоятельствах. – В самом начале 1554 года правительству Марии удалось сделать некоторые важные открытия относительно обширного заговора, который главным образом вызван был предполагавшимся браком королевы с Филиппом Испанским. Под впечатлением этих открытий и сопровождавших их правительственных мер, заговорщики вынуждены были поспешить осуществлением своего плана и 25 Января в Кенте вспыхнуло вооружённое восстание под предводительством Уайятта¹⁷¹. Имя принцессы Елизаветы слишком часто упоминалось при этом восстании, так как одною из его главных целей поставлялось низвержение с престола Марии и возведение на её место Елизаветы в брачном союзе с графом Кортнеем. Понятно, что при первых же вестях о заговоре правительство королевы поспешило обратить своё внимание на Ашридж, где пребывала доселе опасная прин-

цесса. Ей послано было вежливое приглашение, или скорее приказ, немедленно оставить Ашридж и переехать в Ст. Джэмский лондонский дворец, под тем предлогом, что здесь она будет в большей безопасности, в сущности же, конечно, для того, чтобы правительству иметь её, на всякий случай, в своей власти и под непосредственным надзором. В то же самое время обращались к Елизавете и некоторые из заговорщиков, убеждая её переселиться в Доннингтон; им хотелось, чтобы она находилась поближе к месту восстания и вдали от влияния правительства. Как в эпоху замыслов Нортумберлэнда, осторожная принцесса и теперь предпочла стоять в стороне от совершающихся событий, не принимая решительно ни ту, ни другую сторону; она не послушалась ни королевы, ни заговорщиков, и осталась в Ашридже. В извинение своего неповиновения приказу Марии она ссыалась на болезнь, которая не позволяет ей предпринять путешествие в Лондон. По свидетельству посланников французского и императорского, она позаботилась даже об укреплении своей резиденции и окружила себя вооружёнными приверженцами¹⁷², боясь, очевидно, какого-либо насилия, особенно со стороны заговорщиков, которые могли привлечь её к участию в восстании даже против её воли. В разгаре мятежа, когда события развивались с чрезвычайной быстротой, когда торжествующие толпы мятежников подошли к Лондону и даже ворвались в самую столицу, враждующим сторонам было, конечно, не до того, чтобы принимать какие-либо меры относительно Елизаветы. Но грозное восстание привело к очень скорой и печальной для него развязке. Седьмого февраля Уайятт уже вынужден был положить оружие и вместе с другими участниками мятежа, заключён был в Тауэр. Начались расследования и допросы, несколько знатных голов скатилось на эшафоте, заработали виселицы в разных концах столицы, и вот в эту-то пору вспомнило правительство и о Елизавете. В её резиденцию, 18 февраля, прибыли члены тайного совета лорд Уилльям Гоуард, сэр Эдуард Гэстингс и сэр Томас Корнуоллис с

большою свитой и заявили принцессе, что им дан решительный приказ немедленно привезти её в Лондон¹⁷³. Больная Елизавета лежала в это время в постели и просила вельмож избавить её от немедленного исполнения приказа королевы; но они усиленно настаивали, поручили врачам освидетельствовать принцессу и, когда те объявили, что её путешествие может быть предпринято без опасности для жизни, решено было предоставить в её распоряжение нарочно привезённые сюда носилки королевы и на следующее же утро выступить в путь. Медленно двинулась многолюдная процессия и с частыми и продолжительными отдыхами в попутных городах и замках лишь через две недели совершила своё тридцатимильное путешествие и вступила в Лондон 4 марта, предшествуемая и сопровождаемая кавалькадою приверженных принцессе джентльменов в бархатных и серебром расшитых камзолах. Проезжая по улицам столицы, Елизавета велела открыть носилки, и собравшиеся толпы народа увидели её, одетую во всё белое, с бледным и измождённым лицом, величавое и презрительно-спокойное выражение которого скрывало естественную в её положении внутреннюю тревогу. По приезде во дворец, она тотчас же очутилась под строгими арестом; ей отвели особое помещение, ко входам которого приставили стражу, всякие посещения и сношения с нею кого бы то ни было были запрещены, а из её свиты и двора при ней оставлено было лишь несколько человек. На просьбу её о свидании с королевой ей отвечали решительным отказом до тех пор, пока она не освободится от тяготеющих над ней обвинений. Положение Елизаветы оказывалось критическим: се обвиняли в государственной измене, как участницу неудав-

—329—

шегося заговора, а главными уликами против неё были три перехваченные и дешифрованные депеши французского посланника о целях и составе заговора; два письма к Елизавете Уайятта, из которых в одном он убеждал её покинуть Ашридж и переехать в Доннингтон, а в другом извещал о своём победоносном вступлении в Саутуорк, т. е. южную часть Лондона; найденная у того же французского посланника копия и

письма самой Елизаветы к французскому королю и наконец, словесные показания на допросах Уайятта, Крофта и Росселя¹⁷⁴. Шестнадцатого марта Елизавета подверглась формальному допросу пред собранием двадцати членов тайного совета под председательством канцлера-епископа Гардинера и хотя она решительно отвергла все обвинения и настаивала на своей полной невиновности, улики всё-таки представлялись правительству достаточными для того, чтобы поднять в совете вопрос о заключении её в Тауэр. Некоторые лорды¹⁷⁵ возражали против этой меры, находя её слишком суровую; но когда им было предложено взять Елизавету на поруки и содержать у себя под домашним арестом с полной ответственностью, никто из них не рискнул принять на себя это опасное поручение и потому решено было заключить её в Тауэр¹⁷⁶. Весть об этом как громом поразила Елизавету; она хорошо знала давние стремления своих врагов, а со страшным именем Тауэра связано было слишком много кровавых преданий, и немногим из попадавших туда удавалось увидеть снова Божий свет. Даже обычное самообладание принцессы на этот раз изменило ей; она громко протестовала и жаловалась, капризничала, позволяла себе бессильные и, конечно, бесплодные попытки сопротивления, спорила с сопровождавшими её лордами, забывая, что они лишь исполнители данных им предписаний, старалась под разными предлогами хотя бы на некоторое время отдалить роковую минуту своего тюремного заключения; она так,

—330—

по-видимому, растерялась и была, расстроена, что уже не вполне владела собой. Первую весть о Тауэре она встретила горячими протестами и горько жаловалась, что её, — ни в чём не повинную и вполне преданную королеве, хотят заключить в такое всем известное печальное место, как Тауэр; но лорды заявили ей, что это дело уже совсем, решённое и нет никаких средств изменить его. В субботу, 17 марта, маркиз Уинчестер и лорд Суссекс явились к Елизавете и сообщили ей, что лодка на Темзе готова и время благоприятно для плавания, а потому предложили ей собираться и отправиться в путь. Принцесса

стала просить их отложить поездку на некоторое время; но так как они не считали себя вправе допустить это, то она потребовала, чтобы ей, по крайней мере, дозволено было прежде заключения написать письмо королеве. Лорд Суссекс не счёл возможным отказать ей и выразил готовность, приняв ответственность на себя, доставить королеве её письмо. Елизавета взялась за перо. В горячих, но почтительных выражениях она напоминала королеве её прежнее обещание не подвергать её осуждению без надлежащего исследования и доказательства; она жаловалась, что теперь без доказанной вины её отправляют в такое место, которое прилично только изменникам, а не верным подданным королевы. Правда, сама она вполне сознаёт свою невиновность, но в глазах света отправление в Тауэр, почти уже равносильно осуждению. Она призывала Бога в свидетели, что не повинна ни в чём, враждебном королеве или государству, никаких писем от Уайятта она никогда не получала и никакого ни письменного, ни словесного сношения с королём французским также не имела. Она, умоляла королеву ответить на её письмо хотя бы единым словом¹⁷⁷. — Пока Елизавета писала это письмо, уже приблизилась ночь, и потому отправление в Тауэр было отложено до следующего дня. Утром 18 числа, около 9 часов, лорды снова явились к Елизавете и, сообщив ей печальную весть, что её письмо не произвело никакого действия, ещё раз пригласили её следовать за

—331—

собою. Королева была, очевидно, неумолима и Елизавете оставалось только повиноваться. Проходя садом к берегу реки, напрасно смотрела она на окна дворца, в надежде увидеть Марию; окна были закрыты, как закрыт был для неё доступ и к сердцу королевы. То было утро Вербного Воскресенья и, в предупреждение излишнего стечения народа и из страха каких-либо опасных демонстраций, особым правительственным приказом всему населению Лондона предписано было в это время присутствовать в церквах при богослужении¹⁷⁸. При полном безлюдье и мрачной дождливой погоде села Елизавета с лордами и небольшою свитой в лодку и двинулась в свой

печальный путь. Наступала минута, когда юной принцессе предстояло наконец неизбежно переступить порог того места, откуда дорога всего ближе и прямее вела к эшафоту. Каково было у неё тогда на душе, – понять не трудно, и её поведение ясно свидетельствовало о том, как невыносимо тяжело было ей переживать эту суровую минуту. По прибытии к Тауэру, Елизавета то сперва решительно отказалась выходить из лодки, жалуясь на неудобство высадки, то затем стремительно бросилась в самую грязь, отвергнув всякую помощь. Её возмутил один вид встретившей её военной стражи. Неужели, спрашивала она, столько вооружённых людей нужно для того, чтобы стеречь одну слабую женщину? Ступив на те ступени, которые известны были под названием «лестницы изменников», она говорила: «будьте, добрые люди, свидетелями, что никогда не входила сюда более верная подданная королевы». Пройдя несколько шагов, она бросилась на холодный, мокрый камень и не хотела следовать дальше. «Лучше сидеть здесь, – говорила она лордам, убеждавшим её не оставаться под дождём и на холоде, – чем в каком-либо ещё худшем месте. Я не знаю, куда Вы меня ведёте». После всех подобных бесполезных протестов и остановок, путь всё-таки был наконец окончен и Елизавета вступила в назначенное ей место заключения. Двери захлопнулись, задвинулись тяжёлые засовы, загремели замки и принцесса – наследница престола

–332–

стала арестанткой¹⁷⁹. Пребывание Елизаветы в Тауэре, особенно на первых порах, обставлено было большими строгостями, причём её высокое положение, по-видимому, очень мало принималось в соображение. Все лица, доселе ей служившие, были удалены и заменены тюремной прислугой. Доступ к ней и всякие сношения её с кем бы то ни было запрещены были безусловно. Лорд Гэйдж, комендант Тауэра, и его помощники неусыпно стерегли её и следили за каждым её шагом. Даже в самых стенах крепости ей не дозволялось выходить никуда за пределы отведённых ей комнат. Лишь несколько спустя, по ходатайству преданных принцессе людей и особенно вследствие её болезни, ей дозволено было

пользоваться отчасти своей прежней прислугой и совершать небольшие прогулки сперва по внутренним галереям замка а затем и в саду; но когда высокая арестантка выходила на свою прогулку, её неизменно сопровождали и строго следили за нею несколько надзирателей, а окна, выходявшие в сад, наглухо запирались и всем остальным заключённым и обитателям крепости предписывалось не подходить к ним и не смотреть на гуляющую¹⁸⁰. Суровое, одиночество Елизаветы лишь изредка нарушалось посещением епископа Гардинера и других членов совета, но эти редкие гости были ей не на радость; они приходили подвергать её допросу, как подсудимую, или делать ей очную ставку со свидетелем, показания которого хотели направить к её обвинению¹⁸¹. Целых два месяца провела Елизавета в своей тюрьме в постоянной тревоге за будущее, в ежедневном мучительном ожидании, что вот явятся к ней с ужасной вестью о произнесённом над нею смертном приговоре. Была ли она действительно виновна, как участница заговора, – это вопрос, на который и доселе нельзя дать решительного ответа. Католические писатели находят, правда, возможным с большей или меньшей

–333–

решительностью утверждать её виновность¹⁸², но для такого утверждения нет вполне достаточных оснований. Главные улики, выставлявшие против Елизаветы, имеют весьма сомнительное значение. Важные депеши французского посланника, будто бы перехваченные правительством и сильно компрометировавшие Елизавету, по какой-то непонятной странности впоследствии оказались затерянными¹⁸³. Письмо, будто бы писаное Елизаветой к французскому королю, имелось только в копии и ничто не подтверждало её достоверности¹⁸⁴. Что же касается словесных показаний, то главный заговорщик Уайятт перед казнью публично и громко заявил, в опровержение своих прежних наговоров, что принцесса Елизавета и граф Кортней не имели никакого участия в его предприятии¹⁸⁵. Соображая все данные, можно, нам кажется, прийти лишь к тому предположению, что Елизавета знала о целях и составе заговора, что некоторые заговорщики может быть желали

привлечь её к непосредственному участию в своём предприятии и в этих видах обращались к ней со своими внушениями, но осторожная принцесса очень хорошо понимала опасность своего положения и тот страшный риск, которому она могла подвергнуться, послушавшись этих внушений, а потому она старательно избегала всякого близкого соприкосновения с опасным предприятием и всего того, что, при неблагоприятном обороте событий, могло бы впоследствии послужить против неё уликой. Она поставила

–334–

себя в этом деле так, что была лишь возможность сильно подозревать её, но не было достаточных оснований к обвинению.

Между тем, пока Елизавета в стенах Тауэра с трепетом ожидала решения своей участи, правительство ревностно занималось расследованием по поводу минувшего восстания и её враги, вожди католической партии, напрягали все свои усилия, чтобы втащить на плаху ту, которая была предметом их давней ненависти, как надежда и опора еретиков. Королева Мария от своих самых уважаемых и доверенных советников постоянно слышала внушения в том смысле, что казнь Елизаветы есть необходимое средство для утверждения её престола и католической церкви в Англии. Тотчас по подавлении восстания, император настоятельно советовал Марии расправиться с принцессой и графом Кортнеем как можно скорее и без всяких формальностей¹⁸⁶. Его посланник Ренар постоянно и усиленно твердил королеве, что не следует жалеть царственной крови, что Елизавета её естественная соперница, что она несомненная участница заговора, что необходимо осудить и казнить её, потому что, пока она жива, нельзя быть уверенным в безопасности престола Марии и в прочности католической церкви Англии¹⁸⁷. Этим иностранным советам усердно вторил и вождь английской католической партии, канцлер-епископ Гардинер. Он не раз говорил, что бесполезно обрывать листья и обрубать ветви у ереси, когда, её корень остаётся неприкосновенным, и что нужно приложить секиру к самому корню дерева¹⁸⁸. Но при высоком положении принцессы

погубить её было не так легко, как кого-либо другого, а потому Гардинер тщательно старался воспользоваться представившимся случаем неудачного восстания и, подобрав достаточное, по возможности, количество улик, предать Елизавету суду и довести её до эшафота с соблю-

—335—

дением законных формальностей¹⁸⁹. Усилия врагов Елизаветы не увенчались однако в этом случае желанным успехом. Как ни старались они поставить обвинение на более или менее твёрдую почву, улики всё-таки оказывались настолько слабыми, что даже по сознанию самом королевы Марии и Ренара их было не достаточно для законного осуждения¹⁹⁰, а потому не удивительно, что судьи признали обвинение не доказанным¹⁹¹. Правительство постаралось бы, конечно, не быть особенно щепетильным в оценке достоинства улик, если бы дело шло не о принцессе, признанной наследнице престола; но давать простор произволу в таком деле представляло серьёзную опасность. Английские лорды не раз уже обнаруживали готовность постоять за права и безопасность Елизаветы, а один из главных её приверженцев, лорд Уилльям Гоуард, распоряжавшийся всем флотом Англии, являл собою такую силу, что, по сознанию Ренара, в случае какого-либо насилия относительно Елизаветы, мог быть опасным для самого престола Марии¹⁹². Волей-неволей врагам принцессы приходилось отказаться от своих кровавых замыслов и 19 мая послан был в Тауэр королевский приказ доставить Елизавету ко двору¹⁹³. Продолжительное печальное пребывание в Тауэре приучило заключённую не много надеяться на благополучный исход своих испытаний, а потому при известии о приказе королевы ей уже казалось, что наступила роковая минута, когда она как овца ведётся на заклание. Эту удручающую мысль должны были рассеять лишь встретившие её лодку приветственные залпы артиллерии, которыми, к великой досаде Марии, ликующий Лондон торжествовал освобождение принцессы¹⁹⁴.

—336—

Это освобождение из Тауэра ещё не доставило, впрочем, Елизавете полной свободы. Через несколько дней она должна была отправиться в замок Вудсток, который сделался отныне новым местом её заключения. Хотя и без прежних строгостей, принцесса и здесь всё-таки осталась под арестом. Входы и выходы замка охранялись вооружённой стражей, а внутри его сэр Генри Бедингфильд был поставлен над Елизаветой постоянным ответственным наблюдателем¹⁹⁵. Более года¹⁹⁶ провела принцесса в своём Вудстокском заключении и немало важных событий произошло тем временем в Англии, – событий, которые не замедлили оказать существенное влияние и на её судьбу. В продолжение этого года королева Мария отпраздновала свою свадьбу с Филиппом Испанским и торжественно восстановила господство в Англии католической церкви; но вскоре после этих, радостных для неё, событий начались и её печали. Здоровье королевы оказалось серьёзно расстроенным, всякая надежда иметь потомство уничтожилась, а огорчённый Филипп, не видя более возможности утвердить своё влияние в Англии, собирался покинуть её навсегда. Неудавшийся брак Марии обеспечивал, таким образом, наследование престола за Елизаветой и взоры правительства и всей страны естественно теперь обратились на неё. Король Филипп явно выступал теперь её защитником и покровителем. Политический антагонизм, существовавший тогда между Испанией и Францией, побуждал Филиппа ревностно стоять за права Елизаветы, ибо её устранение от престола повлекло бы за собою воцарение в Англии Марии Стюарт, а вместе с нею и торжество французских интересов. Руководясь этим соображением и предвидя скорую кончину Марии, Филипп счёл благовременным заранее расположить, по возможности, в свою пользу принцессу Елизавету, питая надежду ещё раз стать твёрдой ногою в Англии, женившись, по смерти Марии, на Елизавете. Ближайшим следствием таких расчётов было освобождение принцессы

–337–

из её Вудстокского заключения. В июле 1555 года, по преимущественному влиянию Филиппа, сделано было

распоряжение доставить Елизавету ко двору. Придворные поздравлениями встретили освобождённую наследницу престола, но несколько недель её здесь пребывания не обошлись и без неприятностей. Сперва Гардинер с несколькими лордами, а затем и сама королева, при состоявшемся наконец их свидании, усиленно настаивали, чтобы Елизавета созналась в своей виновности, признала справедливость понесённого ею досоле наказания и просила милости королевы, обещая ей в таком случае полное прощение и возвращение свободы. Наученная горьким опытом пережитых событий постоянно быть настороже и подозревая ловушку, Елизавета решительно отказалась исполнить их желание. Преклонив пред Марией колена, она твёрдо заявляла о своей всегдашней верности престолу и говорила, что, не будучи ни в чём виновною и не совершив ничего преступного, не может просить о помиловании, ибо не в милости нуждается, а только в правосудии. Говорят, что сам Филипп, стоя за занавеской, был скрытым свидетелем этого свидания; ему хотелось взглянуть на интересную принцессу и, кроме того, он боялся как бы, при болезненно-раздражительном нраве его супруги, это свидание не привело к каким-либо непредвиденным неприятным последствиям. С этой поры Елизавета получила почти полную свободу¹⁹⁷. Остальные годы царствования Марии она проводила в провинциальном уединении, преимущественно в замке Гэтфильд, лишь изредка и ненадолго призываемая ко двору. Жизнь её, с внешней стороны, не подвергалась никаким стеснениям, но для надзора за нею постоянно всё-таки находились при ней особые лица, приставленные от правительства, а материальные средства, отпускавшиеся на её содержание, были, по словам её друзей, далеко не таковы, чтобы давать ей возможность поддерживать достоинство, приличествовавшее её высокому сану¹⁹⁸. Тяжелее всего в её положении было,

—338—

впрочем, то, что никогда не могла она быть спокойною, никогда не могла поручиться за свою безопасность. В качестве вечно подозреваемой, под постоянным надзором, она, зная непримиримую ненависть к себе могущественной католической

партии, окружавшей королеву, никогда не могла быть уверена в завтрашнем дне, считать себя застрахованной от тюрьмы или эшафота. Соблюдая напряжённую осторожность во всех своих словах и действиях, тщательно избегая всякого участия в политике, принцесса находила себе единственное утешение в занятиях наукой и литературой, которым и посвящала почти всё своё время¹⁹⁹. Сдержанная по природе, она не плакала, не жаловалась на свою печальную участь и только листку бумаги как-то поведала о своём тяжёлом душевном настроении. Ещё в Вудстоке, в одну из тяжёлых минут, из-под её пера вырвалось небольшое стихотворение, в котором она жаловалась на непостоянство и несправедливость судьбы, осуждающей на суровое заключение людей ни в чём неповинных и избавляющей нечестивых от смерти, вполне ими заслуженной; она молила Бога, обратить на главу её врагов всё то, что они замыслили против неё²⁰⁰. Можно сказать, что почти все пять лет царствования Марии, Елизавета провела в заключении, испытывая только его бóльшую или меньшую суровость, и в Готфильде застала её весть о последовавшей 17 ноября 1558 года кончине королевы. Через несколько дней, по обычаю всех входящих на престол королей Англии, Елизавета уже торжественно вступала в тот самый Тауэр, в котором ещё так недавно томились в заключении, и из которого даже не чаяла выйти живою. Теперь вступала она сюда не в мрачном безлюдье и не расстроенной, почти отчаянной узницей, как было прежде, а торжествующей королевой, при восторженных кликах толпами собравшегося народа. Этот поразительный и отрадный контраст невольно припомнился и почувствовался Елизаветой; вступая в крепость, она пала на колена и громко благодарила Всемогу-

—339—

щего Бога, что Он чудесно сохранил её от всех козней кровожадных врагов, как избавил некогда св. пр. Даниила от зубов львиных²⁰¹. Теперь наступил конец всем её бедствиям, миновала пора её долгих и тяжёлых испытаний; но суровые годы не прошли, конечно, для Елизаветы бесследно, — они закалили её характер, послужили для неё превосходной

жизненной школой. Если бы в эти годы счастье неизменно улыбалось юной принцессе, если бы всё раболепно преклонялось пред ней, как сестрой королевы и наследницей престола, всё подчинилось её воле и спешило навстречу её капризам, – кто знает, не пришлось ли бы миру увидеть в ней второе издание Генриха 8-го, может быть, ещё более дополненное! Если бы во все эти годы она служила лишь украшением двора, если бы беззаботно кружилась в весёлых танцах и думала только о нарядах и удовольствиях, если бы в её юной головке свободно гулял ветерок, – кто знает, не оставила ли бы она Анну Болэйн далеко позади себя по части легкомыслия и игривых нравов? Но судьба судила, иначе. Не было места капризному тюдоровскому самовластию, когда не блестящий дворец был уделом принцессы, а крепость и тюрьма; когда окружали её не льстивые раболепные царедворцы, а суровые стражи, гремевшие замками и следившее за каждым её шагом. Не до лёгких мыслей ей было, когда приходилось взвешивать и обдумывать каждое своё слово и движение, по целым месяцам жить в напряжённой тревоге, в страхе за самую жизнь. Годы опалы послужили Елизавете на пользу; она изощрила свой ум, усовершенствовалась в языках и науках и, по словам Вольтера, из всех талантов, какими прославилась впоследствии, приобрела здесь самый важнейший – умение со всеми ладить, притворствоваться и управлять²⁰². Пройдя такую школу, она вступала на престол хотя и молодой, двадцатипятилетней девицей, но закалённой духом и опытной не по летам. Сдержанность

–340–

и самообладание, умение скрывать свои, чувства и желания, управлять ими и подчинять их соображениям рассудка – это такие черты характера, которые она не от родителей наследовала, а воспитала в себе годами тяжёлого опыта. В трагедии Шиллера, граф Шрусбери говорит Елизавете:

Суровым

Наставником твоим несчастье было;

Не улыбалась жизнь твоя тебе;

Издавека на трон ты не взидала

Но видела у ног своих могилу
В стенах печальных Товея, в Вудстокее,
Тебя отец страны сей: н: аучал
Печальной жизнью познавать свой долг.
Туда не мог к тебе: : проникнуть льстец;
Не слыша шума суетного света,
Ты возмужала духом с ранних лет,
Вникать в себя привыкла, и сей жизни
Прямые блага познавать училась²⁰³: ...

На королевском престоле открывался теперь широкий простор для приложения к делу всех тех познаний и способностей, какие доселе успела приобрести и воспитать в себе Елизавета. Если всегда и везде высокое правительственное положение требует особенного напряжения душевных сил, то, пожалуй, с преимущественным правом можно сказать это о смутной эпохе половины шестнадцатого столетия, когда и в Англии и во всей Европе ещё в полном разгаре был великий религиозный спор. Тревоги и волнения этого спора тотчас же охватили со всею силою новую королеву Англии. Весь западно-христианский мир резко разрывался тогда надвое ожесточённой борьбой, и понятно, что враждующие партии со всех концов Европы смотрели с напряжённым вниманием на английский престол, ожидая разрешения важного для всех вопроса – католичкой или протестанткой будет новая королева. Но Елизавета недаром прожила минувшие тяжёлые годы; она так усовершенствовалась в искусстве скрывать свои действительные чувства и намерения, так

–341–

привыкла, подчинять их соображениям рассудка, что часто в высшей степени трудно понять и определить истинный смысл её поступков. Скоро это обнаружилось и в религиозном вопросе.

По условиям воспитания все предполагали в Елизавете протестантку. Она была дочерью Анны Болэйн, стояла в очень близких отношениях с последней из своих мачех, королевою Катарину Парр, которая была ревностною протестанткой, а в числе её наставников, помимо Аскама, считались такие люди как Паркер и Гриндаль, хорошо известные впоследствии, как

убеждённые деятели реформы²⁰⁴. Зная её протестантское воспитание, почти все были уверены, что, несмотря на искушения и бедствия Мариина царствования, Елизавета в душе остаётся искренней протестанткой, а потому сторонники реформы с восторгом встречали её вступление на престол, а женевские, цюрихские и франкфуртские эмигранты, спасавшиеся на континенте от преследований и костров Марии, радостно спешили теперь возвращаться на родину. По-видимому, они не обманывались в своих ожиданиях. На первых же порах, в образе действий Елизаветы можно было усмотреть некоторые довольно ясные признаки он протестантского настроения. Во время торжественного въезда её, 14 января, в одной из устроенных по этому случаю триумфальных арок одетый в белом шёлке ребёнок, аллегорически изображавшей истину, поднёс ей в подарок от города книгу с надписью «*Verbum veritatis*». Это была библия на английском языке. Королева поцеловала книгу, прижала её к своему сердцу и горячо благодарила граждан за этот драгоценный для неё подарок, обещая всегда и часто читать эту священную книгу²⁰⁵.

В

—342—

виду возбуждённого состояния, в каком находились в то время враждующие религиозные партии, одной из первых мер нового правительства было запрещение на некоторое время всякой проповеди. Некоторым избранным, по особому разрешению правительства, дозволено было, впрочем, проповедовать и в это время. Слушая этих привилегированных ораторов, преимущественно появлявшихся на кафедрах при дворе и на площади подле лондонского собора св. Павла, нетрудно было заметить, на чью сторону склоняется сочувствие новой королевы. Проповедовали теперь такие лица, как Кокс, Паркера, Скори, Уайтгэд, Гриндаль, Сэндис, Билль и Левер, т. е. всем известные сторонники реформы или эмигранты, только что возвратившиеся с континента²⁰⁶. Присутствуя однажды в придворной церкви за литургией, Елизавета послала священнодействующему епископу приказ не возносить св. даров для поклонения народу, а когда тот отказался исполнить её

желание, она поднялась со своего места и вместе со всею свитою вышла из церкви²⁰⁷. Вместе с временным запрещением проповеди королевская прокламация предписывала употребление при богослужении Апостола, Евангелия, десяти заповедей, молитвы Господней, символа веры и литаний на английском языке²⁰⁸, а вскоре за тем собрался первый парламент Елизаветы и начался ряд решительных мероприятий в духе реформы. В виду всего этого, можно ли было сомневаться в протестантском настроении новой королевы?.. Между тем, не забылись ещё и недавние факты минувшего царствования. Когда при дворе Марии восстановлено было католическое богослужение, принцесса Елизавета, уклонявшаяся сперва от присутствия при совершении мессы, скоро заметила недовольство этим

—343—

королевы и сочла нужным объясниться с нею по этому поводу, испросив особую аудиенцию. Пав пред Марией на колена, она просила прощения в своём упорстве, причина которого заключается лишь в том, что она воспитана в протестантизме и даже не имеет надлежащего понятия об учениях католической веры. Она выражала надежду, что, если не откажут ей в книгах и наставлениях богословов, может быть, она увидит свои заблуждения и возвратится к религии предков. Вскоре после этого, она уже исправно начинает посещать католическую мессу, не уклоняясь от неё во всё время царствования Марии не только при дворе, но и в Тауэре, и в своих провинциальных резиденциях, соблюдает посты, благоговейно принимает юбилейные папские индульгенции, просит у императора дозволения закупить во Фландрии потир, крест и другие принадлежности католического богослужения, и недовольна лишь тем, что, при всём том, королева как будто не верит искренности её обращения²⁰⁹. Это сомнение не покидало Марию до самой кончины. Уже на смертном одре, она послала выразить Елизавете свои последние желания, одно из которых состояло в том, чтобы наследница её престола поддержала в Англии католическую религию, восстановленную Марией. Елизавета, может быть, не желая отравлять последние дни

умирающей, а может быть, соображая и собственные интересы, постаралась, по-видимому, дать Марии более или менее успокоительный ответ²¹⁰. В первое время по вступлении

–344–

на престол Елизавета соблюдала всё, что требовалось от католической королевы: она продолжала присутствовать в дворцовой церкви при совершении мессы и иногда принимала приобщение; погребение королевы Марии и затем заупокойные службы по ней и по скончавшемуся императору Карлу совершены были с соблюдением всех обрядов католического ритуала: коронование Елизаветы совершал католический епископ с духовенством, в полных облачениях и со всеми римскими церемониями. Повинуясь установленному обряду, во время коронации она приняла обычную присягу, в которой клялась, между прочим, хранить права и вольности церкви, была помазана и приобщалась по римскому порядку²¹¹. Правда, вскоре после всего этого, с наступлением сессии парламента, католическая церковь в Англии была низвергнута и на её месте снова водворилась английская реформированная; но торжествовавшие протестанты и в последующее время часто были недовольны религиозным настроением своей королевы. Она допускала со своей стороны нередко такие вещи, которые с протестантской точки зрения назывались не иначе как идолопоклонством, суеверием и вредными остатками папизма. Несмотря на состоявшиеся с её же согласия правительственные распоряжения о замене во всех церквях алтарей столами и об устранении из них всяких икон и распятий, сама королева не думала исполнять их. К великому соблазну и огорчению английских епископов и всех ревностных протестантов, в дворцовой церкви Елизаветы по-прежнему красовался католический алтарь, а на нём, богато украшенном, стояло массивное серебряное распятие с изображениями Богоматери и св. Иоанна Богослова и с горящими в канделябрах свечами. Утренние и вечерние службы в этой церкви совершались под звуки музыки, при пении роскошного хора певчих, при участии джентльменов и мальчиков, одетых в стихари²¹². Такая католическая обстановка дворцового бого-

–345–

служения возмущала протестантских ревнителей, особенно тех членов английского клира, которым приходилось стоять близко ко двору или самим священнодействовать в дворцовой церкви, а потому некоторые из них, как например, архиепископ Паркэр и епископ Кокс, сочли своим долгом обратиться к королеве с увещанием, умоляя её прекратить этот соблазн²¹³. Елизавета иногда внимала их увещаниям и на некоторое время исполняла их желания, но немного спустя, по её приказу, распятие и горящие свечи опять появлялись в её церкви. Протестантским ревнителям, по-видимому, так и не удалось добиться в этом отношении желанных результатов, ибо и много лет спустя слышатся те же жалобы на продолжающийся соблазн католической обстановки в придворном богослужении королевы²¹⁴.

Ещё более упорной оказалась королева по вопросу о браке духовенства. Формально ниспровергнув католицизм, она ни за что не хотела расстаться с одною из характерных особенностей его церковного устройства, – с безбрачием духовенства. Правда, немало женатых людей находилось тогда в составе английского клира, но их положение было очень щекотливым. Как ни жаловались, как ни хлопотали епископы о благоприятном разрешении этого вопроса, все их старания неизменно разбивались при столкновении с непреодолимым упорством Елизаветы. Попытка узаконить брак духовенства актом парламента встретила со стороны королевы решительное сопротивление. Она не только не хотела допускать такого акта, но, напротив, намеревалась безбрачие сделать для англиканского клира обязательным и, может быть, постаралась бы об этом, если бы не разубедили её советы Сесилия. При всяком удобном случае она не скрывала своего решительного неодобрения браку духовенства. В разговоре об этом пред-

–346–

мете она выражалась с такою резкостью, что приводила в ужас и скорбь женатого архиепископа Паркера. При кафедральных церквях и колледжах пребывание женщин и детей запрещено было прямым приказом королевы. Семьи

духовенства не признавались вполне законными и жёны епископов, даже и самого архиепископа, не принимались при дворе и в обществе соответственно положению их мужей. Елизавета открыто выражала сожаление, что допустила женатым людям занимать епископские кафедры, и высказывала своё желание, чтобы впредь этого не было²¹⁵.

При сопоставлении всех подобных фактов, у людей враждебных религиозных партий естественно возникал вопрос, к какому же лагерю нужно причислить королеву Англии и в настоящее время ещё можно спросить, что же такое была она, – католичка или протестантка? – Ни то, ни другое. – В эпоху ожесточённой борьбы Елизавета сумела составить себе такую религию, которая, по самому существу своему, исключала почти возможность всякой борьбы. Её религия, оставаясь христианской, имела наиболее упрощённую форму, она определяла лишь самые существенные черты, касалась только важнейших вопросов, а потому отличалась, конечно, такою широтой, что могла обнять и более или менее свободно вместить в себя все другие христианские исповедания. Во многом Елизавета сочувствовала католицизму, во многом была протестанткой; но в то же время прямо заявляла, что не допустит в Англии ни папизма, ни пуританства²¹⁶, т. е. не желает никаких крайностей, ни католических, ни протестантских. Когда рассуждали о таинстве причащения, она вовсе не видела особенной важности в различии учения о пресуществлении или о действительном присутствии. Католическая месса, на её взгляд, очень мало отличалась от англиканской литургии. Она никак не могла понять, каким образом люди могут так волноваться, спорить, пресле-

–347–

довать друг друга, жертвовать даже самую жизнь из за какого-либо, пустого по её мнению, вопроса об употреблении икон в церквях или облачении при богослужении²¹⁷. При столкновении с практическим вопросом, о разрешении раздиравшего тогда Европу религиозного спора, Елизавета увлекалась иногда такими мечтами, которые большинству людей шестнадцатого века должны были, конечно, казаться

странными, но которые служили ясным выражением её личного религиозного настроения. По поводу жестоких гонений, какими теснил нидерландских протестантов фанатически-католический Филипп, английская королева хлопотала об организации широкого европейского союза, который не был бы ни католическим, ни протестантским, но обнимал людей всех исповеданий. Противодействуя всякому притеснению, этот союз должен был отказаться от всяких притязаний на вмешательство в дела религии; все учения и формы церковного устройства оставались в стороне; союз должен был утверждаться на широких основах справедливости, порядка, общечеловеческих прав личности и свободы совести²¹⁸. Само собой разумеется, что эти мечты так и остались мечтами. Елизавета не раз говорила, что полемических произведений она не читает; если бы она их читала, то может быть узнала и поняла бы, что в ту пору крайнего религиозного возбуждения лютеранин скорее согласился бы протянуть руку турку мусульманину, чем последователю Цвингли. Когда такая королева вступала на престол, не без оснований можно было задумываться относительно будущего направления в Англии религиозного спора. При благоприятных обстоятельствах, при условиях удобного компромисса, Елизавета, без внутренней борьбы, без насилия над своей совестью, свободно могла стать и католичкой и протестанткой. Враждующие партии волновались, и с нетерпением ожидали разрешения рокового для них вопроса; но не религиозные убеждения, а политические соображения определили

—348—

для Елизаветы её решение. Ей не трудно было понять, что господство в Англии католической церкви и папского главенства несовместимо с её безопасностью на престоле. С римско-католической точки зрения, брак Генриха 8-го с Анною Болэйн был вопиющим беззаконием и единственной причиной печального раскола, оторвавшего некогда Англию от союза с римской церковью. Этот брак подвергся в своё время решительному осуждению папы, а потому Елизавета, как плод этого брака, в глазах всякого истинного католика, была

незаконнорождённой и не имеющей права на престол. Елизавете предстояло на выбор: сохранить в Англии восстановленную Марией католическую церковь, т. е. признать главенство папы и священный характер его приговоров, а вместе с тем себя незаконнорождённой и не способной к наследованию престола, или же стать на сторону установленной некогда Генрихом и Эдуардом англиканской реформированной церкви и, став её главой, не обращать никакого внимания на папские решения и сохранить за собой престол, в качестве законной дочери Генриха и Анны. При таком выборе не много оставалось места для размышлений и колебаний и Елизавета стала, конечно, протестанткой²¹⁹. Да если бы и колебалась она, католики сами постарались о том, чтобы поскорее привести её к решению. Епископы встретили её появление на престоле такими выходками, которые ясно свидетельствовали об их враждебном к ней отношении. На погребении королевы Марии Уайт, епископ Уинчестерский, произносил надгробное слово. Со слезами на глазах он восторженно превозносил великие достоинства и добродетели покойной государыни и, между прочим, говорил: «королева Мария оставила наследницей сестру свою, весьма достойную особу, которой мы обязаны повиноваться, так как живая собака лучше мёртвого льва»²²⁰. Когда наступило время коронации, все католиче-

—349—

ские епископы, сговорившись на предварительном совещании, единогласно отказались совершать над Елизаветою этот обряд. Наиболее вероятная причина этого отказа заключалась в том, что епископы боялись и не считали себя вправе помазывать на царство ту, которая, по решению церкви, признавалась незаконнорождённой. Как бы то ни было, но этот случай наделал правительству Елизаветы больших хлопот и только после многих усилий удалось ему уговорить епископа Карляйльского отстать от его сотоварищей и совершить церемонию²²¹. Двух-трёх подобных случаев достаточно было для того, чтобы ясно показать Елизавете, как смотрит на неё католический мир и каких отношений к себе она может ожидать

от него. Между тем и с континента шли недобрые вести. Жена французского дофина, Мария Стюарт, выступила там открытой соперницей Елизаветы. Она, с католической точки зрения, при незаконнорождённости Елизаветы, имела ближайшее право на английский престол и потому, по внушению своих дядей – Гизов и тестя – короля Генриха 2-го, официально присоединила теперь к своим титулам и гербам титул и герб королевы Англии и Ирландии. Это был прямой вызов, брошенный Елизавете, решительное заявление со стороны католического мира, что он не желает признавать её королевой Англии. Этот вызов произвёл сильное впечатление на Елизавету и её советников; они серьёзно опасались, что притязания Марии от слов перейдут к делу и почти уверены были, что в самом скором времени Англии грозит вторжение французских вооружённых сил для низвержения с престола Елизаветы, чтобы очистить место её католической сопернице. Соответственно такой уверенности, подкреплённой ещё некоторыми открытиями относительно католического заговора внутри страны, правительство Елизаветы с лихорадочной поспешностью спешит принять меры к заключению союзов с некоторыми державами континента, к приведению в порядок финансов, к укреплению приморских портов и шотландской границы²²². Таким об-

–350–

разом, в первые же моменты своего царствования Елизавета должна была почувствовать враждебное отношение к себе католического мира; она поняла, что её единственная опора – в протестантизме, и встала на его сторону. Так новая королева Англии стала протестанткой²²³. – Состоявшееся при таких условиях решение не давало, конечно, ревностным протестантам никакого права считать Елизавету своей и по её религиозным убеждениям. Ниспровергнув католицизм и став главой реформированной церкви, она в своих воззрениях по-прежнему оставалась на середине между католичеством и протестантизмом. Она ни за что не хотела расстаться со своим распятием и, не скрывая, выражала своё не сочувствие не только проявлениям крайнего протестантизма в пуританстве, но

даже и той его умеренной форме, какая была установлена в Англии правительством Эдуарда. Если верить Нилю, Елизавета держалась в этом отношении такого взгляда, что при Эдуарде учение англиканской церкви в некоторых пунктах формулировано слишком узко и религия совершенно напрасно лишена многих её украшений. Правительство, по её мнению, зашло тогда в деле реформы много дальше, чем следовало бы²²⁴. И слова, и действия Елизаветы во всё продолжение её царствования постоянно свидетельствовали о том, что она совсем не была сторонницей решительной реформы. Обрядам и церемониям в религии она всегда

–351–

придавала такое большое значение, что протестантским епископам часто стоило немалых трудов добиться от неё в этом отношении каких-либо уступок²²⁵. Даже согласившись, например, на уничтожение в церквях алтарей, икон и распятий, она сама лично не хотела подчиниться новому порядку. В её придворной церкви богослужение совершалось при такой обстановке, что, если бы не английский язык его, иностранцы едва ли могли бы отличить его от католического²²⁶. В праздничный день королева охотно принимает участие в религиозной процессии, шествуя в ней с пением священных песнопений²²⁷. В великий четверток или во вторник на пасхе с торжественными церемониями она совершает обряд омовения ног²²⁸, после чего на глазах всех велит принести себе распятие и благоговейно целует его. В своём присутствии она не позволяет ревностным протестантам никаких непочтительных отзывов относительно изображения креста или икон, как это испытал на себе декан Ноуэль, которого она остановила даже во время проповеди²²⁹. Епископу Сэндису, слишком упорствовавшему при разговоре с королевой в своей оппозиции иконам и распятиям, она угрожала даже низложением²³⁰. Образ мыслей её по этому предмету был настолько общеизвестен, что в 1564 году английский папист Джон Маршал, издав в Лёвене книгу о кресте, счёл себя вправе посвятить её королеве Елизавете, ссылаясь на то, что она доселе удерживает распятие в своей придворной церкви и вообще питает к нему доброе

расположение (good affection)²³¹. Не в культе только, но иногда и в догматах, сочувствие Елизаветы оказывается не на стороне решительной реформы. Не протестантка, конечно, обнаруживалась в ней, когда вопреки догматам реформы,

–352–

она обращалась с молитвенными призываниями к Пресв. Богородице²³². Относительно таинства евхаристии королева, по-видимому, не была согласна с господствующим кальвинистским воззрением установленной церкви и придерживалась более лютеранского учения о «телесном» присутствии Христа под видом хлеба и вина²³³. В дворцовой церкви проповедник, епископ Гэст, решительно раскрывал однажды в своей проповеди это учение и присутствовавшая в церкви королева выразила ему своё особенное удовольствие²³⁴. Современники Елизаветы, представители различных направлений, характеризуя при случае её религиозное настроение, большей частью отзываются о ней как о такой, которую никак нельзя назвать сторонницею решительной реформы. Лорд Бёрлей в разговоре с испанским поверенным в делах, де Гуарасом, однажды говорил, что его государыня не кальвинистка и не гугенотка²³⁵. Беза в письме к Буллингеру утверждал, что Елизавета к женеvской церкви питает сильное нерасположение²³⁶. Один из крайних сектантов, Пенри, впоследствии казнённый, заявлял, что Елизавета не приняла бы сторону протестантизма, если бы можно было без этого условия обеспечить за собою корону²³⁷. Иезуит Парсонс в одном из своих трактатов доказывал также, что она не изменила бы старой религии, если бы не подчинилась сильному влиянию советников, в особенности Бёрлея и Бэкона²³⁸. В беседах с посланниками католической Испании сама Елизавета нередко касалась вопроса о своих религиозных убеждениях и выражалась обыкновенно в таких словах, что на основании этих слов её протестантизм можно было под-

–353–

вергнуть сильному сомнению. В эпоху её первого парламента, когда происходило вторичное ниспровержение в Англии католической церкви, испанский посланник де-Фериа

спрашивал королеву, какие учения будут предписаны английскому народу. Елизавета сперва отвечала, что в Англии принято будет Аугсбургское исповедание; затем прибавила, что это исповедание будет сходно с Аугсбургским, но и отлично от него; наконец заявила, что «в сущности, она верует почти так же, как и католики, ибо она признаёт, что Бог действительно (really) присутствует в таинстве причащения»; «она столь же надеется спастись, как и епископ римский»²³⁹. Год спустя, в разговоре с де-Куадрою, Елизавета уверяла его, что она такая же католичка, как и он; она призывала Бога в свидетели, что её исповедание такое же, как и у всех католиков государства. Когда же де-Куадра упрекнул её в том, что она скрыла своё истинное религиозное настроение и таким образом ввела своих подданных в заблуждение, дозволив им покинуть веру их отцов, Елизавета отвечала, что в то время она вынуждена была поступать так, как поступала, и он сам извинил бы её, если бы знал, каким образом она была доведена до этого²⁴⁰. В 1564 году, беседуя с де-Сильвою о начале своего царствования, она говорила, что обстоятельства заставили её скрыть свои истинные религиозные воззрения, но Бог знает, что в душе она остаётся правоверною²⁴¹. Такие откровенные признания иногда заходили далеко за пределы частных бесед и получали даже характер конфиденциальных переговоров, в которых кроме агентов Испании принимали участие и некоторые из английских вельмож, как например, в 1561 году, лорд Роберт, Дудлэй и сэр Генри Сидней. Предметом этих переговоров был ни более ни менее как вопрос о воссоединении Англии с римско-католической церковью при содействии королевы²⁴². По словам де-Куадры, Елизавета находила в этом случае возможным давать со своей

—354—

стороны некоторые весьма недвусмысленные обещания²⁴³, а в 1575 г., когда Мендоза ещё раз убеждал её пересмотреть вновь вопрос об её отношениях к римской церкви, королева дала ему довольно благоприятный ответ. В настоящее время, говорила она, такая перемена невозможна, но она подала ему надежду, что подумает об этом в более благоприятный

момент²⁴⁴. Подобные заявления звучали в высшей степени странно в устах главы реформированной церкви, а потому её католические собеседники считали себя вправе с сильным сомнением относиться к её словам. Де-Куадра однажды писал Гранвелле, еп. Аррасскому, по этому поводу, что слова Елизаветы совсем не то, что её мысли, и он изумляется той наглости (effrontery), с какою она и о таких важных предметах говорит лишь то, что считает удобным в настоящую минуту²⁴⁵. Королю Филиппу он писал, что может быть со стороны Елизаветы всё это только одна игра, рассчитанная на то, чтобы ввести в заблуждение и его и католиков Англии²⁴⁶, а Филипп отвечал признанием, что сладкие слова Елизаветы часто означают лишь то, что она находится в затруднении и требовал, чтобы королева изложила свои желания относительно воссоединения с римской церковью в письменной декларации за собственноручной подписью²⁴⁷. Подозрительность испанцев в этих случаях, конечно, вполне понятна; но очень может быть, что, рассуждая о возможности воссоединения Англии с римской церковью, Елизавета высказывала то, что было у неё и на душе. При широких религиозных воззрениях, при довольно безразличном отношении к вероисповедным разностям, совесть её была в состоянии свободно мириться с разного рода компромиссами, а потому посторонние соображения политического расчёта часто играли очень большую роль в её отношениях к вопросам религии. Когда «кровавая» Мария зажигала свои костры, когда противодействовать папизму значило риско-

—355—

вать и короной, и даже самой жизнью, Елизавета усердно молится, постится, исповедуется и приобщается за католической мессой. Когда же, при вступлении на престол, католический мир встретил её враждебно, когда стало ясно, что её опора в протестантизме, она не задумалась встать на его сторону. Но и будучи главой реформированной церкви, она не прочь иногда выразить свои католические симпатии; в угоду своему жениху, например, католическому австрийскому эрцгерцогу, она предписывает водворить снова на алтаре своей

придворной церкви распятие, вынесенное прежде по настоянию протестантских епископов²⁴⁸; расточает при случае сладкие слова о своей готовности к союзу с Римом и, может быть, дошла бы до такого союза, если бы потребовали того политические обстоятельства и предложены были благоприятные для того условия. Не к религии вообще относилась она безразлично, в чём иногда склонны обвинять её²⁴⁹, для такого обвинения нет никаких оснований. Напротив, образ её действий во многих случаях свидетельствует об её несомненной религиозности. В тяжёлые и в радостные минуты жизни Елизавета не забывает обратиться с молитвою к Богу²⁵⁰. Бедность и беспорядок в обстановке некоторых приходских церквей прошли бы, конечно, не замеченными для человека, мало интересующимися религией, но королева близко принимает это к сердцу и в письме к архиепископу с грустью выставляет на вид, что люди готовы роскошно украшать свои жилища, а святые места молитвы оставляют в пренебрежении²⁵¹. Её настойчивая приверженность к обрядам указывает также не на холодность к религии, а на живую силу религиозного чувства. В часы богослужений королева постоянно присутствует в своей дворцовой церкви²⁵², и молитвенное настроение так сродно было её душе, что она сама

—356—

даже составила некоторые молитвы²⁵³. Для современников благочестие королевы не прошло, конечно, незамеченным и епископ Джуэль в одном из своих писем называет её истинно благочестивой²⁵⁴; но это благочестие Елизаветы не связано было никакими строго определёнными рамками того или другого вероисповедания.

Широкие религиозные воззрения королевы обещали, по видимому, её подданным и широкую свободу совести. Чуждая вероисповедного фанатизма, склонная при случае ко всяким компромиссам, Елизавета естественно должна была бы и другим предоставить право относиться более или менее свободно к предписаниям установленной церкви. Однако этого не случилось; напротив, бывали, особенно во вторую половину царствования, такие годы, когда на всех, не повиновавшихся

требованиям господствующей англиканской церкви, воздвигалось явное гонение, опиравшееся на целый ряд суровых законодательных определений. Статутами парламента строго предписано было признавать королеву верховною властью (Supreme governor) не только над государством, но и над церковью Англии, а потому безусловно запрещалось подчиняться в церковных делах какому-либо иному авторитету, кроме королевы, и признавать какую-либо иную юрисдикцию. Всякий, занимающий должность в церкви или государстве, принимающий священный сан, получающий церковную бенефицию, учёную степень в университете, должность в школе, в суде, в казначействе или где бы то ни было, избранный членом палаты общин и т. д., должен был принести так называемую супрематическую присягу, т. е. клятвенное признание церковного главенства королевы с отречением от всяких других властей²⁵⁵, Соответственно таким законоположениям, англичанин становился тяжким преступником, если, будучи католиком, думал каким бы то ни было способом выразить своё уважение к рим-

–357–

скому первосвященнику, как к видимому главе церкви²⁵⁶. в особенности же закон вооружался против тех, которые, подчинившись сперва церковному главенству королевы, снова возвращались впоследствии к союзу с Римом, и против тех, которые содействовали такому воссоединению²⁵⁷. Подданному английской королевы в области его религиозных верований не предоставлялось желанной свободы; он должен был веровать и служить Богу так, как предписано было государственным законом. Чтобы во всех храмах Англии преподавалось лишь учение, согласное с требованиями верховной власти, все духовные лица, при вступлении в должность, обязаны были подписать установленные члены веры и отнюдь не утверждать чего-либо, противного учению этих членов²⁵⁸. Актом единообразия (uniformity) во всей Англии введён был определённый богослужебный строй, изложенный в так называемой «книге общих молитв» (the Book of common prayer) со строгим предписанием употреблять только этот

богослужебный порядок, не допуская никаких от него уклонений и не позволять никаких неодобрительных отзывов о нём, ни печатных, ни письменных, ни устных²⁵⁹. Закон предписывал всякому обязательно приступать к таинству причащения по установленному порядку²⁶⁰ и во все воскресные и праздничные дни неопустительно присутствовать в своей приходской церкви при совершении богослужения²⁶¹. Уклонение от этой обязанности и посещение каких-либо иных богослужебных собраний, кроме установленной церкви, вменялось в преступление²⁶². Совершение богослужения по обрядам римско-католической церкви было решительно воспрещено; закон не позволял получать из Рима какие-либо священные предметы, совершать католическую мессу или присутствовать при её совер-

—358—

шении²⁶³. Ни одному иезуиту, воспитаннику континентальных семинарий и католическому священнику не дозволено было даже показаться в Англии, а тайный приём и укрывательство таких лиц кем-либо из подданных королевы признаны были тяжким преступлением²⁶⁴. Рядом подобных законоположений в Англии, очевидно, установлен был такой порядок, при котором о широкой свободе совести не могло быть и речи, а напротив, всему населению страны строго предписывалось безусловное подчинение утверждённым формам вероучения, богослужения и церковного управления, без малейшего уклонения от этих форм в какую бы то ни было сторону. Всякое нарушение этих законоположений было в них же самих тщательно предусмотрено, и для обеспечения им должной силы создана была целая система карательных мер. Просматривая эту систему в её суровой постепенности, мы встречаем в ней единовременные штрафы в 12 пенсов, в 100:200 и 400 марок; штрафы постоянные в 10:20 и даже 200 фунтов стерлингов ежемесячно, лишение всего годового дохода церковной бенефиции; отрешение от должности; конфискацию всего движимого и недвижимого имущества; тюремное заключение на полгода, на год, на неопределённый срок и на всю жизнь и наконец, даже смертную казнь.

Бесчисленное количество исторических свидетельств с несомненностью убеждают исследователя в том, что эти карательные определения статуты не оставались мёртвой буквой. В многолетний период царствования Елизаветы суровое гонение на тех, кто уклонялся от безусловного повиновения предписаниям установленной церкви, было обычным явлением. Сотни и тысячи людей лишались своих должностей и изгонялись из состава членов клира или университетов, подвергались тяжёлым денежным штрафам, доводившим многих почти до полного разорения, переполняли собою тюрьмы, а несколько десятков осуждено было даже и на смертную казнь. Подробное исследование обстоятельств этого гонения завлекло бы нас слишком далеко, а потому мы ограни-

—359—

чимся лишь несколькими примерами и ссылками, совершенно достаточными для нашей цели. Не прошло одного года со времени вступления новой королевы на престол, как все четырнадцать епископов Англии, занимавшие свои кафедры ещё при покойной Марии, теперь были низложены. Причиной их низложения послужило то обстоятельство, что они, как католики, не считали для себя возможным принести супрематическую присягу и отречься от папы²⁶⁵. В начале 1566 года, члены лондонского клира созваны были в Ламбэтском архиепископском дворце²⁶⁶ и им, под угрозой законной кары в случае неповиновения, предложено было дать формальное обязательство в том, что они неуклонно будут следовать во всех частностях установленному богослужебному порядку и употреблять в церкви при службах предписанные облачения. Так как из 98-ми явившихся по призыву членов клира только 61 изъявили согласие подчиниться требованиям власти, то 37 остальных подверглись запрещению и затем лишены были своих приходов. У одного Страйпа в его анналах можно встретить немало документов свидетельствующих о том, что многие десятки так называемых рекузантов, как папистов так и крайних протестантов, платили правительству Елизаветы тяжёлые штрафы или томились в разных тюрьмах за то, что не подчинялись церковной власти королевы, уклонялись от

посещения установленного богослужения, составляли свои особые богослужебные собрания или слушали запрещённую католическую мессу. Что же касается иезуитов и католических священников, то эти лица в царствование Елизаветы постоянно были предметом самого настойчивого и ожесточённого преследования. Читая, например, некоторые отделы хроник Стоу или Голиншэда, почти на каждой странице можно встретить краткие, но достаточно красноречивые известия о том, как иезуиты

—360—

и паписты-священники постоянно вешались и четвертовались главным образом за их упорство в признании папской власти²⁶⁷ и за тайное совершение запрещённой католической мессы. Количество жертв, пострадавших в царствование Елизаветы за противодействие её церковной власти, не поддаётся точному определению, но некоторые католические писатели ведут в этом случае своё счисление далеко за сто и доводят даже до двухсот²⁶⁸. Какова бы ни была действительная цифра, во всяком случае, факт сурового гонения, сопровождавшегося и кровавыми жертвами, не подлежит ни малейшему сомнению. Этот печальный факт, с какой бы точки зрения ни смотрели на него, справедливо считается неизгладимым тёмным пятном на репутации знаменитой королевы; но ни обвинять её по этому поводу, ни оправдывать мы не намерены, ибо для нас в настоящем случае этот факт прежде всего имеет интерес психологический и именно со стороны личного характера Елизаветы нуждается в разъяснении.

Не странно ли, в самом деле, что суровой гонительницей является такая королева, которая, по существу своих религиозных воззрений, всего менее давала право заподозрить в себе присутствие религиозного фанатизма, — королева, вообще довольно безразлично относившаяся к вероисповедным разностям и нередко обнаруживавшая готовность к разным сделкам в области религии по требованию посторонних соображений? Что фанатическая папистка Мария возводила протестантов на костры, — это для всех понятно и ни в ком не

возбуждает недоумения; но каким образом могло случиться, что и Елизавета, при её отношениях к вопросам религии, всё-таки вешала и четвертовала католических священников и подвергала суровому преследованию всех, не подчинявшихся установленным церковным порядкам? Разрешить этот вопрос приняли на себя задачу известные современники и сотрудники Елизаветы лорд-казначей Бёрлэй и государственный

–361–

секретарь Уольсингэм²⁶⁹. Это были люди выдающиеся по своей политической деятельности и пользовавшиеся особенным доверием Елизаветы, а так как разрешали они поставленный вопрос официально, то мы имеем право признавать сказанное ими за выражение образа мыслей самой королевы. По словам этих государственных мужей, Елизавета никогда не имела намерения насилловать совесть своих подданных и вторгаться в область их религиозных убеждений; не религия, а политика была причиной воздвигнутого ею гонения, ибо в ревностных папистах, иезуитах и семинаристах она вынуждена была видеть своих непримиримых политических врагов. Первосвященник Рима грозною буллой подверг её, как упорную еретичку, церковному проклятию; он разрешил всех её подданных от присяги на верность ей; требовал, чтобы истинные католики отказали ей в повиновении²⁷⁰ и даже с оружием в руках восстали против её незаконной власти; он объявлял её низложенной с престола и призывал католических государей континента предпринять вооружённое вторжение в Англию и, силой устранив еретичку, восстановить здесь интересы католицизма. Ревностные нацисты, повинаясь голосу своего верховного пастыря, наполняют страну непрерывной политической смутой. Вечные заговоры против королевы и её престола, интриги и тайные сношения с иностранными державами в видах организации вооружённого вторжения, открытые мятежи и восстания против существующего порядка, – вот те печальные деяния, в которых многие подданные королевы постоянно обнаруживают свою католическую ревность. Иезуиты и священники-воспитанники католических семинарий являются в Англию только под

предлогом религии, а на самом деле предметом их напряжённой деятель-

—362—

ности служит мятежная политическая агитация; они поставляют своей задачей возмутить население страны против его законной государыни, Вот почему королева Елизавета, после многих лет терпения, вынуждена была наконец прибегнуть к мерам строгости. Защищая себя и свою страну, она преследует, и казнит папистов не как исповедников католической религии, а как государственных изменников и принимает суровые меры, чтобы положить предел их опасной политической агитации. С той же политической точки зрения, в интересах государственного порядка и спокойствия, она поставлена в необходимость преследовать и крайних протестантов. Они не могут, правда, считаться столь же непримиримыми и опасными врагами королевы, как паписты; но они не повинуются её верховной церковной власти, установленной законом, не хотят исполнять её предписаний, проповедают вредные демократические тенденции; являются причиной постоянных общественных волнений и беспорядков, а потому получают характер партии, опасной для блага и спокойствия государства. Итак, не религия, говорят нам от имени королевы её советники, а политика была причиной того гонения, которое по необходимости должно было омрачить собою светлые страницы её царствования.

Многочисленные факты с несомненностью убеждают исследователя в том, что заявления правительства Елизаветы не были лишь созданием испуганного воображения, но имели для себя вполне достаточные основания. Почти всё её царствование особенно со времени отлучительной буллы папы Пия V (1570 г.), представляло собою непрерывный ряд разного рода мятежных католических интриг, направленных против личности королевы и её престола. При точном исполнении предписаний буллы, ни один католик Англии не мог быть верным подданным Елизаветы, ибо не должен был признавать королевой ту, которая была отлучена от церкви и объявлена низложенною с престола. Такое положение дела ставило

английских католиков в великое затруднение, а потому, по усиленному их ходатайству, в 1580 году, папа Григорий XIII счёл нужным издать к булле Пия некоторое дополнение

—363—

и разъяснение²⁷¹. В силу этого разъяснения английским католикам предоставлено было право повиноваться Елизавете, как власти фактической, до тех пор, пока, с наступлением благоприятных обстоятельств, не получится возможность осуществить каким бы то ни было способом предписания отлучительной буллы во всей их полноте. Католики Англии, таким образом, могли оставаться верными подданными королевы; но с наступлением момента, когда чьими-либо усилиями Елизавета будет устранена с престола, папская булла должна для всех получить обязательное значение. Смягчённое толкование Григория успокоило многих английских католиков, дав им возможность служить одновременно и своей церкви и своей государыне, но оно не могло достаточно успокоить Елизавету и её правительство. Никто, конечно, не думал, что все католики Англии непременно представляют собою мятежников, всегда готовых восстать против своей государыни; но всем было известно, что существует многочисленный кружок фанатиков, поставляющий целью своих постоянных и настойчивых стремлений возможно скорейшее осуществление отлучительной буллы во всей её полноте. От этого-то кружка исходили те непрерывные заговоры и мятежные попытки, которыми так изобиловало царствование Елизаветы и которые побуждали её правительство видеть в паписте мятежника и принимать против него суровый меры. В личности Елизаветы фанатики-паписты видели главную причину всех тех зол, от которых, по их мнению, страдала Англия, а потому правительственные агенты очень нередко нападали на след преступных замыслов, поставлявших своей задачей убийство королевы. При усиленном содействии иезуитов, иногда под покровительством папы или какого-либо иностранного правительства, то тот, то другой фанатик, поощряемый денежными наградами, напутствуемый благословениями и возбуждаемый мыслью о мученическом венце и небесном

возмездии, обдумывал план покушения на жизнь Елизаветы, спешил для этой цели в Лондон, запасался пистолетом, кинжалом или

—364—

ядом и искал случая привести свой замысел в исполнение. Не один и не два примера таких преступных планов встречаются в царствование Елизаветы; их можно, пожалуй, насчитать десятки²⁷² и только напряжённая бдительность правительственных агентов спасла королеву Англии от судьбы Генриха Наваррского или Вильгельма Оранского. Опасность, непрерывно угрожавшая жизни Елизаветы, была настолько общеизвестна и общепризнана, что ревностные почитатели королевы составили даже добровольную ассоциацию, члены которой клятвенно обязывались употреблять все свои силы и средства на то, чтобы преследовать врагов королевы и препятствовать осуществлению их злобных замыслов. Эта ассоциация в 1584 г. получила официальное утверждение в парламентском статуте²⁷³. Одними замыслами против жизни королевы дело не ограничивалось; планы ревностных папистов имели гораздо более широкие размеры и нередко представляли собою очень сложные политические комбинации. Большей частью сущность, этих планов сводилась к тому, чтобы низвергнув Елизавету или умертвив её, освободить из заключения Марию Стюарт, водворить на английском престоле, опираясь на возбуждённое в стране вооружённое восстание католиков и помощь континентальных католических держав, которые предпримут с этой целью военное вторжение в пределы Англии, а затем уничтожить протестантскую англиканскую церковь и снова водворить в стране господство католицизма и папской власти. Самыми усердными агентами по организации подобных заговоров были обыкновенно английские эмигранты, принадлежавшие к составу членов иезуитского ордена или континентальных католических семинарий, каковы например, были:

—365—

Кампиан, Парсонс, кардинал Аллен и др.²⁷⁴ В качестве деятельных участников задумываемых предприятий выступали

некоторые из представителей английского католического дворянства, иностранные посланники католических держав, жившие в Лондоне, короли Испании и Франции и первосвященники Рима²⁷⁵. В ряду многих таких широких заговоров, удачно раскрытых и предупреждённых правительством Елизаветы, достаточно указать на те, которые связаны были с именами герцога Норфолька и Бабингтона. Как ни старались заговорщики соблюсти строгую тайну при своих оживлённых сношениях и переписке друг с другом, благодаря частым открытиям бдительного правительства, опасные размеры заговоров, участие в них континентальных католических государей и связанная с этим постоянная возможность иностранного вторжения в пределы Англии ни для кого не были секретом. Об этом открыто заявляли в парламентских речах, писали в официальных документах и не раз, прямо и глаза, говорила королева посланникам Испании²⁷⁶. Конечно, эти посланники решительно отрицали всякое участие своих правительств в каких-либо враждебных Англии и королеве замыслах; но их слова значили слишком мало, когда один из них, дон Бернардино Мендоза, настолько уличён был однажды в преступных сношениях с заговорщиками, что ему приказано было немедленно выехать из Англии²⁷⁷. Само собой разумеется, что, при возбуждённом состоянии народа и правительства, в массе судебных процессов над заговорщиками не мало, может быть, принято было таких обвинений, которые далеко не могут считаться доказанными; но для общего вывода это обстоятельство не имеет су-

—366—

щественного значения. Даже самые искренно-католические писатели, как Лингارد и Беллесгэйм, признают, что факт существования в царствование Елизаветы многих католических заговоров не подлежит никакому сомнению. В высшей степени странно было бы такое сомнение, как скоро история рассматриваемого царствования представляет нам не одни лишь судебные процессы о заговорах, но и несколько примеров того, что ревность папистов находила себе обнаружение в открытых попытках вооружённого мятежа. В 1569 г. результатом

католического заговора было, например, так называемое северное восстание, под предводительством графов Нортмборланда и Уэстморланда, стоившее Англии многих жертв и потребовавшее немалого напряжения правительственных сил для его подавления²⁷⁸. Десять лет спустя, католические же интриги вызвали восстание в Ирландии под предводительством графа Десмонда, при чём мятежникам оказана была явная помощь со стороны папы и испанского правительства²⁷⁹. Венцом же всех враждебных Елизавете замыслов католического мира было знаменитое, хотя и безуспешное, нашествие на Англию испанской непобедимой армады²⁸⁰. Это был явный крестовый поход против еретички-королевы, долженствовавший стереть её с лица земли. В виду подобных фактов, Елизавета имела вполне достаточных оснований во всяком ревностном паписте подозревать изменника, всегда готового к мятежу, и, подвергая его жестокому преследованию, с уверенностью заявлять, что не религия, а политика вынуждает её к суровым мерам.

С политической точки зрения смотрела Елизавета и на другую партию, враждебную установленной церкви, – на крайних протестантов, так называемых пуритан и впоследствии Броунистов. Хотя эта партия не была замешана ни в каких преступных заговорах, не замышляла убийства королевы и не думала агитировать в пользу ино-

–367–

странного вторжения в пределы Англии; но, тем не менее, во многих отношениях она заявляла себя такою силой, которая могла казаться опасной для блага и спокойствия государства. Королева требовала, чтобы во всех церквах Англии строго соблюдался во всех подробностях установленный богослужебный порядок, а пуритане считали многое в этом порядке вредным остатком папизма, близким к суеверию и идолослужению. Они ни за что не хотели например: преклонить колена при приобщении или употреблять облачения во время богослужения, позволяли себе кощунственно относиться к таинству причащения, когда оно совершалось на облатках, а не на обыкновенном хлебе, и выгоняли даже иногда вон из церкви

того священника, который намеревался совершать богослужение в установленных для того одеждах. Королева требовала, чтобы все её подданные обязательно посещали богослужение своей приходской церкви, а пуритане, не довольные установленным порядком, устраивали свои особые богослужебные собрания. Королева требовала повиновения епископам своей церкви, а пуритане смеялись над ними, не хотели и признавать их авторитета и распространяли памфлеты, наполненные самыми ожесточёнными нападками на установленную иерархию. Королева, в силу своего церковного главенства, никому не позволяла вмешиваться в обсуждение вопросов религии и церкви без полномочия на то от короны, а пуритане постоянно и повсюду и говорили и писали о разных церковных беспорядках и злоупотреблениях, настойчиво требовали дальнейших реформ и, не смотря ни на какие запрещения королевы, горячо ораторствовали в этом смысле в парламентах и вносили на обсуждение билли по церковным вопросам. В ответ на строгие требования повиновения королевской церковной супрематии, они подвергали её сильному сомнению или даже решительно заявляли, что светская власть не имеет права распоряжаться в делах религии и церкви. Правда, оппозиция пуритан правительству Елизаветы, по-видимому, не заключала в себе ничего политического и имела исключительно религиозный характер; но королева смотрела на дело иначе; она твёрдо помнила, что её церковная супрематия и все предписания относительно религии и церкви

—368—

основаны на государственном законе, ясно выраженном в статутах парламента, а потому во всяком противодействии своей церковной власти она видела мятежное сопротивление законам государства. Это сопротивление в особенности раздражало королеву потому, что, при упорстве пуритан, оно вносило постоянные беспорядки и смуту и в университеты, и в администрацию, и в парламент, и в общее течение государственной и народной жизни. При таком положении дел Елизавета считала себя вправе смотреть на пуритан не как на представителей только церковного раскола, а как на партию,

опасную для блага и спокойствия государства, и не во имя религии, а по требованиям политики, находила нужным подвергать их преследованию²⁸¹. Таким образом, и папистов и пуритан королева Англии преследовала, ссылаясь на политическую необходимость. Права ли она была в этом воззрении и существовала ли действительно надобность, руководствуясь хотя бы и политическими соображениями, прибегать к суровым мерам преследования, – это вопрос, который решается различно. Несомненно лишь то, что, при такой постановке дела, гонение, воздвигнутое Елизаветою, перестаёт быть загадкой с точки зрения её личного характера; она является гонительницей не как другие государи XVI в., не в силу своего возбуждённого религиозного фанатизма, а во имя других, посторонних религий, политических соображений.

Прибегая к крайним мерам против папистов и пуритан, Елизавета, чуждая религиозного фанатизма, никогда не чувствовала к подобным мерам особенного расположения; напротив, она лишь вынужденно являлась жестокой и часто обнаруживала готовность допустить в установленных суровых законах все возможные смягчения, не доводить их при практическом применении до крайних пределов. Когда, при вступлении Елизаветы на престол, все английские епископы, занявшие свои кафедры ещё в царствование Марии, стали в резкую оппозицию новой ко-

–369–

ролеве и решительно отказались признать её церковное главенство, светские члены совета внушали Елизавете, что ей следует без всякого снисхождения подвергнуть непокорных прелатов примерному наказанию. На эти внушения королева отвечала: «мы не хотим следовать примеру нашей сестры, а лучше покажем, что наша реформация стремится к миру, а не к жестокости»²⁸². Вот с какими чувствами и намерениями начинала своё царствование новая королева. Правда, с течением времени ей пришлось далеко уклониться с предначертанного пути; но, уклоняясь, она часто жаловалась, что вынуждена прибегать к насилию, чтобы защитить себя и своих подданных²⁸³. Даже в самую тяжёлую пору своего

царствования, в эпоху грозного испанского нашествия, когда самый престол Елизаветы готов был поколебаться, когда потому всякая, хотя бы и чрезмерная, жестокость против изменников-папистов могла казаться вполне естественной и законной, она решительно отказалась следовать предлагавшимся ей кровавым советам. В виду угрожавшего Англии нашествия врагов, Елизавете советовали учинить расправу над главнейшими вождями английской католической партии, а некоторые ревнители внушали ей даже мысль о необходимости придать этой расправе по возможности более широкие размеры, утверждая, что иностранное вторжение главную свою опору видит в поддержке местных католиков, и не было бы даже предпринято, если бы не существовало уверенности в такой поддержке²⁸⁴. Строгая расправа с наиболее влиятельными и выдающимися из местных католиков представлялась, таким образом, необходимой оборонительной мерой, чтобы подорвать опору иностранного вторжения и предотвратить угрожающую государству опасность. Только личному решению Елизаветы, энергично восставшей против чрезмерной жестокости, обязаны были английские католики тем, что кровавые советы не были приведены в исполнение. — Царствование Елизаветы изобиловало, как известно, суровыми законами против укло-

—370—

нявшихся от безусловного повиновения требованиям установленной церкви. Если бы все эти законы в точности приводилось в исполнение, немало было бы пролито крови и великое множество всякого рода бедствий выпало бы на долю тысяч и даже десятков тысяч людей. К счастью для страны, главным образом благодаря личному влиянию королевы, суровые законы применялись на практике лишь в очень слабой степени. Католические епископы отказались признать церковное главенство королевы, отречься от папы и принести супрематическую присягу. По смыслу закона, кроме низложения, им грозила конфискация всего имущества, тюремное заключение и даже, в случае упорства, смертная казнь, но в действительности их судьба оказалась далеко не настолько тяжёлой. Побывав в тюрьме лишь на короткое время, почти все

они вскоре поставлены были в такие условия жизни, на которые мало имели причин жаловаться, особенно если припомнить недавние дни королевы Марии и гибель на костре протестантских епископов Крамэра, Ридли и Латимэра. Одни из них, как Тёнсталь, Тёрльби, Борн, Уотсон, отданы были под надзор архиепископа Кентерберийского и некоторых других епископов, причём жили в их епископских дворцах, сидели с ними за одним столом, пользовались всеми удобствами, испытывая лишь самые слабые ограничения своей свободы. Некоторые, как Гольдуэлль и Пэйт, воспользовались случаем, чтобы выехать из Англии и доживали свой век на континенте. Многие с течением времени получили полную свободу, как например: Уайт, Тёрберуилль, Пуль и Гит, спокойно проводя последние дни жизни своей в качестве частных людей. Пуль и Гит жили даже в полном довольстве, владея своими имениями, а последний, бывший при Марии канцлером и архиепископом Йоркским, пользовался таким вниманием Елизаветы, что и во время его опального уединения она удостоивала его своим посещением²⁸⁵. Такое отношение к низложенным епископам ясно свидетельствовало, что королева совсем не была ревностной сторонницей строгого приме-

–371–

нения суровых мер. – Гуманность Елизаветы в этом случае выразилась не в одних лишь отношениях к низложенным епископам, но и вообще во всём порядке применения сурового парламентского статута. Супрематическая присяга, по смыслу закона²⁸⁶, требовалась не от епископов только, а от множества разного рода людей, занимавших официальные должности в клире, в университетах, в школе, в суде, в казначействе, в палате общин и т. д., причём, через три месяца после первого отказа принести такую присягу и после понесённых за то наказаний, лицам, остававшимся упорными в неповиновении требованиям установленной церкви, можно было предложить присягу во второй раз, а за вторичный отказ полагалась уже смертная казнь, как за государственную измену. При таких условиях, стоило только поспешить вторичным предложением присяги, и великое множество католиков очутилось бы на

эшафоте. Если этого не случилось, если кровь не полилась потоком, то таким благополучным исходом Англия, может быть, более всего обязана была личному влиянию Елизаветы. По её конфиденциальному внушению, переданному Сесилем, архиепископ Паркер обратился к епископам с посланием, в котором предписывал им относиться к вторичному предложению супрематической присяги кому бы то ни было с самой крайнею осторожностью. Им дозволялось прибегать к этой мере не иначе как после предварительного сношения с архиепископом и получения на то его разрешения. Вмешательство королевы в дело применения сурового статута на практике отняло у него его кровавый характер, так что гроза смертной казни только висела над головами католиков, но не поражала их²⁸⁷. Конечно, в долговременное царствование в арсенале парламентских актов и помимо супрематической присяги, скопилось немало такого оружия, которое с успехом можно было обратить против всех, уклоняющихся от повиновения установленной церкви. Сама королева, как мы знаем,

–372–

хотя бы и по политическим соображениям, не отказывалась от необходимости применения суровых мер; но, чуждая религиозного фанатизма, она, не обладала и его неумолимой последовательностью, а потому нередко обнаруживала готовность смягчить жестокость закона и оказать возможное снисхождение его нарушителям. Преследуя католиков как партию политическую, королева не чувствовала к ним непримиримой ненависти фанатика и, хорошо понимая, что не всякий католик непременно должен быть изменником, всегда готова была в том или другом частном случае показать им и доверие и снисходительность. В эпоху грозного испанского нашествия армады, когда ожидалось всеобщее восстание католиков против Елизаветы, когда многие даже советовали ей вспомнить для своей защиты пример Варфоломеевской ночи, воспользовавшись им против наиболее видных и опасных представителей католической партии, королева настолько чужда была фанатического возбуждения, что даже и самую защиту себя и своего государства нашла возможным в значительной

степени доверить католическим вождям. Во главе больших отрядов её армии свободно становились лорды-паписты, как например, Монтэг, – тот самый, который смело ратовал в парламенте против королевской церковной супрематии. Даже лорд Гоуард, которому поручено было главное начальство над всем флотом Англии, и на которого, таким образом, возложена была тяжёлая задача выдержать первое и серьёзнейшее столкновение с армадой, – был католик. Оказывая ему такое высокое доверие, Елизавета, очевидно, способна была взглянуть на него не как на изменника-паписта, а как на храброго и талантливого адмирала, в верности которого, несмотря на его религиозные воззрения, не было основания сомневаться.

Преследуя папистов вообще, Елизавета в частных случаях не считала грехом оказать некоторым из них и доверие и снисходительность. В 1582 году, например, английский эмигрант, лорд Ричард Шелли, обращается к королеве с просьбой, чтобы она разрешила ему возвратиться на родину, не обязывая его отречься от католической религии. При существовании тогдашних суровых законов против католиков, самый факт та-

–373–

кого обращения к королеве представляется знаменательным; но ещё знаменательнее тот ответ, который дала Елизавета смелому лорду: после некоторого колебания она дозволила ему возвратиться в Англию и жить там, сохраняя полную свободу совести²⁸⁸. Около того же времени, в Беркширском округе, близ Ляйфорда, жила в своём имении жена одного католического джентльмена, мистера Иэйтса, находившегося тогда в заключении в одной из лондонских тюрем. В доме этой особы был явный приют для преследуемых католиков; здесь постоянно совершалась запрещённая католическая месса, жили два патера, совершавшие богослужения и таинства и, мало того, – даже восемь Бриггиттинских монахинь, которые при смерти королевы Марии удалились было в Бельгию, но теперь возвратились снова на родину и спокойно служили своим благочестивым обетам.

Любопытно, что всё это происходило с ведома и согласия королевы²⁸⁹.

Строгие законы против католиков и диссидентов не встречали, конечно, недостатка в усердных исполнителях; но Елизавета, сочувствуя этим законам вообще, иногда находила нужным сдерживать ревность их исполнителей, казавшуюся ей подчас чрезмерной. В 1574 г. архиепископ Паркер предпринял визитацию (объезд для обозрения) епархии Уинчестерской и в частности острова Уайта. Этот остров был убежищем иностранных протестантов и моряков различных национальностей, а потому здесь молитвословия и обряды установленной англиканской церкви не соблюдались с большою точностью. Архиепископ, строго руководясь предписаниями закона, запретил всех священников, не соглашавшихся употреблять облачения при богослужении, и закрыл их церкви. Жители острова, при содействии гр. Лейстера, обратились с жалобой к королеве, и она приказала восстановить всё, как было прежде, а архиепископу выразила своё неудовольствие за его «неуместные строгости»²⁹⁰. Вскоре после этого произошёл другой подобный случай в самом

—374—

Лондоне. В доме Португальского посланника Жиральдо совершалась католическая месса и многие английские католики, вопреки закону, допускались к ней и постоянно при ней присутствовали. Конечно, это обстоятельство не прошло незамеченным и один из городских чиновников, Флитвуд, с несколькими шерифами и служителями, выследив предварительно, захватил однажды собравшихся врасплох, чтобы арестовать всех бывших при мессе англичан как нарушителей закона. Несмотря на оказанное последними сопротивление, они были захвачены и заключены в тюрьму. Посланник обратился с жалобой к королеве, которая приказала арестовать Флитвуда и нарядить по делу следствие. Само собой разумеется, что совет, разбиравший дело, нашёл Флитвуда и шерифов вполне правыми, ибо они действовали по предписаниям закона; но их ревность, хотя бы и законная, не понравилась Елизавете и показалась ей чрезмерною, а потому

слишком усердные ревнители закона поплатились тюремным заключением²⁹¹.

Самыми ожесточёнными и непримиримыми врагами Елизаветы и её правительства были иезуиты и патеры – воспитанники английских континентальных семинарий. Протестантское общество всех их поголовно считало изменниками, заслуживающими смертную казнь; но сама королева даже и к этим людям не всегда относилась с неумолимой, беспощадной злобой. Правда, к иезуитам и патерам суровый закон применялся всегда с особенной строгостью; их повсюду усердно ловили, переполняли ими тюрьмы, обвиняли в измене и заговорах и вешали и четвертовали, не прилагая особенной заботы относительно непрерываемости улики; но даже и в этой кровавой хронике есть некоторые мелкие черты, свидетельствующие о гуманных чувствах Елизаветы. Не подлежит, конечно, никакому сомнению, что в тюрьмах и на допросах с изменниками-иезуитами и патерами протестантское начальство позволяло себе нередко разного рода жестокости, но такой образ действий совсем не одобрялся королевой и когда однажды до неё дошли вести о нём, она сильно разгневалась на тех, которые заведовали де-

–375–

лами относительно католиков и, не удовлетворившись их объяснениями, предписала, чтобы следователи и судьи воздерживались от употребления пыток при допросах и не злоупотребляли казнями²⁹². В другой раз, судьям, отправлявшимся в объезд, она внушала, чтобы они не предавали смертной казни патеров иначе, как при достаточных уликах относительно виновности их в государственной измене²⁹³. Благодаря подобным внушениям, с достаточной ясностью свидетельствовавшим о настроении королевы, положение заключённых в тюрьме папистов часто было далеко не так худо, как думали о нём, судя по тем рассказам, которые усиленно распространялись врагами правительства в печати и в обществе. Из рассказов Аллена и Блюета, т. е. самих иезуитов и патеров, мы узнаём, например, что некоторые из заключённых получали позволение на многие дни покидать свою тюрьму и

отправиться в далёкий путь для сбора пожертвований в пользу своих заключённых собратий, что их отпускали из тюрьмы на известный срок, доверяясь одному лишь честному слову относительно их благовременного возвращения; что в Лондонском Тауэре, на глазах королевы и правительства, заключённые патеры свободно могли принимать к себе католиков города, которые приходили к ним побеседовать или принять от них таинство исповеди и св. причащения: что эти патеры в своей тюрьме ежедневно совершали католическое богослужение; что им позволялось часто посещать в Лондоне своих друзей, оставляя тюрьму на целый день и возвращаясь только к вечеру²⁹⁴. Насколько сурово было заключение многих папистов, можно судить, например, по тому, что известный писатель Гарисфильд именно в тюрьме находил возможность и удобство свободно предаваться научным занятиям и написал свою церковную историю²⁹⁵. Очень многие из заключённых в тюрьме иезуитов и патеров, исключительно благодаря королеве и её распоряжениям,

—376—

получали даже помилование и полную свободу. Иногда эти помилования распространились лишь на нескольких, немногих заключённых, а иногда и на целые десятки. В восьмидесятих годах, например, мы читаем свидетельства как, то 21, то 32, то даже 70 иезуитов и патеров, по приказу Елизаветы, освобождаются из тюрем и высылаются на континент. В числе этих освобождённых оказывалось немало и таких, которые были уже осуждены на смертную казнь, как уличённые в преступных замыслах и покушениях против безопасности королевы и государства; а между тем все они не только получили свободу, но даже встретили со стороны своих приставников и стражей во время перевозки за границу такое хорошее обращение, что сочли долгом выразить свои чувства в особом благодарственном адресе²⁹⁶.

Приведённые факты, кажется, с достаточною убедительностью свидетельствуют о том, что королева Елизавета не чувствовала никакого расположения к жестокости и потому с полным доверием можно отнести к её

неоднократным заявлениям о том, что она совсем не желала бы применения суровых мер и прибегает к ним лишь вынужденная необходимостью. Но при всём том факт кровавого гонения остаётся, конечно, фактом и лежит на её памяти тяжёлым пятном, значение которого остаётся в полной силе, несмотря ни на какие частные проявления её гуманности. Можно, пожалуй, поставить, ей в некоторого рода заслугу, что в эпоху почти повсеместных религиозных войн она не была сторонницей фанатизма и первая из европейских государей старалась оправдать свои гонения требованиями политики²⁹⁷; но, с другой стороны, именно потому, что она не была фанатиком протестантизма, эти гонения могут казаться ещё менее извинительными. Маколей признаёт их даже более гнусными, чем кровавые гонения её сестры. Королева Мария, говорит он, «имеет, по крайней мере, своим

–377–

оправданием фанатизм. Она ничего не делала для своей религии, чего сама не была готова выстрадать за неё. Она строго держалась её во время преследования. Она вполне верила в необходимость её для спасения. Если она сожигала тела своих подданных, то с целью спасти их души. Елизавета не имела подобного предлога. По убеждениям, она была только вполовину протестантка. Она выдавала себя, когда было для неё выгодно, за совершенную католичку. Для пиемонтских убийств и испанских Autos da fe есть оправдание, хотя и жалкое оправдание; но что может быть сказано в защиту правителя, который равнодушен к религии и в то же время не терпит иноверия?»²⁹⁸ Суровый приговор Маколэя над Елизаветою нам представляется несправедливым. Религиозное гонение, из каких бы источников оно ни исходило и какими бы побуждениями ни обуславливалось, во всяком случае, заслуживает осуждения: но более гнусным его следует считать, нам кажется, именно тогда, когда оно основано на фанатизме, когда насилие над убеждениями и совестью человека возводится в принцип. В этом случае оно становится и наиболее беспощадным и наименее извинительным. Когда гонителем является фанатик, в его убеждённой последовательности нет места никаким

посторонним взглядам и соображениям, которые могли бы умерить и смягчить его жестокость, а потому гонение получает наиболее суровую и беспощадную форму. Между тем гонитель, сам более или менее равнодушный к религии, никогда не будет неумолимым и всегда готов сделать послабления и уступки, как скоро видит основания для них в каких-либо посторонних обстоятельствах и соображениях, часто не имеющих никакого отношения к религии. Именно такую смягчённую, часто непоследовательную форму и имело то гонение, каким запятнала своё царствование Елизавета. Сорокапятилетнее правление, без сомнения, не стольких кровавых жертв стоило бы Англии, и не такими сопровождалось бы плодами для её государственной жизни, если бы одушевлял коро-

—378—

леву тот же религиозный фанатизм, которым ознаменовала себя, к счастью лишь в немногие годы, её сестра Мария.

Гонение фанатика нам кажется и наименее извинительным; оно не требует никаких объяснений, не возбуждает вопросов, — оно ясно и понятно с первого взгляда; но именно в этой его ужасающей ясности и лежит основание для его безусловного осуждения. «Дурной поступок, — помнится, говорил как-то Руссо, — лучше, чем дурное правило», и это святая истина, потому что поступок, как бы он ни был дурен, может быть беспринципным, случайным, может извиняться какими-либо смягчающими обстоятельствами, может отнюдь не свидетельствовать о полном развращении и искажении нравственной природы того, кто совершил его; между тем как дурное правило указывает на коренную нравственную порчу и может влечь за собою непрерывную, последовательную цепь дурных поступков. Мы всегда предпочли бы иметь дело лучше с таким вором, например, который совершает преступление под влиянием правды, соблазна или случайного увлечения, чем с таким, который крадёт потому, что самое право собственности считает коренным злом человеческих обществ. Вопреки Маколэю религиозное гонение, воздвигнутое Елизаветой, кажется нам более извинительным, чем гонение Марии, потому что мы считаем его дурным поступком, не истекавшим из дурного

правила. В принципе, Елизавета не признавала за собою права насилловать совесть своих подданных, о чём торжественно заявляла даже в своей декларации²⁹⁹. Если же она, не считая религиозное гонение законным, всё-таки являлась гонительницей, то её образ действий нужно признать лишь уклонением от того пути, который и ей самой казался наиболее правым, т. е. именно только дурным поступком при отсутствии дурного правила. Это дурное правило до такой степени было антипатично Елизавете, что она, как мы видели, не хотела даже и признать того, чтобы её суровые меры против папистов и пури-

—379—

тан были гонением религиозным; она постоянно и усиленно твердила, что не религия, а политика вынуждает её к этим мерам. Конечно, как ни старалась Елизавета доказать, что её гонение не может быть названо религиозным, оно всё-таки часто являлось таким; но не потому, чтобы в его основании лежал фанатический принцип, а только потому, что оно было результатом, печального недоразумения. Основная ошибка Елизаветы заключалась в том, что она по самой себе судила о других, а потому и свои действия понимала и ценила совсем не так, как их понимали и ценили другие. Не придавая вероисповедным разностям особенного значения, сама готовая при удобном случае ко всяким компромиссам, она воображала, что и все другие должны так же относиться к религиозным вопросам. Цenia в религии только то, что ей представлялось существенным, она никак не могла понять той горячности, с какою пуританин, например, соглашался скорее пожертвовать всем, чем надеть стихарь, или преклонить колена при приобщении. Ей казалось это тупым и вредным упрямством, которое достойно и праведно подавить насилием. И свободу совести Елизавета понимала со своей особенной точки зрения. Для обеспечения этой свободы она считала вполне достаточным, если человеку дастся право веровать и мыслить относительно вопросов религии так, как это ему кажется лучшим, хотя бы в области внешних религиозных проявлений его и заставляли поступать совсем не так, как того требовали

бы его убеждения. Как сама она в былое тяжёлое время не считала грехом, оставаясь в душе протестанткой, во всём подчиняться требованиям католического исповедания, так и от других она требовала, чтобы они, каковы бы ни были их верования, по внешности во всём подчинялись предписаниям установленной законом, англиканской реформированной церкви. Не признавая законным насилие в области религии, она в то же время постоянно и настойчиво требовала от своих подданных безусловного «конформизма», т. е. полного согласия с принятым церковным порядком³⁰⁰. Она не видела, в этом

—380—

нарушения свободы совести и даже в самый разгар гонения торжественно заявляла в своей декларации, что не имеет ни малейшего намерения вторгаться в тайники совести и насилловать её; она требует лишь внешнего конформизма, — исполнения установленных законов³⁰¹. Религиозное гонение, хотя и оправдывавшееся политической необходимостью, было плодом этого печального недоразумения. Если Мария воздвигала костры потому, что была фанатиком, то Елизавета оказалась гонительницей в силу того, что в ней не только не было фанатизма, но она даже должным образом и понять не могла ни силы религиозного возбуждения, ни законных требований религиозной свободы.

(Окончание следует)

Василий Соколов

Соколов В.А. Первое посещение Троицкой Лавры и Академии Высокопреосвященнейшим Леонтием (Лебединским), митр. Московским и Коломенским // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С. 381–397 (2-я пагин)

–381–

В седьмом часу вечера 8 января торжественный звон колоколов Лавры и всех посадских церквей громко загудел по морозному воздуху и толпы народа отовсюду бегом устремились к монастырским воротам; все знали, что этот звон служит выражением радостного привета только что прибывшему в Лавру новому Священноархимандриту, Высокопреосвященнейшему Митрополиту Леонтию. Ко времени прибытия поезда, для встречи Архипастыря собрались на железнодорожной станции: ректор и инспектор Академии, ректор Вифанской семинарии, эконо́м Лавры с многочисленною братией, начальствующие лица Вифанского монастыря и Гефсиманского скита, полицмейстер Сергиевского посада, городской голова, члены городской управы, церковные старосты посадских церквей, члены правления местного городского банка и другие представители посадского поселения. В парадных покоях вокзала городской голова, профессор академии П.П. Горский-Платонов, поднося Владыке хлеб-соль от жителей Сергиева посада, обратился к нему со следующим кратким приветствием: «Высокопреосвященнейший Владыка, Милостивейший Архипастырь и Отец! Городское поселение, и началом и продолжением своего бытия обязанное обители Преподобного Сергия, сыновне приветствует Вас, Милостивейший Архипастырь, пред вступлением в Лавру, чтимую всем православным народом русским. Примите, Владыка святой, нашу скромную хлеб-соль и осените нас Вашим Архипастырским благословением». Благословив всех присутствовавших,

–382–

Его Высокопреосвященство вошёл в приготовленную для него карету, запряжённую цугом четвернёй белых лошадей, и предшествуемый и сопровождаемый длинным рядом экипажей, при неумолкаемом колокольном звоне, направился к монастырю. Встреченный, по обычаю, при дверях лаврского Троицкого собора старшей монастырскою братией в облачениях, Владыка приложился к св. мощам и иконам и затем, обращаясь к монашествующим, произнёс своё первое слово. «Не в первый раз, – говорил он, – я пришёл сюда. В этой св. обители Преподобного Сергия я бывал и раньше, несколько лет тому назад; но тогда я не так приходил сюда, как прихожу теперь. Тогда я являлся посторонним богомольцем, а теперь являюсь настоятелем, которому вверяется в попечение сия паства Сергиева. Но всё же я притекаю пред здешнюю святыню со смирением. Сие святое место, прославленное великими подвигами Преподобного Сергия и святых учеников его, ото всех концов нашей Руси привлекает множество богомольцев, исполненных живой веры и глубокого смирения. Тут много пищи для ума и для сердца; здесь много и науки и благочестия. Посему и я прихожу к вам на первых порах не с научением, а за научением и благодатной помощью от Господа по предстательству Его св. Угодника. Ради сего, вступив недавно на Московскую паству, я с самого этого вступления горел желанием возможно скорее побывать в этой св. обители. Без благодатной помощи невозможна плодотворность пастырского служения даже при самых благоприятных внешних условиях. В Москве меня встретили с любовью, ибо я и сам приходил туда только с любовью. С той же Христовой любовью пришёл я и к Вам, ею же буду водиться и в управлении вашей обителью; но одной моей любви, конечно, мало. Хотя любовь есть важнейшее условие общего блага: *Любы назидает* (1Кор.8:1), однако без благодати бессильна и любовь, бессильны и все прочие естественные средства, ибо все „елицы хотят хвалиться по плоти“, (Гал.6:13) не угодны Богу. Какой бы силой воли и дарованиями ни обладал человек, но один он своими силами ничего не может сделать. „*Не аз*, – говорит

–383–

Апостол, – *но благодать Божия, яже во мне... яже со мною*“. (1Кор.15:10). Тот, кто надеется только на самого себя, ничтожный человек. Нужна помощь свыше, помощь благодатная, как сказал Господь: „без Мене не можете творити ничесоже“. (Ин.15:5). Сия-то благодать и подаётся нам по молитвам святых от Господа Бога, а Преп. Сергей известен всему народу нашему, как особенно милостивый ходатай благодати всем просящим. Посему и мой дух с такою силою стремится к его св. гробу. Итак, к нему, к Преп. Сергию, будем обращаться с молитвой о сей помощи. У Вас, всегда живущих у св. мощей Угодника, прошу соучастия в сей молитве, а равно и в сем союзе любви. И Вы ответьте мне и помогите своей взаимной любовью. По самому положению вещей, мне придётся редко видеться и служить с Вами; но прошу Вас: будем всегда, постоянно и неослабно в духовном союзе любви между собой, если союз внешний ослабляется расстоянием. Я здесь настоятель, архимандрит: Ваши души на моём попечении; за них отвечаю пред Господом Богом прежде всего я. Посему прошу: утвердим теснее сей святой союз молитвы друг за друга и любви Христовой между собой, дабы наше общение было благословляемо св. Угодником и чрез то укрепляло и восполняло естественные наши силы и исцеляло недостатки, дабы мы смогли сказать о себе с Апостолом: „хвалимся о Христе Иисусе, а не в плоти надеемся“ (Флп.3:3)».

За первым словом Архипастыря вскоре последовало и второе; жаждущие духовного назидания обрели в нём, к своему великому утешению, обильный источник. На следующий день Владыка совершал Божественную литургию в Троицком соборе в сослужении ректора и инспектора Академии и старших представителей лаврской братии. Несмотря на будничные день, храм был переполнен молящимися, в числе которых находились и профессора и студенты Академии. По заамвонной молитве Архипастырь обратился к народу со следующим словом: «Когда я служу в первый раз в сем монастыре, о чём мне благоприличнее всего говорить, как не о монастыре же? Монастырь, монашество – это святое и великое христиан-

–384–

ское учреждение, это, так сказать, передовой его оплот. В первое время христианства, в эпоху апостольскую, когда все христиане отличались удивительно высокой нравственной жизнью, не было монашества: тогда некуда и некому было ради большего спасения идти из христианского общества, ибо все и везде жили высокою, святою жизнью. Но по мере того, как это блаженное перво-христианское время уходило всё дальше и дальше, по мере того, как прежняя высокая христианская жизнь падала и падала, тогда-то и явилась нужда многим христианам, ревновавшим о своём высшем нравственном самоусовершенствовании и спасении, идти из мира соблазнов и пороков и где-нибудь в тиши от этой суеты жить с Богом и для Бога. И вот в III и IV веке появляется монашество, как особое учреждение, появляются монастыри. Появившись сначала в Египте, оно быстро распространилось по всему востоку, который, можно сказать, весь заполнился монахами и монастырями. То время, первые века монашества, было лучшим его расцветом. Писания тогдашних иноков-отцов, каковы, например, Антоний Великий, Исидор Пелусиот и др., – до сих пор сохраняют всё своё великое значение в христианском мире и сохраняют его впредь. Они читаются всеми христианами на всех языках; читаются давно они и нами на русском языке. Но вот в христианском мире явился враг его – мусульманство; мусульмане стали теснить христиан; но особенно много вреда принесли они монастырям и монахам; монастыри начали редеть, монахов стало меньше. Однако монашество не погибло совсем, ибо оно и не могло погибнуть. Христианская жизнь отлила в другое место – к нам в Россию. Прежде языческая Россия стала при св. Владимире христианскою. Быстро начало распространяться здесь христианство, – а вместе с ним и монастыри. И вот с тех пор у нас монашество стало насаждаться необыкновенно успешно. Монастыри появились во всех местах. Посмотрите на север России, на юг, на все страны света, и вы найдёте везде множество монастырей. А почему это монашество так успешно распространилось и так крепко осело на православной Руси? Да

потому, что оно самое благодетельнейшее христианское учреждение,

—385—

его надёжный оплот. Оно, прежде всего, рассадник и проводник в народ истинного христианского просвещения. В самое первое время христианства на Руси, во время какого-нибудь Ярослава Мудрого, у нас в монастырях уже пишут книги, переводят на русскую речь св. отцов, говорят проповеди, строят училища, посылают миссионеров. Наши древние монастыри — это наши первые христианские учёные, наши первые училища. Но ещё больше монастыри являются учителями веры и благочестия. Они — сокровищницы подвигов и научения истинно-христианской высоконравственной жизни. Спросите — куда больше всего идёт за назиданием православный христианский люд, как не в монастырь? Несметные толпы народа постоянно тянутся в наши святые обители. Идут на север, на Валаам, в Соловки, идут в другие места. Четыре Лавры — это четыре великие твердыни христианства, которыми сильна наша Русь. Я сам был свидетелем того, как в Почаевскую Лавру, стоящую на границе Австрии, даже австрийские славяне-униаты идут помолиться св. иконе Пресвятой Богородицы. Вот и здесь я вижу в этом св. храме массу богомольцев. Искренне радуюсь за вас. Не думаю, что вас привлекло сюда только одно любопытство. Нет, вы собрались сюда в простой будничный день по привычке к сему св. месту молитвы, по привычке к этому св. храму. И велика, братие, нравственная польза для души, прибегающей за назиданием в святую обитель. Лежит у человека на сердце какое-либо сильное горе, тяжёлая скорбь: — идёт он к Угоднику Преподобному Сергию, с верою молится ему и скорбь утихает. Наши, так называемые, пустыни невидимым образом воспитывают несметные числа прибегающих туда за нравственной помощью. И теперь, у нас на глазах, смерть таких пустынных руководителей производит на всех глубокое нравственное воздействие. Но возлюбленные, как ни велико и как ни очевидно значение наших монастырей, однако и в них зложелатели бросают укоры порицания. Много есть людей, которые хотят обвинять монастыри в тунеядстве, в праздности:

но – о, если бы эти порицатели знакомы были со строгостью монастырской жизни, с продолжительными

–386–

монастырскими службами! Если бы их поставить хотя только на несколько времени на место монахов, то они с первого же дня заговорили бы совершенно иное. Говорят ещё, что наши монастыри очень далеки от должного осуществления тех высоких предначертаний, ради которых они учреждаются, что будто бывают в них постоянные падения. Но кто без греха? Человеку не возможно не грешить. Чем святее делается он, тем он более начинает находить в себе и грехов. Да пусть и бывают на самом деле падения; но разве не бывает и раскаяний? Разве не бывает и слез? О, если бы те же порицатели видели сии покаянные плачи – они заговорили бы опять иное.

Теперь же призываю на вас, на иноческую жизнь вашу, Божие благословение! Да будет благословение сие на вас всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь!»

После литургии Владыка с большим собором священнослужителей совершил молебствие Святителю Филиппу и Преподобному Сергию. Молившимся в это время в храме приходили на мысли некоторые знаменательные совпадения, которыми сопровождалось вступление на Московскую кафедру её нового Митрополита. Православный русский народ с давних времён привык считать особенными благодатными покровителями первопрестольной столицы святую четверицу Московских Святителей: Петра, Алексия, Иону и Филиппа, нетленные мощи которых и почивают в Москве. Современные московские Архипастыри, вступая на свою кафедру, всегда прибегали и прибегают к своим предшественникам молитвою об их благодатной помощи и заступлении в трудах и подвигах святительского служения. Господу угодно было, чтобы Высокопреосвященнейший Леонтий первое своё служение в Московском Успенском соборе совершил в день празднования памяти Святителя Петра, а первое служение в соборе Троицкой Сергиевой Лавры – в день памяти Святителя Филиппа. Первый и последний из святой четверицы благодатных московских покровителей, молитвенно призываемые в церковном

праздновании этих дней, как бы благословляли нового Архипастыря московского на предстоящий ему подвиг. Да будет это утешительным

–387–

знамением, что почиет на нём, по благодати Божией и по мере сил его, дух кротости, учительства и неусыпной пастырской ревности Святителя Петра и дух сострадания, предстательства за угнетённых, смелого обличения неправды и христианского самоотвержения Святителя Филиппа.

День первого служения в Лавре Высокопреосвященнейшего Леонтия, девятое число января 1892 года, надолго останется днём памятным и для Московской Духовной Академии; в этот день она встречала Владыку, как своего нового Архипастыря и просвещённого Покровителя. Многолетняя плодотворная деятельность уважаемого иерарха на пользу святой церкви и отечества, конечно, давно уже известна была всем русским людям и в особенности питомцам и деятелям академии. Всегда близко принимая к сердцу интересы православия, деятели богословской науки уже много лет привыкли относиться с глубоким почтением к имени того Архипастыря, который с честью подвизался на многотрудном поприще церковного служения в западном крае, – там, где русскому православному разуму приходится близко соприкасаться, а иногда и сталкиваться, с многочисленными представителями разума иноверного и иноплеменного, часто высоко развитого и кичащегося своим культурным превосходством, и где потому, особенно при запутанных нескольких отношениях разнoverного и разноплеменного населения, высшему представителю церкви православной по преимуществу нужна и змеиная мудрость и голубиная простота (Мф.10:16). Взирая на многолетнее служение Высокопреосвященного Владыки а кафедре Холмско-Варшавской, православные богословы всегда утешали себя мыслью, что тяжёлое время этого служения лежит на крепких и надёжных раменах. Давно уже привыкли деятели академии чтить имя Высокопреосвященнейшего Леонтия и как просвещённого иерарха, который, присутствуя в Святейшем Синоде или исполняя его предначертания, принимал нередко

близкое сочувственное участие в судьбах православной богословской науки. Многим из членов московской академической корпорации выпало на долю и лично узнать Высокопреосвященнейшего Владыку и получить от Него благословение ещё задолго до Его вступления на московскую кафедру. Некоторые из

—388—

членов этой корпорации, воспитывавшиеся во Владимирской духовной семинарии, хранят о Нём добрую память, как о своём наставнике и ректоре; другие служили прежде под Его руководством в западном крае и очень многие, наконец, хорошо помнят, как был Высокопреосвященнейший Леонтий в Москве и Сергиевом посаде в 1882 г., на погребении приснопамятного митрополита Макария, и затем удостоил тогда своим посещением и московскую академию. Теперь Господу угодно было, чтобы это отдалённое знакомство московской академии с уважаемым Архипастырем заменилось для неё близким и непосредственным с Ним общением.

После литургии и молебствия в Троицком соборе, все профессора и служащие академии собрались в зале митрополичьих покоев для представления своему новому Архипастырю, ожидая пока он преподаст своё благословение собравшимся в храме и вне его толпам народа. По вступлении Владыки в зал, все члены академической корпорации были представлены Ему о. ректором, причём каждого из них Его Высокопреосвященство благословлял и приветствовал братским лобзанием, ко многим обращаясь и с ласковым словом. По окончании представления, Владыка пригласил всех профессоров и служащих академии в гостиную, где, за чаем, более получаса вёл с ними оживлённую и приветливую беседу. Соединённая с большим достоинством простота и приветливость Владыки производила на всех самое лучшее впечатление. Он обращался к академии не с какою-либо искусственной, заранее обдуманною речью, а живо и сердечно беседовал с нею о разных вопросах, имеющих для неё самый близкий и насущный интерес. Непринуждённо лилась Его беседа, оживляющим и ободряющим образом действуя на всех

присутствующих. С искренним удовольствием деятели академии имели при этом возможность убедиться, что просвещённый Архипастырь и вдали от московской академии не был для неё совсем чужим. И на отдалённой окраине нашего отечества, и обременённый великими трудами своего высокого церковного служения, Он находил, очевидно, и время, и интерес близко познакомиться с очень многими учёными работами

—389—

московских академических профессоров и хорошо знал обо всех более или менее крупных явлениях академической жизни, высказывая свои мудрые суждения и по научным и по практическим вопросам. Указал Владыка академическим богословам на некоторые научные задачи, выставляемые на очередь современными потребностями духовной школы, призывая к их разрешению, как например, на настоятельную нужду в новом учебном руководстве по предмету догматического богословия, более приспособленном к современным требованиям и более соответствующем тому уровню развития, на каком стоит теперь богословская наука. Почтил Владыка добрым словом дорогую для академии память почившего В.Д. Кудрявцева и других её прежних почтенных деятелей, которые и лично были Ему известны, высказал благие пожелания научных успехов и её наличным деятелям, в частности в их новом предприятии академического журнала. С большим участием расспрашивал новый покровитель академии об её нуждах и желаниях, заключив свою беседу решительным, отрадным для академии заявлением, что во всех её серьёзных добрых начинаниях Он всегда готов оказать со своей стороны самую деятельную поддержку и своё полное высокое покровительство.

В пятницу, 10 января, Его Высокопреосвященство почтил академию своим посещением. В исходе 9 часа утра Владыка подъехал к крыльцу академии и встреченный инспектором, архимандритом Петром при пении студенческим хором тропаря Покрову Пресв. Богородицы, проследовал в академическую церковь. Здесь Его встретил в лучших праздничных облачениях собор академического духовенства во главе с ректором,

архимандритом Антонием, который приветствовал Владыку следующей краткою речью: «Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивейший Архипастырь и Отец! Духовные школы наши пользуются тем великим преимуществом пред всеми прочими, что их высшие руководители-архипастыри относятся к ним не внешне-формальным образом, но с отеческим попечением, – относятся не как к подведомственному только учреждению, но как

–390–

к любимому детищу. И это потому, что русские архипастыри и сами проходили полный курс духовной школы и значительную часть своей дальнейшей жизни посвятили ей же в качестве наставников и воспитателей. То, что приложимо ко всем нашим архипастырям, с сугубою силою сказывалось в твоей деятельности, Высокопреосвященнейший Владыко! Не только из печати, но и из устного предания духовенства семи епархий всем нам известно, что Твоё отношение к духовной школе было не просто отеческою попечительностью, но и материнскою нежною любовью. Уверенная в том, что Ты и впредь не изменишь своей любви, академия встречает Тебя с сыновнею радостью и с искреннею молитвой и сердечною заботой о том, чтобы только сама она была всегда достойна такого к ней отношения со стороны своего нового Архипастыря, каким пользовались духовные школы, управляемые Тобою раньше».

Приложившись ко кресту, Владыка, облачённый в мантию, вошёл в св. алтарь при пении тропаря: «Благославен еси Христе Боже наш» и, выслушав обычное краткое молитвословие с провозглашением Ему многолетия, приказал диакону присоединить к произнесённому ещё второе многолетие учащим и учащимся. Обратившись затем к собравшимся толпою студентам, Архипастырь призвал на академию Божие благословение и, сняв мантию, проследовал в актовый академический зал. Здесь, тесно окружённый со всех сторон студентами, Владыка, опершись на посох, повёл свою простую и сердечную к ним беседу; Он говорил приблизительно так: «Я очень рад, господа, повидаться и побеседовать с вами. От души поздравляю вас с Новым Годом. Обычно тут желают и нового

здоровья; и я вам желаю здоровья крепкого, хорошего. Без здоровья плохо: нужно нам оно, но главное – это здоровье нравственное; его и берегите больше всего. Оно вам нужно и для самих себя и для духовного воздействия на других. Берегите хорошую нравственную настроенность, доброе нравственное чувство. Был я инспектором в Киевской академии и помню хорошо нравственный склад всех тогдашних студентов. Дальнейшая жизнь их мне тоже известна. И что же? Кто тогда был хорошим нравственным юношей, тот и впо-

–391–

следствии стал прекрасным человеком. Да дарует же вам Господь духовных сил для доброй осмысленной жизни и деятельности, а самое направление этой деятельности вам указано промыслом Божиим достаточно ясно. Правда, некоторые теперь смотрят на наши академии не так, как следует; смотрят на них, просто как на высшие общеобразовательные учебные заведения. Это – взгляд совершенно ложный. Назначение академии гораздо выше университетского: тут готовимся мы служить великому делу Христову, Его святой церкви. Кто не имеет в себе призвания к этому духовному служению, тот лучше и не ходи сюда, бесполезно и недобросовестно занимать не принадлежащее ему место. Для высшего образования вообще есть у нас университеты, а не академии. А кто поступил сюда, тот должен всецело отдаться мысли о служении церкви Христовой и посвятить ему все свои силы. Церковь Христова имеет серьёзную нужду в людях науки, – в деятельном влиянии их слова, а потому теперь, во время своего обучения в академии приучайтесь лучше и больше писать. Борцы и защитники на этом поприще у нас очень нужны. Ведь, сказать правду у нас нет своей русской богословской науки. Мы больше повторяем немцев, а это напрасно. Нужно работать самостоятельно, руководствуясь православными идеями. Пособием к их выяснению служит не только богословие, но и церковная история и в частности русская, почти совсем ещё не разработанная в нашей литературе. Трудитесь на этом поприще; в этой области особенно нужна самостоятельность учёных

приёмов и, наконец, самого изложения, которое, к сожалению, тоже отражает на себе в наших книгах влияние речи немецкой. Чистота и ясность речи ещё более необходимы при осуществлении другой важнейшей задачи духовной школы – в церковном проповедничестве. Прошу вас, занимайтесь проповедью усердно и постоянно. Проповедничество – это великая нужда современной церковной жизни, а между тем, нужно сознаться, что говорить настоящих проповедей у нас не умеют. Пишут проповеди точно в книжках учёных: сухо, отвлечённо, недоступно. Надо говорить жизненное, ближе к народному пониманию, а учёности тут не нужно.

–392–

Особенно нужно знание людей и жизни, больше сердечности и духовной настроенности. Эти качества приобретаются усилиями воли и упражнением. Не пренебрегайте же упражнениями в этом святом деле, говорите поучения народу и здесь и дома во время каникул, а для познания жизни и людей старайтесь читать побольше книг. Не будьте односторонними специалистами, сухими схоластами; но знакомьтесь с жизнью, с литературой, со всем ибо *„любящим Бога, вся поспешествует во благое“* (Рим.8:28). Без знания жизни и людей нельзя и действовать между ними успешно; напротив, при этом знании и при добром направлении ума и сердца для вашей деятельности открыто широкое поле.

Знаю, что теперь наши студенты иногда смущаются тем, что, по окончании курса, им нет мест и некуда деваться. Это господа, сущая неправда! Через год – много, много через два – все получают назначения по духовно-учебному ведомству, или по епархиальной службе. Особенно, кто желает во священники, сейчас получает искомое. Все нуждаются, все ищут образованных пастырей; но вы-то, современное духовное юношество, не очень соглашаетесь идти во священники. А отчего? Странное предубеждение! Жизнь пастыря – жизнь наиболее содержательная и осмысленная. Только идите-то по призванию и всё пойдёт прекрасно. Что же сказать теперь вам ещё в заключение? Ведите себя хорошенько в академии. Может быть, вам даже странно слышать, что я говорю вам – взрослым

как будто каким ученикам, о поведении. Не смущайтесь этим. Пока живём, мы всю жизнь ученики, все учимся. А вы, пока в академии, в школе, тем более остаётесь учениками. Хотя бы студенту было и сорок лет, он всё-таки должен подчиняться всем правилам своей школы. Живите же мирно и дружно и благословение Господне на вас пребудет!» Окончив беседу, Владыка отпустил студентов на лекции, благословив каждого из них поодиночке и спрашивая их фамилии и место рождения. Осматривая затем актовый зал, украшенный, между прочим, многими портретами Московских митрополитов и всех бывших ректоров академии, Владыка беседовал некоторое время с о. ректором и членами инспекции и вспоминал свои давние встречи с

—393—

почившими святителями: Филаретом Московским, Филаретом Киевским, Филаретом Черниговским, Кириллом Подольским, Евсеем Могилевским, Михаилом Курским и прот. А.В. Горским. Из актового зала Его Высокопреосвященство направился к аудиториям и посетил ту из них, где доцент по кафедре Священного Писания Нового Завета, М.Д. Муретов, читал в то время студентам третьего курса лекцию, имевшую своим предметом истолкование первой главы Евангелия от Иоанна. Приветливо расспросив профессора о продолжительности его службы при академии, о предмете настоящей лекции и его литературе и о ходе студенческих занятий по Священному Писанию, Владыка заявил ему, что не считает нужным слушать теперь его чтение, так как достаточно знаком с содержанием и характером его преподавания по разным его печатным трудам. Преподав всем своё благословение, Архипастырь выбыл из академии и, в сопровождении о. ректора, архимандрита Антония, посетил Лаврский дом призрения и затем Вифанскую духовную семинарию, где также отечески беседовал с воспитанниками в актовом зале, а с наставниками — в квартире ректора семинарии. Беседа шла главным образом о пастырском призвании и о дружном служении учебно-воспитательному делу, причём Владыка, между прочим, внушал наставникам

семинарии не покидать тех научных исследований, к которым ещё в студенческие годы расположила их и направила академия, и принимать посильное участие своими трудами в академическом журнале.

Двенадцатого января, или в ближайшее к этому дню воскресенье, ежегодно Троицкая Сергиева Лавра благодарственно воспоминает своё избавление от осады поляков в 1610 году, вследствие чего в этот день после литургии совершается благодарственное Господу Богу молебствие и крестный ход по монастырским стенам. Высокопреосвященный Леонтий совершал в этот день в Троицком соборе Божественную литургию, в конце которой ещё раз обратился к своей Сергиево-посадской пастве со словом назидания. *«Кто Бог велий, яко Бог наш, – говорил он, – Ты еси Бог, творяй чудеса»*. «Вы, ве-

–394–

роятно, удивляетесь, братие, слыша в нынешний день сии слова из моих уст. Какое тут совершилось чудо? В чём особенно проявилась здесь великая чудотворящая сила Господня? Да, братие, ныне сие святое место воспоминает дивное чудо – избавление от врагов нашего отечества, поляков и литовцев-католиков. Смутная, тяжёлая была та година для нашего отечества. Иновороисповедный враг подступил к самой св. обители, вполне надеясь взять её и тем разрушить самый сильный и средоточный оплот всей северной России. Долго длилась осада, целых почти шестнадцать месяцев. У святой обители мало было военных сил и средств, но зато было много надежды на помощь Божию, на молитвенное заступничество преподобных Сергия и Никона. И вот, чудом для всех, когда в осаждённой обители появилась сильная смертность, когда помощи неоткуда было и ждать, вдруг неприятель оставил осаждённую лавру и обратился в бегство. Возликовала обитель, возликовала с нею и вся святая Русь. Это чудо было окончательною победою над неприятелем. Думаю, что в то время приведённые мною слова Св. Писания у многих были на устах; все восхваляли Господа и восклицали: *кто Бог велий, яко Бог наш; Ты еси Бог творяй чудеса!* (Пс.76:14–15). Это

было в 1608–1610 годах. Сие-то чудо благодати Божией и воспоминается ныне в церковном торжестве, в обхождении крестным ходом по стенам обители. Великое это братие, событие! Сим чудом Господь не только спас наше отечество от иноземного государственного порабощения, но и избавил его от подчинения католичеству. Кто знает: если бы совершилось это порабощение, были ли бы мы даже теперь и православными? Известно, что стремления католиков подчинить себе православную Русь всегда были сильны, настойчивы и неослабны. Я сам по своему личному опыту знаю об этом. В западном крае, где я служил, власть католиков очень сильна и идёт там постоянная борьба православия и католичества, которая, Бог знает, когда только окончится. Правда, были там два присоединения униатов: одно ещё при митрополите Иосифе Семашко, а другое уже в 1875 году, при моём участии в этом деле, однако католичество сильно и теперь. Да, борьба

–395–

с этим врагом трудна и медленна, а потому благодарение Господу и Его преподобным zde-почивающим Угодникам, что наша Русь избавилась нынешний день от католического порабощения!

Благодарение Господу за сохранение православия! Православие – это оплот нашего спасения; его нужно нам хранить, как самое драгоценнейшее сокровище. Блюдите, братие, свято и нерушимо все православные догматы. Всё другое в религии: обряды, обычаи, словом – внешность, всё это можно изменять с общего согласия церкви, одно оставлять, другое вводить, но не так нужно относиться к догматам. Догматы неизменны; ими то и сильно наше православие. Посему догматы о Боге и о жизни по Богу надо нам хранить особенно свято. Какие бы лжеучители ни являлись и каким бы новым догматам ни учили, – не слушайте их, а свято держитесь того, чего вы научены св. Церковью. Теперь таких лжеучителей явилось очень много. В одном расколе сколько основателей толков и сект, сколько вожаков! Да есть они и не в одном расколе. Они появились теперь и в образованном учёном обществе. И тут идёт проповедь о том, о чём не учит наша св.

Церковь. Будем, возлюбленные, слушаться только её святого гласа! Будем внимать наставлениям лишь её законных учителей, архиереев и иереев, на них благодать Божия, а всех же прочих будем отметаться! Возблагодарив Бога за сохранение православия, потщимся сами блюсти его свято и нерушимо! Аминь».

Вечером 12 числа назначен был отъезд Его Высокопреосвященства из Сергиевского посада в Москву. Прежде отъезда в Москву Владыка изъявил желание снова видеть у себя академическую корпорацию, а потому в 5 часов пополудни все профессора и служащие, с о. ректором во главе, опять собрались в гостеприимных покоях своего уважаемого Архипастыря и, за чашкою чая, ещё раз удостоились Его благосклонной беседы. С прежнею приветливостью Владыка делился с собравшимися своими наблюдениями и впечатлениями, вынесенными из долговременного знакомства с западным краем, имеющим во многих отношениях особенный интерес для всякого русского человека вообще и в частности для пра-

—396—

вославного богослова, а также теми новыми впечатлениями и наблюдениями, какие только что выпало на долю испытать и сделать Его Высокопреосвященству при первом знакомстве со своею новою паствою в первопрестольной Москве. По поводу произведённого им осмотра помещений московской академии, Владыка завёл, между прочим, речь о домово́й академической церкви. Развив с подробностью мысль о высоком воспитательном значении, какое всегда имела и имеет для духовно-учебного заведения своя домовая церковь, Архипастырь заметил, что церковь академическая очень нуждалась бы в расширении и улучшении. Эта безусловно верная мысль вполне разделялась и разделяется всеми членами академической корпорации. Домовая церковь московской академии, устроенная благодаря энергическим стараниям покойного незабвенного о. ректора, прот. А.В. Горского, главным образом на средства бывшего почётного блюстителя академии А.В. Толоконникова, составляла и

составляет великое благодеяние для академии и в ней, во все дни постов и праздников, неизменно собираются на молитву не только студенты, но и все профессора и служащие с их семьями и многие из посторонних обитателей посада, привлекаемые туда и благовременностью и благолепием академического богослужения. Но ограниченность средств, какими можно было располагать при устройстве академической церкви, не дала возможности надлежащим образом приспособить её к потребностям служащих и молящихся. Устроенная в прежнем зале, она слишком тесна и низка, так что при большом стечении народа во время богослужения воздух и температура в ней становятся весьма тяжёлыми. Как ни старались впоследствии, при ректорах академии арх. Михаиле и прот. С.К. Смирнове, помочь этой беде пристройкой особого притвора к задней части храма и купола над его серединою, но эти меры улучшили положение дела немного. Чтобы дать академической церкви полное благоустройство, требуются существенные перестройки, а потому и немалое количество потребных на это материальных средств. Его Высокопреосвященство, обратив своё внимание на эту потребность, выразил надежду, что при помощи Божией, ему удастся достигнуть её удовлетворения. При прощании

—397—

с Владыкою многие из профессоров академии принесли Его Высокопреосвященству в дар свои печатные труды, которые удостоились с его стороны самого благосклонного приёма.

В восьмом часу вечера Высокопреосвященнейший Леонтий, сопровождаемый на станцию начальствующими лицами академии, лавры, семинарии и города и напутствуемый искренними благожеланиями, при торжественном колокольном звоне лавры и всех посадских церквей выехал обратно в Москву.

В. Соколов

Соколов В.А. Из академической жизни. //
Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С. 398–402 (2-я
пагин)

–398–

В субботу, 11 января, исполнился сороковой день со времени кончины профессора академии В.Д. Кудрявцева-Платонова. В академической церкви в этот день в 9½ ч. утра совершена была заупокойная литургия о. ректором с собором академического духовенства в присутствии всей корпорации, студентов и родственников покойного. На причастном, после приобщения, о. ректор произнёс краткое слово. В этом слове, не принимая на себя задачи восстановить снова в памяти присутствовавших высокий умственный и нравственный образ покойного, так искренно и так полно обрисованный в многочисленных речах при погребении, проповедник счёл лишь нужным напомнить слушателям, что при выражении чувств скорби по поводу тяжёлой утраты и чувств глубокого уважения к личности покойного, между прочим, не раз высказывалось желание и даже обещание в том смысле, что не словами только, а делами мы постараемся почтить дорогую память своего наставника, – постараемся жизнью своей доказать, что святые заветы христианской мудрости и любви, возмещавшиеся нам и словом, и жизнью философа-христианина, найдут и в нас себе посильных провозвестников. Вот это-то обещание проповедник и находил благовременным напомнить теперь, когда минуло уже сорок дней со времени кончины покойного, указывая при этом на общую человеческую слабость, благодаря которой многие обещания, даваемые под впечатлением каких-либо сильных событий, по мере ослабления временем этих впечатлений, отходят обыкновенно на задний план, а часто и совсем забываются.

На панихиду после литургии с академическим духовенством вышел о. архимандрит Борис, бывший несколько лет тому

–399–

назад инспектором Московской академии и сослуживцем покойного Виктора Дмитриевича, а в настоящее время заехавший в посад на пути своём из Киева в С.-Петербург по вызову высшего духовного начальства.

Кончина незабвенного Виктора Дмитриевича поставила на очередь трудный вопрос о возможной замене его кем-либо в разных областях академической жизни, где он был всегда авторитетным и уважаемым деятелем.

Наиболее трудным представлялось разрешение вопроса о том, кого поставить преемником Виктора Дмитриевича по кафедре метафизики. Этот предмет такого рода, что для его научной обработки и успешного преподавания недостаточно только философского образования и склада мыслей, как бы ни были они широки и серьёзны; но необходимо ещё особая душевная настроенность, далеко не часто бывающая принадлежностью философских мыслителей. Вот почему задача замещения кафедры метафизики представляется гораздо более трудной, чем если бы дело шло о кафедрах истории философии или психологии. Вот почему духовным академиям приходится в этом случае испытывать иногда и некоторые затруднения, когда например, глубоко серьёзный и талантливый профессор считает лучшим при первой возможности проститься с метафизикой и перейти на другую философскую кафедру или когда эта кафедра метафизики остаётся, по несколько лет даже и совсем не занятой, прочным и постоянным преподавателем. Когда вопрос о преемнике Виктора Дмитриевича поставлен был на очередь, совет московской академии единодушно склонился к мысли, что было бы наиболее желательным и полезным для академии, если бы доцент А.И. Введенский нашёл для себя возможным перейти с занимаемой им кафедры истории философии на кафедру метафизики и логики. В этом смысле совет просил о. ректора войти в письменные сношения с г. Введенским, находящимся в настоящее время в заграничной командировке в Берлине, что и было сделано без промедления. Около половины января от г. Введенского получен благоприятный желанием совета ответ, а потому этот вопрос почти уже можно считать благополучно решённым.

Кроме научного служения, покойный Виктор Дмитриевич
—400—

принимал близкое участие в делах академии в качестве члена академического правления и председателя братства Преподобного Сергия, для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской Духовной Академии, а потому его кончина заставляла позаботиться об избрании и в этих сферах деятельности достойных ему преемников.

По действующему академическому уставу (§ 93), члены правления должны быть избираемы советом из числа ординарных профессоров. Руководствуясь этим правилом и соображениями о наибольшей пользе академии, совет, в декабрьском своём заседании, избрал на должность члена правления ординарного профессора по кафедре общей церковной истории, доктора богословия А.П. Лебедева, который в настоящее время, по утверждению советского избрания Его Высокопреосвященством и вступил уже в отправление своих новых обязанностей.

Для замещения вакантной должности председателя братства Препод. Сергия, совет братства, руководствуясь уставом, назначил на 22 число декабря экстренное общее собрание, о чём члены братства были заблаговременно уведомлены разосланными им печатными приглашениями.

В назначенный день, в 6½ ч. вечера, в академической церкви о. инспектором, архим. Петром, совершена была соборная панихида по усопшем председателе братства, после чего все собравшиеся братчики приглашены были в квартиру о. ректора, где и состоялось экстренное общее собрание братства. Открывая собрание, о. ректор сказал несколько слов, свидетельствуя в них о том отрадном впечатлении, какое в продолжение минувшего года постоянно выносил он из близкого соприкосновения с делами братства. Как почётный, по уставу, член братства, о. ректор имел возможность достаточно присмотреться к ходу его дел и с искренней радостью вполне убедился в том, что деятели братства относятся к исполнению своих обязанностей не внешне-формальным образом, а с сердечным сочувствием, — не смотря на них, как на тяжёлую

для себя повинность, но влагают и душу в дело своё, придавая тем своему обществу истинный характер братства.

При последовавшем за тем избрании

—401—

председателя единодушный голос всего собрания указал на профессора Дмитрия Фёдоровича Голубинского, как на наиболее достойного и желательного для всех руководителя делами братства. Уважаемый глубоко всеми Дмитрий Фёдорович с самого открытия братства принимал всегда и принимает самое близкое и горячее участие в его делах и интересах. В первые два года существования братства, он был его казначеем, а с 1882 года и до последнего времени — членом его совета. Глубокая преданность Дмитрия Фёдоровича интересам братства и самоотверженная деятельность его в этом отношении давно уже обращала на себя общее внимание и признавалась всеми членами братства, свидетельством чего служит, между прочим, то обстоятельство, что ещё в 1889 г. Дм. Фёд. на общем собрании избран был почётным членом «во уважение к постоянному и плодотворному участию его в делах братства со времени основания сего последнего». Люди, знающие лично новоизбранного председателя и знакомые с его прежней деятельностью, вполне уверены, что святое дело братской благотворительности имеет отныне в его лице достойнейшего и надёжного руководителя.

Нужно заметить, что наступивший 1892 год, в истории братства имеет особенное значение; с этого года открывает в Москве свои действия особая комиссия, учреждение которой знаменует собой значительное расширение круга деятельности братства. Два года тому назад, в день академического праздника 1 октября 1889 г., на состоявшемся в Москве товарищеском собрании бывших питомцев академии, по поводу совершившегося её семидесятилетия, было предложено предпринять, что-нибудь в пособие тем из бывших воспитанников академии, которые по каким-либо несчастным обстоятельствам попадают в беспомощные и безвыходные положения, лишаются служебных занятий и необходимых средств к жизни, не имеют определённого приюта, подвергаются

неизлечимым болезням и т. п., а также, если можно, в особенных случаях, и семьям умерших бывших воспитанников академии, остающимся в крайней нужде. Само собой разумеется, что эта добрая мысль встречена

—402—

была всеобщим сочувствием, а для её практического осуществления признано было наиболее удобным примкнуть к существующей уже организации братства Препод. Сергия. По уставу братства, его благотворительная деятельность может распространяться не только на учащихся в академии студентов, что составляет его главную задачу, но и на бывших её воспитанников, уже вышедших из стен академии. В последние годы, общие собрания братства находили даже возможным сделать кое-что в этом отношении, ассигнуя ежегодно небольшую сумму на помощь бывшим воспитанникам академии, хотя такая помощь предписывается братству уставом лишь «при значительном расширении его средств». После многих письменных и личных сношений между московскими братчиками и находящимся при академии советом братства, после обсуждения поставленного вопроса на нескольких собраниях в Москве и в посаде, состоялось решение образовать в Москве на известных условиях, в зависимости от совета братства, особую комиссию, которая поставляла бы своей специальной задачей организацию помощи бывшим питомцам академии. На общем собрании братства, 2 мая 1891 г., в состав этой комиссии избраны были: член совета братства, ректор московской духовной семинарии, протоиерей Н.В. Благоразумов и члены братства: протоиереи А.М. Иванцов-Платонов, Г.П. Смирнов-Платонов и А.О. Некрасов, священник В.А. Быстрицкий и инспектор моск. дух. семинарии А.П. Цветков. Организованная, таким образом, комиссия уже по раз собиралась для обсуждения порядка и направления своей деятельности, выработала себе программу и с наступившего января 1892 года постановила открыть свои действия. Да благословит Господь полным успехом её доброе дело, чтобы каждый питомец московской академии всегда мог носить в душе отрадную уверенность, что его родная академия была и остаётся для него «alma mater» не

в то только время, пока воспитывает его в своих стенах; но и во всё продолжение его жизни, – что где бы и когда бы ни постигла его беда, родная академия прежде всех протянет ему свою твёрдую руку помощи.

В. Соколов

**Введенский А.И. Западная действительность и
русские идеалы: (Письма из-за границы) //**
**Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С. 403–414 (2-я
пагин.) (Начало)**

—403—

Письмо первое

Немецкий тип. — Его связь с условиями страны. — «Культура». — Берлинский Университет. — Общее впечатление от Берлина. — Сердце Европы. — «Гниёт ли Запад». — Перестановка этого вопроса. — Относительное значение западной культуры и её коренная односторонность.

Никакое описание не в состоянии заменить непосредственного опыта. Много говорят у нас о немцах с их неутомимою деятельностью, с их аккуратностью до педантизма и опрятностью до щепетильности; но всё это лишь в очень неполной и отдалённой степени выражает тот рельефный немецкий тип, который слагается из массы живых впечатлений, — особенно если подвергаешься напору этих впечатлений впервые прямо в центре немецкой жизни, в Берлине, где конечно сильнее, чем в других местах фатерланда, выступает своеобразный склад немца. Немец виден во всём: и в его тяжеловесной, туманной, вдумчивой речи; и в его серьёзно-деловитой фигуре; и всего всегда приличном костюме, по которому часто не отличишь ремесленника, рабочего от интеллигента; и в присущем ему чувстве меры; и в сознании собственного достоинства, проникающем каждого без исключения — от сановника до последнего шутцмана (городового) и фурмана (извозчика), который с неизбежною газетою в руках и сигарою в зубах комически — важно сидит на козлах своего исполинского экипажа, по-видимому, весьма мало печалась о том, подвернётся ему седок, или нет. Словом, повсюду какая-то степенность, вера в себя, в свои силы, в своё достоин-

—404—

ство, которое уполномочивает немца на совершенное невнимание ко всему чужому, – невнимание до того поразительное, что не совсем необразованный немец может, например, иногда спросить, не есть ли Упсала главный город России (sic!)...

Известно, что народный характер стоит в постоянном соотношении с физико-географическими и климатическими условиями занимаемой им страны. Не входя в разбирательство сложного вопроса о том, почему это так, – потому ли, что внешняя природа пересоздаёт природу человека или потому, что человек, народ, уже заранее обладающий известными психофизическими свойствами, ищет соответствующих условий жизни, ограничимся простым напоминанием о вышеуказанном обобщении, которое, как нам кажется, может пролить свет на некоторые особенности немецкого характера. Немцы занимают сравнительно небольшую территорию, испытывают постоянный недостаток в естественных продуктах, и вот они напрягают все свои силы, испытывают всевозможные способы, изоцряют свой ум и свою изобретательность, чтобы искусством пополнить то, чего не даёт природа. С величайшею тщательностью они возделывают каждый клочок земли, утилизируют каждую рабочую силу, употребляют в дело каждый, по-видимому, никуда не годный предмет, всякий продукт природы, и из ничего всегда умеют как-то сделать нечто. В самом деле, немец возит свои тяжести на собаках (даже в самом Берлине); в его обеденном меню сплошь и рядом можно встретить такие приправы, такие продукты, которые у нас, в России обыкновенно отбрасывают; он в состоянии жить целой семьёй чуть не на одном аршине земли; ходить лето и зиму в одном и том же платье и это не потому, чтобы в Берлине было уже совсем тепло, – конечно, здесь климат мягче, но бывают и холода, во время которых русский непременно нарядился бы в шубу, – а просто потому, что он немец, что он привык бороться с природой, не приучил себя к излишнему теплу, покою и неге: сделается холоднее, он пойдёт быстрее и согреется. И вот он вечно бодр и энергичен! Стоит прислушаться к немецкой походке: право в ней много типичного.

Само собою понятно, что развивая свои силы в течение долгого времени, изощряя мало-помалу свою изобретательность, накапливая запасы опытов, немцы достигли в культурном отношении значительных результатов. Они уместили жизнь в строго определённые формы; урегулировали взаимные отношения до мельчайших подробностей; сделали всё возможное для ограждения прав личности и собственности, общественного спокойствия и тишины (в Берлине, например, назначен определённый час, после которого все дома обязательно должны быть заперты – 10 ч. вечера) и т. д. Конечно, не всем и не все эти формы и правила могут прийтись по вкусу: ко многим из них нужно долго привыкать, а к иным можно и совсем не привыкнуть (особенно стеснительны, например, правила найма квартиры: при помесечной плате, в случае намерения оставить квартиру, нужно заявить об этом *непременно* 15-го и *непременно* до 12 ч. дня, а при годовой – за полгода и также *непременно* ровно за полгода и до 12 ч. дня; бывали случаи, что немецкие подлежащие власти признавали недействительным заявление, сделанное *ранее 15-го*: для заявлений, – так мотивировали они своё толкование, – назначен *только* один день – ни прежде, ни после!). Но, несмотря на всё это, нельзя не сознаться, что в общем немецкая жизнь отлилась в формы при данных условиях (т. е. при сравнительной территориальной тесноте и скудости естественных продуктов), довольно удобные, приличные, сглаживающие все шероховатости, затушёвывающие все тёмные пятна, закрывающие обратную сторону медали, – словом в формы «культурные, если под эластичным словом «культура» разумеет, как обыкновенно и разумеют, совокупность идей (научных, художественных, нравственно-практических: понятия должного-недолжного, приличного-неприличного, благородного-неблагородного и т. д.), отношений (юридических, социальных и экономических, из которых вырастает вся система общественных учреждений) и навыков (обычаи и приличия, технические нормы, куда можно отнести также и все формы так

называемой материальной культуры – устройство жизни, платье и т. д.).

Из всех элементов культуры самый значительный,

—406—

без сомнения, первый, – область идей, которые находят свою систематизацию и формулировку в науке. Отношение к науке справедливо считается важнейшим показателем роста народного самосознания, конечно, если это последнее не поражено коренною двойственностью, разрывом, задерживающим приток к науке самобытных и почвенных сил, а с другой стороны, препятствующим проникновению научных идей в жизнь и воздействию на неё. О немцах этого сказать нельзя. Может быть, ни у какого другого народа наука не стоит в такой тесной, непосредственной связи с жизнью, как именно у немцев. Она питается здесь лучшими народными соками, конечно всасывая в себя и все особенности национального характера (где им остаётся место), и с другой стороны, её идеи, в такой или иной форме, так или иначе, иногда может быть в изменённом, и даже искажённом виде проникают и в жизнь. Это последнее обстоятельство имеет и свои дурные стороны (о чём речь ниже); но есть в нём и сторона хорошая – уважение к науке. У немцев, как и повсюду, много людей ещё совсем неграмотных, погружённых всецело в прозу односторонних, коммерческих, промышленных и т. п. интересов; но даже и они с каким-то мистическим уважением, даже благоговением говорят о науке: «умные люди где-то там делают что-то такое необычайно важное, чего мы, простецы, не понимаем, но что так или иначе полезно и для нас» – вот рассуждение, обычное для полуобразованного и даже совсем необразованного немца!

Конкретным воплощением немецкой науки служат немецкие университеты и, прежде всего, Берлинский университет, – грандиозное и замечательное явление! Англичане много трудились и трудятся над изобретением так называемой «логической машины». Конечно это нелепая затея, которая никогда не осуществится, так как нельзя же, в самом деле, рассматривать наш рассудок, стоящий в реальной и постоянной связи с ленивыми и свободными движениями нашей воли,

нашего, чувства, наших идеалов, как какой-то механизм. Но если взять этот термин в переносном смысле, то, как кажется, он будет весьма пригоден для обозначения Берлинского университета. Вот

—407—

поистине колоссальная «логическая машина», которая переработала и постоянно перерабатывает с неутомимостью механизма массу самого разнообразного логического материала! Многочисленные (до 70) аудитории громадного университетского здания в Берлине с раннего утра до позднего вечера (с 8 до 8 ч.) переполняются слушателями, которые с истинным увлечением неофитов, кажется, боятся проронить хотя бы одно слово из сообщаемой им мудрости. И при том в рядах слушателей, особенно при так называемых *publica*³⁰², на которые допускаются все желающие, не редкость встретить человека, убелённого сединами. Трогательно бывает видеть, как эти почтенные старцы, в ожидании профессора, ведут оживлённые дебаты о философии Шопенгауера, о теории Дарвина, а иногда и о других, более сухих и далёких от жизни предметах. Такое явление, кажется можно наблюдать только в Германии. Вследствие такого отношения к науке и университету, не только Herr Professor, Herr Doctor, но даже просто Herr Student является в Германии весьма почтенным именем, которое обеспечивает его обладателю значительную долю внимания.

Как известно, уважение к немецким университетам с немцами разделяют и интеллигентные представители других стран. Просматривая хронику Берлинского университета за последние годы, мы находим в ней весьма интересные числовые данные. Мы узнаем отсюда, что в числе его слушателей есть представители не только всех европейских государств, но всех стран света – до Ав-

—408—

стралии включительно. Так в состав слушателей летнего семестра 1889 г., общее число которых простиралось до 4.716 чел., входило 420 чел. иностранцев: 276 европейцев (в том числе 105 чел. русских), 110 американцев, 31 азиат и 3

австралийца. В числе 5.687 слушателей зимнего семестра 1889 уч. года значится 353 европ. (из них 112 русских), 177 американцев, 22 азиата, 2 африканца и 3 австралийца. И при том присутствие африканцев и австралийцев, не говоря уже об азиатах и американцах, в общем числе слушателей Берлинского университета не есть исключительное явление указанных семестров: то же самое с периодическою правильностью повторяется и в другие учебные годы, так что Берлинский университет является универсальным не только по числу разрабатываемых и преподаваемых в нём наук, исчерпывающих весь объём, всю сферу человеческого знания, но и по составу своих слушателей, стекающихся в подлинном и собственном смысле со всех концов вселенной. И замечательно, что вся эта многотысячная, разноплеменная, разновозрастная и разнохарактерная толпа покорно, пунктуально-точно и до мельчайших подробностей выполняет предписания университетских статуты: каждый занимает, как школьник, указанное ему профессором, занумерованное место; никто не позволяет себе ни шумных порицаний, ни шумных одобрений; пропускаются лекции очень редко – лишь в исключительных случаях. Это последнее обстоятельство отчасти, может быть, объясняется и тем, что в Германии за лекции платят и иногда довольно много (обыкновенная плата 5 марок в семестр за один недельный час) и никто, конечно, не хочет платить даром. Но это объяснение не исключает и другого, более глубокого и более благородного мотива: немцы хотят учиться и верят в своих учителей, хотя иногда нельзя не спросить, на чём, в конце концов, держится эта вера, – в Берлине, как и повсюду, между даровитыми и знающими профессорами есть и посредственности, которых, однако же, слушают почти так же усердно. Всё это указывает, до чего прочно держится у немцев раз выработанная форма, порядок жизни. И конечно, эта привычка к порядку, к дисциплине, имеет и свои хорошие

—409—

стороны, – сообщает человеку особенную выправку, вносит в его частную жизнь подобный же порядок и стройность. Со стороны же так сказать объективной, в применении к самому

университету, указанное отношение к профессорским чтениям показывает, насколько высоко стоит университет и его представители в сознании массы.

Если мы примем теперь во внимание, что и к другим сторонам жизни, к другим культурным задачам немец относится с подобным же вниманием, с подобною же серьёзностью, с подобным же рвением; то легко поймём, почему немецкая жизнь отлилась в такие выработанные формы и почему немцы имеют такое высокое представление о своём фатерланде, как «передовой культурной нации». И можно себе вообразить, какое, так сказать, озадачивающее впечатление производит вся эта «культура» на свежего человека, когда после длинного, утомительного пути он попадает прямо в центр Берлина, где его со всех сторон теснят и давят колоссальные серые громады домов; где разлито целое море электрического света; где на него смотрят исполинские зеркальные окна с разнообразнейшими и баснословно дешёвыми предметами необходимости и роскоши; где по гладким и чистым, как пол, улицам неслышно скользят экипажи; где все так опрятны, приличны и, по-видимому, довольны; где так много разных «кунсткамер» с их редким и ценным содержанием; где чуть не на каждом шагу встречаются книжные магазины, самым обликом своим красноречиво заявляющие, насколько велика у немцев жажда чтения; где, наконец, этот подлинно универсальный университет! И естественно, что, под напором всех этих впечатлений, не у одного русского путешественника мог возникнуть вопрос: не есть ли всё это, всё, что теперь предстало его взору, весь строй жизни, – не есть ли он воплощение идеального строя? Не есть ли западная культура начало осуществления идеалов человеческого общежития? Вопрос, повторяем, естественный, но... известно, что не всё то золото, что блестит: встречают и нацию, как и отдельного человека, конечно, по одежде, но провожают – по уму, по характеру, по духовному складу, и ещё вопрос, находится ли

—410—

этот последний в точном соответствии с первой. Во всяком случае, обаяние первого впечатления должно значительно

ослабеть, если к нему отнестись спокойнее и объективно оценить все pro и contra...

Благодушный немец, за кружкой доброго пива, самодовольно повторяет слова какого-то своего поэта: ja Herz Europens sollst du, o Deutschland, sein! Немец сошлётся при этом на блеск своей культуры, свет которой будто бы распространяется во все концы, всё согревает и всё оживляет. Но если присмотреться к этой культуре поближе, то, даже и не обладая особенною проницательностью, легко заметить, «что она далеко не осчастливила людей, что из под её позолоченного покрывала сплошь и рядом пробиваются обычные бичи человечества – нищета, грязь и порок: центр Берлина чист и опрятен; его немногие нищие отменно благородны³⁰³; но зато на его окраинах кишит пролетариат. Рабочий вопрос волнует прессу и общество и порой принимает порывистую, беспокойную форму. Немецкая «культурно-научная» пресса не возвысилась до объективности – подтягивает, подтасовывает, искажает, глумится, особенно когда речь заходит о политических врагах, в ряду которых на первом месте теперь, как известно, стоят у них русские (возмутительны и глубоко оскорбительны для русского сердца, например, её злорадные подчёркивания русского *Nothstand'a!*). Религиозная жизнь отступила на последний план, – да притом она и действительно у немцев слишком бледна, бессодержательна, формальна... И вот лучшие люди запада, изверившись в положительных началах жизни, проповедуют философию отчаяния!

Именно эта бедственная картина умственного и нравственного нестроения, просвечивающая там и сям чрез благовидную культурную оболочку протестантского запада, дала основание нашим первым славянофилам сказать,

–411–

что, несмотря на всю свою блестящую внешность, «Запад гниёт». Это было, конечно, жёсткое и грубое слово, неосторожно сказанное в жару борьбы и спора из-за русской самобытности: специфических признаков гниения не заметно и, может быть, никто столько не сделал для предотвращения столь возможного при данных условиях разложения основ жизни, как именно

немцы, у которых, несмотря на все неблагоприятные условия, – несмотря на расшатанность религиозного начала, несмотря на растлевающее влияние разнообразных односторонних доктрин, несмотря на стеснённые экономическая условия быта, – несмотря на всё это жизнь общественная и частная всё-таки на чём-то держится. И вот почему один из самых выдающихся представителей позднейшей фазы в развитии славянофильства, автор замечательного, но, к сожалению, до самого последнего времени мало замеченного и оценённого труда «Россия и Европа», Н.Я. Данилевский, переставил вышеуказанный вопрос, поставил его в более скромной и отвечающей существу дела форме, и именно в такой: в каком периоде своего развития находятся европейские общества, – продолжают ли они идти вперёд и в гору, достигли ли уже высшей точки, или уже склоняются к западу своей жизни? Рядом остроумных исторических и естественнонаучных аналогий он приходит к заключению, что, хотя и нельзя сказать, как говорили славянофилы прежнего времени, будто Запад гниёт, однако можно с положительностью утверждать, что европейская жизнь уже склоняется к западу, что самое обилие результатов европейской цивилизации в нашем столетии есть признак того, что та творческая сила, которая их производит, уже начала упадать, начала спускаться по пути своего течения; что «то солнце, которое возвращало плоды европейской цивилизации и культуры, уже прошло меридиан и склоняется к западу»...

Мы не находим удобным вступать, вместе с почтенным автором «России и Европы», в сомнительную область гаданий о том, много или мало остаётся ещё жить культурному Западу, тем более что *comparaison n'est pas raison*. Да для нас это и не нужно и даже не особенно важно, так как для того, чтобы знать, как относиться

–412–

к западу, не необходимо справляться, много ли ещё ему остаётся существовать. Отсылая, поэтому любознательного читателя для ознакомления с оригинальными суждениями Н.Я. Данилевского его упомянутой книге, попытаемся со своей стороны ещё раз переставить занимающий нас вопрос.

Чтобы трезво относиться к обаянию западной культурной жизни необходимо, нам кажется, уяснить себе, может ли западная действительность, отлившаяся в формы устойчивые, определённые, которых судя по всем историческим аналогиям, она уже не переменит, – может ли она быть признана идеальным строем жизни? Достаточно ли широк, всеобъемлющ, универсален заложенный в основу её принцип? Необходимо ли, как то думали и думают некоторые, усвоить именно западный образ мыслей, проникнуться европейскими чувствами, преобразоваться по образу и подобию *европейца*, чтобы стать человеком? В частности, относительно нас, русских – соответствует ли тип европейца идеалу человека, как этот идеал отобразился и выяснился в нашем народном сознании? Удовлетворяет ли западная действительность тем чаяниям, идеальным стремлениям и заветным мечтам, которыми живёт и дышит человек русский? Словом, *наши русские идеалы и западная действительность в одном ли лежат направлении?*

Конечно, было бы в высшей степени несправедливо осуждать всё западное, всю европейскую культуру разом. Может быть, запад и действительно «гниёт», может быть даже он представляет уже сплошное кладбище, но это, выражаясь словами одного из героев последнего романа покойного Ф.М. Достоевского, – «дорогое кладбище, дорогие покойники, над которыми каждый камень гласит о горячей минувшей жизни, о страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу, в свою науку». С титаническим размахом силы, с прометеевскою гордою верою в себя, лучшие, наиболее богато одарённые от природы люди запада упорно стремились зажечь на земле небесный огонь *полной истины, полного довольства, полного счастья*. Они исходили с этою мечтою много путей; извели много способов в поисках за

–413–

этим благом. Порой блуждающие огоньки обманчивых призраков заводили их далеко с прямого пути в непроглядную тьму; но порой неведомое искомое открывалось их настойчиво ищущему духу, хотя бы лишь в форме смутного чаяния. Во всём этом есть много поучительного и не только в отрицательном

смысле, – не потому только, что благодаря их опытам нам известны стали ложные пути, на которые уже не следует больше вступать, – но и в положительном: они вынесли к свету знания много сокровищ, таящихся в нашей природе, которую они так настойчиво пытались изведать и исчерпать; дали много технических средств для улучшения горькой земной участи человека, для борьбы её с физическим злом; обогатили сокровищницу общечеловеческой науки и искусства многими ценными созданиями. Не видеть в этом никакой заслуги, закрывать глаза на всё это было бы не только несправедливо, но просто нерасчётливо, неэкономично: так как тогда пришлось бы, с непроизводительной затратой труда, времени и сил, снова доискиваться того, что уже давно найдено.

Всё это так. Но при всём том, в этих прометеевских замыслах всё же есть одна роковая ошибка, которая состоит именно в том, что они – замыслы прометеевские, гордые, самонадеянные; что те люди, которые живут и жили, которые стремились и стремятся к их осуществлению, забыли или были недостаточно внимательны к тому, что их искомое вовсе не есть неизвестное; что оно не только известно, но даже реально; что искомый ими небесный огонь вразумляющей истины и исцеляющего от всех земных недугов блага уже давно затеплен на нём Рукою более сильною, чем человеческая, и горит светло и ярко, распространяя около себя действительную теплоту и жизнь, а не обманчивое сияние, которым сияет гордая культура запада, – горит и светит в странах, который ещё далеко не могут похвалиться своею культурою, но которые зато имеют свыше, как дар милости, то, чего не может дать никакая культура...

В дальнейших своих письмах мы попытаемся развить эту, пока лишь в общих чертах намеченную нами, мысль, – попытаемся ближе, по возможности непосредственно

–414–

по указаниям самой живой действительности характеризовать в религиозном, умственном и нравственно-социальном отношениях жизнь запада, сначала протестантского, а потом и католического. Таким образом мы подготовим себе почву для решения постановленного нами вопроса о том,

насколько *западная действительность отвечает русским идеалам*. – Ближайшее письмо будет посвящено важнейшему фактору жизни, – началу религиозному.

А. Введенский

Берлин

31 (19) Декабря 1891 г.

**Антоний (Храповицкий), архим. Знамение времени:
(«Полунощники». Повесть Н. Лескова) //**
**Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С. 415–419 (2-я
пагин.).**

—415—

Небольшой рассказ известного беллетриста, уместившийся в двух осенних номерах «Вестника Европы», раздался звонким заушением Православной Церкви. Смысл рассказа заключается в сравнении современных религиозных идеалов – православных и толстовских. Выводятся представители того и другого религиозного склада и раскрывается безусловное якобы превосходство последних, даже не превосходство, а полная противоположность! представители православия (от лучших пастырей и академических профессоров до простолюдинов) это сыны тьмы по Лескову, а последователи толстовского учения – сыны света, исполненные любви и самоотвержения ученики евангелия (разумеется в толстовской переделке). Значение повести заключается в том, что автор сопоставляет оба мировоззрения не с научно-теоретической стороны, но в их жизненном воплощении, и притом в лицах, не вымышленных, но действительных: его рассказ вращается около известнейшего деятеля Православной Церкви, на которого с благоговейной любовью взирает весь русский народ и верующая часть общества.

Содержание повести заключается в том, что автор от нечего делать поехал из Петербурга в тот город, где живёт означенный деятель Церкви и остановился в гостинице, устроенной для богомольцев, которую он называет «Ажидацией», от слова *ожидать*, т. е. свидания с тем духовным лицом. Одна часть рассказа состоит в описании гостиницы, а другая большая – в передаче слышанного автором через стену разговора из соседнего ему номера. Характер странноприимного учреж-

—416—

дения, или ожидания, по автору – весьма неблагоприятный. Заведующие гостиницей женщины самыми низкими средствами

стараятся выведать от приезжих их характер и обстоятельства жизни, чтобы затем всё это передать духовному лицу и дать ему возможность разыграть роль пророка и сердцевода, а с простодушных поклонников сорвать побольше денег. Впрочем, люди-то приезжают к этому человеку самые ничтожные: то промотавшийся пьяница с целью наживы, то развратная купчиха, надеющаяся через небесную помощь приговорить себе любовника, отказывавшегося от привольной богатой жизни во имя высших толстовских принципов. Купчихе этой не спится и она заставляет старую приживалку рассказывать, как та однажды добывала нового пророка для того, чтобы разубедить в толстовских понятиях одну барышню из другой купеческой семьи и уговорить её выйти замуж за выгодного жениха. В этом рассказе описываются самыми неприглядными чертами разъезды «духовного лица» по Петербургу, причём его везде встречают громадные толпы народа и путём обманов, подкупов и насилий хватают из кареты в карету и возят из дома в дом. Наконец рассказ приживалки доходит до описания встречи толстовской девицы с «ним», как выражается рассказчица. И что же? Со стороны девицы высокие речи о любви ко всем и самоотверженном труде, а с его стороны правила самой мещанской хозяйственной морали, направленных к убеждению девушки выйти за выгодного жениха. Барышня отвечает из толстовского евангелия, что она чувствует в себе новую жизнь и предана другому. Священник настолько будто бы чужд евангельских понятий, что понимает это чувство новой жизни в смысле преступной *беременности* и берёт назад свои советы о выходе замуж. Другой учёный столичный священник по поводу постоянных ссылок барышни на евангелие злостно сетует на современное распространение св. Писания, как на главную причину ереси и пытается спорить с нею следующими академическими приёмами: Когда барышня намекнула ему, что наши пастыри – обуявшая соль, он «ловко её осадил», объяснив, что только палестинская соль теряла свою солёность на солнце, а рус-

–417–

ская элтонка не может обуять. Не в лучшем свете очерчен академический профессор, проводящий время в трактирах за биллиардной игрой с пьяным купчиной скандалистом. Толстовцы напротив представлены, как святые; воззрения гр. Толстого автором выдерживает весьма строго: И. Христос в речах его героини есть только учитель добродетели, а не Сын Божий; над словами Ап. Павла (совершенно отвергаемого Толстым), автор издевается; в частности издевается над теми словами Апостола, которые постоянно приводил в своих поучениях и беседах главное лицо рассказа – уважаемый народом священник. Слова эти: «*идеже умножися грех, преизбыточествует благодать*» автор кощунственно вспоминает при виде множества оборванцев, мошенников и проституток на улицах города, в который он приехал. – Последователи новых евангельских сект упрекают нашу Церковь в безжизненности церковных авторитетов – в бесплодной, личной аскетической жизни. Последние годы открыли в православном отечестве некоторое новое религиозное движение, поднятое делами любви, действенной молитвы и одушевлённой проповеди именно того священника, который выводится в рассказе. Движение это отрадно именно с той стороны, что в нём объединялись и аскетические предания средних веков, и жизненная всеобъемлющая любовь первых веков христианства. С этой же стороны весьма ценны печатные проповеди и дневник помянутого пастыря. Подобно творениям Св. Тихона, они выше эпохи и народности: чистое, церковно-евангельское христианство так и дышит в каждой мысли проповедника. Его творения и жизнь отражают в себе именно то *царство Божие*, которое Господь принёс на землю. – Отсюда весьма понятно, что это явление современной церковной жизни более всего возбуждает злобу врагов Православия, распространителей ново-евангельских сект. – Отшельники, постники, девственники, молитвенники т. п. типы православного подвижничества не так опасны для успеха их пропаганды, ибо они не только отрицают такие подвиги, но прямо глумятся над ними. Зато как им сладить с этим новым *живым*

доказательством того, что Православная Церковь нисколько не потеряла ни ши-

–418–

роты евангельских воззрений, ни теплоты любви евангельской, но, напротив, находит в формах своего строя – столь ненавистного сектантам – вполне подходящее средство для проведения в общественно-народную жизнь евангельских идей, так что сектантское разрознение и даже противопоставление последних и нашей бытовой церковности оказывается делом или недоразумения или даже злостного навета.

Г. Лесков, никогда не державшийся православных воззрений в своих религиозно-бытовых очерках, всегда любил противопоставить церковные понятия с евангельскими и понемножку кощунствовать: даже его «Соборяне» не чужды таких приёмов. Теперь же, когда он из мистика пашковского пошиба, после периода отчаянного увлечения спиритизмом, примкнул к воззрениям гр. Толстого, очевидно ему пришло в голову разгромить наиболее живучий оплот православной современной жизни. Задача конечно заманчивая для сектанта и достаточно увлекательная, чтобы подвигнуть старого болтуна даже – на чёрную клевету. – Действительно, довольно раскрыть любую проповедь очернённого пастыря, чтобы понять, как далеко от истины обвинение его в непонимании тайн христианских и в частности евангельских слов о новой благодатной жизни, о возрождении. Смеем заверить г. Лескова, что это учение (конечно не в пантеистическом смысле гр. Толстого), есть постоянная тема его поучений и частных бесед и именно ею озаглавлен его дневник в печатном издании: эта же мысль о христианском возрождении через познание жизни и воли Божией заключается в осмеянном у Лескова изречении Ап. Павла: *«Идеже умножися грех, преизбыточествова благодать»* (Рим.5:20) – та же мысль, которая лежит в основании притчи «о блудном сыне». Что касается до пресловутых «ожиданий» и пророческих шантажей, то при всей предусмотрительности клеветы для целей популяризации³⁰⁴, надо сказать, что она совершенно не достигнет цели по

отношению к людям, знающим очерняемого пастыря, потому что всем им известно, что этот пастырь всегда укло-

—419—

няется от роли оракула, предсказателя будущих судеб, хотя многие почитатели стараются поставить его в такое положение.

Известно также всем знакомым с толстовщиной и то обстоятельство, что даже настоящие последователи нового учения, составлявшие земледельческие общины, никак не могут похвалиться тою внутреннею удовлетворённостью или восприятием «новой жизни», с которою они изображены у Лескова; напротив того, искреннейшие между ними с горьким воплем отчаяния признаются в неспособности исполнять требования нравственного долга и тем ясно свидетельствуют о невозможности спастись без благодати, как объяснил отвергаемый ими Апостол (Рим.7:14–25). Таким признанием служить известное «Письмо» самого гр. Толстого к Гильтебранту, а также корреспонденции из «общин», помещавшиеся нынешней осенью в «Смоленском Вестнике» одной из последовательниц секты.

В теоретических построениях можно отстаивать заблуждения, но практика нравственной жизни общественной и личной всегда будет подтверждать слова Гамалиила (Деян.5:34–40), и мы знаем, что вопреки тенденциозной повести Лескова, толстовские общины распадаются через два, много – три года. Православный пастырь конечно ничего не потеряет от клевет Лескова: было бы слишком странно, чтобы такой видный деятель не был бы никем очернён, когда даже о Спасителе *«овии глаголаху, яко благ есть: инии же глаголаху: ни, но льстит народы»* (Ин.7:12). Мы обращаем внимание читателей на выходку Лескова с тою целью, чтобы показать, чего боятся наши секты, с чем они могут бороться только посредством клеветы³⁰⁵ и чему злорадно смеются: под последним разумею нападения автора не на главную личность повести, а на другие типы. Ясно отсюда и то, в какую сторону должны быть направлены наши миссионерские силы. В этом смысле повесть Лескова есть знамение времени, а ненавистное ему явление

нашей церковной жизни – образ для сильного подражания
нам и меч истребления для сект.

Архимандрит Антоний

Воскресенский Г.А. [Рец. на:] Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 гг.). СПб., 1891 // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С. 420–436 (2-я пагин.).

—420—

Русская духовная литература не богата специальными исследованиями о св. Димитрии, митрополите Ростовском. Лучшим и почти единственным трудом о Ростовском святителе до сих пор остаётся явившаяся назад тому слишком сорок лет монография о. В. Нечаева³⁰⁶: «Святой Димитрий, митрополит Ростовский. М. 1849». Это превосходное сочинение разделяется на две части: в первой излагается по всем, бывшим тогда доступным автору источникам жизнь святителя Димитрия от его рождения до обретения его св. мощей и прославления, во второй – рассматриваются творения святителя Ростовского. «Обозрение творений св. Димитрия – читаем в начале второй части – имеет тесную связь с жизнеописанием святителя, который всю жизнь провёл в учёных занятиях, и в своих писаниях сам изобразил себя яснее, чем могли изобразить его отдалённые жизнеописатели. Тем более важно для нас обозрение богоугодных трудов святителя, по их внутреннему достоинству, как произведений Отца и Учителя церкви российской»³⁰⁷. Так как из многочисленных творений святителя Ростовского одни – содержания догматического и догматико-полемиического, другие – духовно-нравственного, третьи – исторического, то эта

—421—

вторая часть названной монографии распадается на три отдела. В первом обозреваются догматические и догматико-полемические творения св. Димитрия. С особенной подробностью рассматривается «Розыск о раскольнической Брынской Вере»; указывается время и повод к написанию «Розыска», излагается содержание его, и отмечаются полнота сведений о расколе и характер полемики ростовского святителя против раскольников. Во втором отделе рассматриваются

нравственно-духовные творение св. Димитрии: наставление, молитвы, пастырские послание и пр.; подробно характеризуется его проповедническая деятельность. В третьем отделе рассматриваются исторические сочинения св. Димитрия, в особенности его Четьи Минеи или житие святых, чтимых православною церковью. Чтобы яснее были видны достоинство и важность двадцатилетних трудов св. Димитрия в составлении Четьих Миней, здесь обращено внимание 1) на источники, какими он пользовался при составлении жизнеописаний (отдельные жизнеописания, составленные св. Димитрием, тщательно из месяца в месяц сличены с их первоначальными источниками), 2) на самое составление жизнеописаний, т. е. на то, как св. Димитрий пользовался своими источниками и 3) на пользу сего труда для поучения и назидания церковного. Высоконазидательное и поучительное значение богоугодной жизни и творений св. Димитрия было для автора названной монографии главным побуждением к составлению его труда. «Жизнь св. Димитрия – читаем в предисловии – с ранних лет посвящённая Богу и Его св. церкви, представляет весьма много назидательного и поучительного. Ищущий назидание в благочестии найдёт в ней пример и наставление, как нести иго Господне благое не утомляясь, доколе не призовет Господь к блаженному покою, – как, одушевляясь чистою любовью к Господу Иисусу Христу, постоянно взирая на Его крестный путь, во всех делах имея в виду единое на потребу, не терять ни одной минуты для вечности, и, трудясь для спасения других, в то же время, при помощи благодати Божией, устроить собственное спасение. С другой стороны, подвижающийся в благочестии увидит, как Господь возбуждает и подкрепляет Своими Божественными посещениями желающих искренно работать Ему, открывает

–422–

новые пути для их деятельности, вспомоществует им в трудах, превышающих, по-видимому, силы одного человека, – и как чрез сих избранных служителей Своих устрояет благо Своей церкви. Учёный исследователь судеб церкви Христовой в нашем отечестве, рассматривая жизнь и труды св. Димитрия, сперва в

Малороссии, потом в великой России, может познакомиться с особенными обстоятельствами церкви в то время. Св. Димитрий был один из первых святителей в Великороссии, по своему происхождению, воспитанию и продолжительному служению принадлежащий церкви малороссийской. Его просвещённый взор скоро открыл потребности вверенной ему паствы; его ревность не истощалась никакими пожертвованиями для её блага. В его учёных трудах находим твёрдое защищение догматов благочестия. „Жития святых“, им изложенные, сделали доступным для всей церкви российской сокровище духовной жизни и опытности, собранное веками». Понятно, что монография о. В. Нечаева о св. Димитрии Ростовском (М. 1849) написана в строго церковном духе, и сама по себе представляет назидательное чтение.

Я нарочито распространился о характере и духе этой монографии, потому что именно эти её свойства, замеченные ещё М.П. Погодиным, побудили г. Шляпкина подвергнуть новому рассмотрению жизнь и сочинение св. Димитрия³⁰⁸.

«По мере изучения сочинения св. Димитрия – говорит г. Шляпкин – более и более заинтересовывала меня его личность, и результатом изучения её в связи с литературной деятельностью святителя и обстоятельствами его времени и явилось настоящее сочинение»³⁰⁹. Сочинение г. Шляпкина состоит из десяти глав: Глава *первая*: «Жизнь св. Димитрия до 1688 г.» (стр. 1–51). *Вторая*: «Западное влияние в Московской и юго-западной Руси» (стр. 52–108). *Третья и четвёртая*: «Вопрос о пресуществлении св. Даров в Москве на почве литературной и церковно-исторической; малорусские духовные» (стр. 108–236). *Пятая*: «Жизнь св. Димитрия до 1700 г. в санах игу-

–423–

мена и архимандрита» (стр. 236–266). *Шестая*: «Св. Димитрий – митрополит Сибирский» (стр. 267–291). *Седьмая*: «Административная деятельность св. Димитрия, как митрополита Ростовского и Ярославского» (стр. 291–327). *Восьмая*: «Ростовская школа св. Димитрия» (стр. 327–353). *Девятая*: «Литературная деятельность и частная жизнь

святителя за Ростовский период» (стр. 353–456). *Десятая*: «Заключение, дополнения и поправки» (стр. 457–460). Кроме того, в «Приложениях» (стр. 1–101) напечатаны: Диарий сокращённой редакции, письмо Варлаама Ясинского Мазепе, указ монаху Варлааму 1705 года, Конклюдии Стефана Прибыловича, опись имущества св. Димитрия Ростовского, Венец мученику Димитрию (школьная комедия), Ростовское действо, собор и суда изречение на Иисуса Назорея, дополнительные сведения к биографии Кариона Истомина, и помещён указатель имён в исследовании. Таким образом, сочинение г. Шляпкина есть биография св. Димитрия. Здесь довольно подробно рассмотрены жизнь св. Димитрия, время и среда, в которой действовал святитель, его административная и просветительная деятельность.

Главы вторая, третья и четвёртая заключают в себе два отдельных самостоятельных исследования, имеющих лишь косвенную связь с главной темой книги. В главе второй автор указывает следы влияния западной Европы и Польши в понятиях, нравах, быте и литературных явлениях Малороссии и Московской Руси, а главы третья и четвёртая посвящены изложению возникшего в Москве в конце XVII в. спора о пресуществлении св. Даров и характеристике главных представителей двух, выделившихся при этом споре, партий – «старомосковской» и «малорусской». В этой характеристике невольно бросается в глаза весьма несочувственное отношение автора к представителям партии «старомосковской» или греческой. Патриарх Иоаким представляется как человек недалёкий³¹⁰, грубый³¹¹, необразованный, подозрительный³¹², отличавшийся духом

–424–

нетерпимости и сурового даже для того времени фанатизма³¹³. Братья Софроний и Иоанникий Лихуды были «самозванными князьями и ревнителями православия, а в сущности ловкими греческими пройдохами с одним желанием – нажиться и возвыситься. Они, именно, под прикрытием ревности к чистому православию, и пользуясь готовыми обстоятельствами раздули частный вопрос о пресуществлении,

подстрекая патриарха и старомосковскую партию против мнимо-латинской партий, и предусмотрительно спрятались во время троицкого бегства царя Петра»³¹⁴. Инок Евфимий, «старый недоброжелатель Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева»³¹⁵, был сухой человек, педантичный, с инквизиционными замашками»³¹⁶. Сочинение его против Сильвестра написано совершенно не в духе этого «чернеца великого ума и остроты»: в нём вовсе не видно ни остроты великого ума, ни особенной эрудиции, ни обыкновенной мягкости и сдержанности Сильвестра³¹⁷. Евфимий был злопамятный человек: удалённый от должности справщика в 1690 г. он одно утешение находил в том, чтобы вдоволь изливать своё негодование на мёртвых противников, что он и исполнял с большим успехом, называя Симеона Полоцкого прямо «униатом сущим римского костёла»³¹⁸. Старомосковская партия рисуется вообще склонной к замкнутой косности, а в крайних своих представителях доходившей до грубого невежества³¹⁹.

Иными красками рисуются представители малорусской, латинствующей или мнимо-латинской партии. Симеон Полоцкий был «человек образованный, мягкий, высоко ценивший западную культуру, но умевший в то же время оставаться русским человеком»³²⁰. Православие и высокое

—425—

значение Симеона Полоцкого вне сомнения³²¹. Сильвестр Медведев был «человек мягкий, осторожный едва не до трусости, замечательно умный, глубоко образованный, шутник и любитель природы»³²², светлая личность с высокими нравственными взглядами»³²³. Вообще, «латинствующие стоят гораздо выше сторонников противной партии и по эрудиции, и по гуманности своих взглядов; они требуют более терпимости к латинству, к иноверным, даже приносят за них жертвы на проскомидии», в полемике отличаются мягкостью и сдержанностью³²⁴. «Польза от усвоенных ими взглядов в западных школах неизмеримо превосходила мелкие недостатки и отклонение от чистого православия»³²⁵. «Но конечно нельзя

заподозрить их приверженности к латинству: если они в него уклонялись, это делалось совершенно бессознательно»³²⁶.

Остановлюсь несколько на характеристике Симеона Полоцкого. Взгляду автора на Симеона Полоцкого может быть противопоставлен целый ряд суждений иного рода. Таковы суждения:

1) *митроп. Евгения*: «Иные справедливо замечали в поучениях Симеона некоторые неправославные мнения, сходные с униатскими и католическими»³²⁷;

2) *архиеп. Филарета Черниг.*: «О. Симеон увлекается незрелыми мыслями западных отцов. В „Жезле правления“ допускает мысль, будто св. Дева не причастна Адамову греху»³²⁸.

3) *историка С.М. Соловьёва*: «Ходячая энциклопедия, неутомимый борзописец, умевший писать обо всём, ловкий собиратель отовсюду чужих мнений и старающийся представить их занятно... разумеется, от такого человека (речь о Симеоне Полоцком) нельзя требовать оригинальности, самостоятельности»³²⁹;

4) *историка Н.И. Костомарова*: «Сочинения Полоцкого не по-

—426—

казывают в нём большой учёности; он вовсе не знал по-гречески; Епифаний Славинецкий недолго любил его, как часто не любят добросовестные труженики науки верхоглядов... Во влиянии католичества современники не напрасно обвиняли Симеона»³³⁰;

5) *проф. Пивницкого В.*: «При патриархальной простоте наших нравов русского человека могла поражать в Симеоне прежде всего внешняя деликатность и сдержанная ловкость... С ловкой обходительностью соединялась в нём хитрость и осмотрительность... Незлобивый и тихий человек был человеком себе на уме. Он не был равнодушен к тленным благам и считал неблагоприятным упускать из виду ту выгоду, какую могло доставлять ему его положение»³³¹;

6) *И.Е. Забелин* также относит Симеона Полоцкого к разряду искателей царских милостей и устроителей собственного

благополучия³³². Любопытно, что такой взгляд

—427—

на Симеона встречается и в беллетристике. «Симеон, хотя и был монахом, но всё мирское занимало его гораздо больше, чем иноческое подвижничество. Это был человек чрезвычайно ловкий на все руки... главный распорядитель по «шпильманской части» в хоромах царевны Софьи Алексеевны»³³³. Среди своих современников Симеон Полоцкий слыл «латынщиком, папёжником»³³⁴. Не может быть, конечно, никакого сомнения в том, что Симеон Полоцкий не был умышленным, сознательным, нарочитым «латынщиком». Об этом свидетельствуют его красноречивые и неоднократные заявления горячей преданности церкви православной.

Если книга г. Шляпкина в главах второй, третьей и четвёртой представляет исследования, к главной теме не имеющие ближайшего отношения, следовательно, такие, без которых она могла бы и обойтись, то в ней есть и один существенный пробел: в книге, трактующей о св. Димитрии Ростовском, нет исследования сочинений святителя со стороны их внутреннего содержания и достоинства. Этим сочинение г. Шляпкина резко отличается от явившейся ещё в 1849 г. монографии о Ростовском святителе. В предисловии г. Шляпкин говорит: «можно было изучить специально литературную деятельность св. Димитрия, разработать вопрос об источниках Четь-Миней святителя, особенно в русских житиях, сравнить проповеди святителя с проповедями прежних и современных ему ораторов, русских и польских, исследовать язык его сочинений и т. д. Но, по мере изучения сочинений св. Димитрия, более и более заинтересовывала меня его личность»³³⁵. Таким образом, автор отделяет сочинение писателя от его личности. Но ведь на самом-то деле, личность писателя не только не противоположна его сочинениям, а в них-то преимущественно и выражается³³⁶. Особенно это

—428—

приложимо к такому деятелю, каким был св. Димитрий, весь свой век проведший в учёных занятиях. Правда, г. Шляпкин не совершенно игнорирует сочинение св. Димитрия. Поставив

своей задачей «изучение личности святителя Ростовского в связи с его литературной деятельностью и обстоятельствами его времени»³³⁷, он пользуется сочинениями св. Димитрия, но лишь настолько, насколько это необходимо для биографии в тесном смысле слова. Дальше внешней чисто исторической судьбы учёно-литературных занятий святителя он большей частью не идёт. Встречаются у него, как увидим ниже, и ценные указания о том или другом сочинении, но большей частью подобные замечания высказаны мимоходом, попутно, и разбросаны в разных главах его книги. Как бы то ни было, только указанный пробел – отсутствие исследования сочинений Ростовского святителя – в результате сказался односторонностью в самом взгляде на личность св. Димитрия и значение его в истории русского духовного просвещения.

«Жизнь святителя – говорит г. Шляпкин – резко распадается на два периода: малорусский и великорусский». Заметив затем, что в первый период святитель не представляется резко очерченным деятелем, автор продолжает: «Второй великорусский период его жизни, напротив, носит более резкий *личный* отпечаток. Святитель приобретает славу не учёного писателя житий, а великого духовного оратора. Если бы св. Димитрий не был митрополитом и не действовал во время великой эпохи преобразований, то и слово его „аще и премудрое, и солию растворенное“, не получил бы сразу той высокой оценки и того значения, коим оно пользовалось уже при его жизни и каким по справедливости пользуется и теперь не только среди людей образованных, но, что и главное, в народной массе»³³⁸. Взгляд на личность св. Димитрия и его значение – односторонний и исторически неправильный. И в первый период св. Димитрий был знаменит не только как учёный писатель житий. Известно, что св. Димитрий

–429–

пользовался высоким уважением, как проповедник слова Божия, как духовный оратор ещё задолго до пришествия в Великороссию – в санах иеромонаха, игумена и архимандрита, и до прямой встречи его с явлениями жизни реформационного строя. Эта слава Димитрия началась ещё со времени

назначения его официальным «казнодеем» в 1675 г. и с тех пор она постепенно росла и утверждалась. Недаром же Чернигов, Вильна, Слуцк, Батурин, Киев и Новгород-Северск ревниво оспаривали, так сказать, один у другого право слушания у себя назидательного слова Дмитрия. Так и в ростовский период пастырское слово св. Дмитрия, действительно, высоко ценилось его слушателями, но не потому, конечно, что проповедник «был митрополитом и действовал во время великой эпохи преобразований». Если, допустим, эти чисто внешние условия и могли иметь какое-либо значение для современников святителя, то как объяснить то высокое уважение к пастырским поучениям св. Дмитрия, которое питает к ним и современная образованная и народная масса? Объяснять успех пастырской деятельности св. Дмитрия такими чисто внешними условиями, не значит ли – произвольно умалять значение этой деятельности, не признавать и не ценить внутреннего содержания и духа его творений? Нет, пастырское слово св. Дмитрия получило себе высокую оценку не в силу каких-либо внешних обстоятельств времени или положения, а по присущим ему внутренним достоинствам и свойствам. Исследования сочинений св. Дмитрия с этих сторон и недостаёт в книге г. Шляпкина. В суждении автора о значении деятельности св. Дмитрия заметно, далее, желание умалить подвиг его в составлении Четых Миней на счёт славы его, как великого духовного оратора. Но и эта мысль опять исторически не верна. На самом деле, с одной стороны, св. Дмитрий и в сане митрополита продолжал трудиться над окончанием Четых Миней, – с другой стороны, слава его, как писателя житий ни в ростовский период, и никогда после не оттеснялась на второй план никакими другими, хотя и великими заслугами его на пользу церкви. С личностью св. Дмитрия народная память неразрывно сочетала славное имя собирателя и составителя

–430–

житий святых. «Нечего говорить – скажем словами самого г. Шляпкина – о громадной важности этого многолетнего труда святителя: достаточно вспомнить, что бóльших Четь Миней не имеет греческая церковь, и что Четьи Минеи Дмитрия доселе

издаются, подвергаясь только некоторым сокращениям. Они (Четьи Миней) дóроги как своего рода живая проповедь веры и любимое чтение русского народа, нравственно его воспитывающее. Оттуда же, из исторических слов, читатель почерпает объяснения различных предметов веры и догматической, и церковно-исторической, и обрядовой её стороны»³³⁹.

С внешней, технической, стороны в книге г. Шляпкина бросается в глаза нередко чисто хронологический или летописный способ изложения. Так, представляя в главах второй и третьей перечисление книг, перешедших в московскую Русь с запада и из Киева, г. Шляпкин даёт хронологический только, а не систематический перечень³⁴⁰. Хронологическое, почти летописное изложение наблюдается и в остальных главах исследования г. Шляпкина. В этом отношении выгодно выделяется восьмая глава – о Ростовской школе св. Димитрия, представляющая цельное и стройное исследование о данном предмете. Сам автор, впрочем, оговаривается, что в его книге по местам нет ровности и плавности изложения. Произошло это частью оттого, что автор в своей монографии хотел сохранить и самые мелкие факты из жизни святителя³⁴¹, частью от того, что «стараясь сберечь многие рукописные данные для пользования будущих исследователей, он приводил их целиком, не смотря на их разноценность»³⁴². Как бы то ни было, только летописный, чисто хронологический способ изложения, в связи с массой мелких, иногда совершенно излишних подробностей неприятно действует на читателя, мешая ему сосредоточиться на главной теме книги. Да и само сочинение г. Шляпкина от того много теряет в достижении своей

–431–

прямой задачи – цельного и живого воспроизведения личности св. Димитрия.

Впрочем, справедливость требует заметить, что книга г. Шляпкина представляет много материала не только печатного, но и рукописного, который может пригодиться для будущих исследователей жизни и сочинений Ростовского святителя. Автор пользовался рукописями: Ростовского Спасо-

Яковлевского монастыря, Ростовского Музея, библиотеки Ярославского архиерейского дома, архива Ярославской консистории, библиотеки Киевской Лавры, Киево-Софийского Собора, Московской Синодальной библиотеки, библиотеки Московской Духовной Академии, московского архива министерства иностранных дел, московского архива министерства юстиции, Императорской Публичной библиотеки, библиотеки Академии Наук, Императорского археологического общества, Псковского Елеазарова монастыря. Флорищевской пустыни, своей собственной библиотеки и т. д.; прочёл даже рукопись, хранящуюся в раке св. великой Варвары³⁴³. Автор посетил почти все места, где жил и действовал св. Димитрий³⁴⁴. Биография Ростовского святителя в труде г. Шляпкина отличается полнотой и подробностью.

Автор близко знаком и с сочинениями св. Димитрия. Не говоря уже о том, что им обстоятельно представлена, собственно внешняя история важнейших трудов святителя, в разных местах его книги рассеяны довольно ценные заметки об источниках и характере того или иного сочинения святителя. Мы сгруппируем замечания г. Шляпкина о Четьих Минеях, проповедях св. Димитрия, его «Летописце келейном» и о «Розыске».

В Киево-Печерской лавре в 1684 г. принял на себя св. Димитрий послушание, прославившее его имя – составление житий святых³⁴⁵. Как тщательно и любовно относился Димитрий к своей работе, можно судить по уцелевшей до нашего времени черновой его рукописи Миней за декабрь³⁴⁶. По рукописи Ростовского Спасо-Яковлев-

–432–

ского монастыря, содержащей собственноручно святителем правленую службу св. Гурию и Варсонофию Казанским и сказание о чудесах их, можно видеть, как относился св. Димитрий к житиям святых и чудесам при их внесении в свои Четьи Минеи: всюду заметно стремление к упрощению: факты удержаны, риторика отброшена³⁴⁷. Что касается источников и объёма труда святителя, то в свои Четьи Минеи он включил, кроме переведённых, иногда с сокращениями, житий

Метафраста, из Великих Миней Макария, митрополита московского, – Сурия, Болландистов, – и русские жития³⁴⁸.

По отношению к проповедям св. Дмитрия заслуга автора в том, что он для многих проповедей, на основании своих изысканий, установил хронологические данные³⁴⁹ и вместе старался подметить, какие жизненные явления вызвали то или другое поучение, на кого направляет святитель своё обличающее слово³⁵⁰. Любопытно, что св. Дмитрий в своих трудах пользовался паннонскими житиями св. славянских первоучителей Кирилла и Мефодия. В поучении 18 октября 1701 г. он ссылается на первоучителя славян св. Кирилла³⁵¹. В собственноручном списке св. Дмитрия (Типогр. рукоп. № 472) помещено «Память и житие блаженного учителя нашего Константина философа, первого наставника роду российскому и всему языку словенскому, списано из библиотеки Хиландарской лавры сербской месяца февраля в 14 день.

Начало: Бог милостив и щедр ожидая... Тут же помещены тропарь и кондак преп. Кириллу. На полях две глоссы: 1) паннонски, т. е. венделски и 2) якоже нецыи препираются о сложении букв, иже сложил святой Кирилл во язык словенски не в Цариграде, но камо на ином месте – лжа есть, а не истина. Там же, – на л. 250,

–433–

месяца апреля, житие Мефодия из великой Миней Четьи переписано, а так же и похвальное слово первоучителям. Сбоку приписано: sic onomasticon Gesneri³⁵². Заметим здесь, кстати, что Татищев в своей «Истории России» (М. 1768) воспользовался биографией славянских первоучителей по изложению св. Дмитрия, а знаменитый историк Шлёцер познакомился с нею сперва через Татищева, а потом достал и Четьи Миней Ростовского святителя.

Книга г. Шляпкина представляет следующие данные для характеристики проповеднической деятельности св. Дмитрия. Источниками для проповедей св. Дмитрия – говорит автор – служили Библия, Жития святых, Отцы нашей и западной церкви. Многие из приёмов святителя схожи с приёмами польских проповедников, например. Фомы Млодзяновского: таковы

риторические вопросы, устранение прямого смысла, чтобы поразить слушателя неожиданностью, мнимое недоумение или возражение, ссылка на еврейский текст для новых комбинаций и т. п. Всё это было результатом Киевской школы, им пройденной. Но с течением времени в проповедях св. Димитрия всё более исчезают уродливые схоластические сравнения, натянутые параллели, темнота изложения. Речь делается бойчее, живее, общедоступнее. Символизм не был явлением, чуждым тогдашним слушателям: он был близок к символизму народной поэзии. В проповедях святителя смелые параллели и оригинальные, неожиданные, но верные сравнения берутся из современной жизни. Иногда в проповеди встречаются и пословицы. Внутренний скелет схоластического построения делается почти незаметным при живости и логичности изложения. В то же время проповеди делаются всё короче и короче, а обличение резче, и теряется их первоначальный общий характер³⁵³. Далее помещены значительные выдержки из проповедей св. Димитрия, рисующие картину современного ему общества в отдельных его сословиях³⁵⁴, отношение проповедника к императору Петру, к иноверным³⁵⁵. Проповеди

—434—

святителя об отношениях богатых к бедным и нищим напоминают памятники старинной русской литературы: Пчёлы, слово Даниила Заточника и т. п.³⁵⁶ В своих проповедях св. Димитрий затронул все жгучие вопросы тогдашней современности и строго обсудил их с точки высокой христианской нравственности. Он является в них идеальным пастырем русской старины, «печалующимся» обо всех страждущих, бесстрастно произносящих приговоры недостойным. Это свойство оценено русскими людьми. Вряд ли какие-либо другие произведения сохранились в такой массе списков и печатных изданий, как произведения святителя Димитрия вообще³⁵⁷. На дело проповеди св. Димитрий смотрел как на прямую обязанность своего сана. «Моему сану (егоже несмы достоин) надлежит слово Божие проповедати не точию языком, но и пишущею рукою. То моё дело, то моё звание, то моя должность»³⁵⁸.

Несколько данных представлено г. Шляпкиным и для характеристики «Летописца келейного» и «Розыска». В «Летописце» изложена библейская история до борьбы Иакова с ангелом включительно. Дополнением к нему является трактат о богах еллинских, хронология и краткие сведения о монархиях вавилонской и египетской. Приводя выписки из своих источников³⁵⁹, часто противоречащие друг другу или чисто фантастические, святитель редко подвергает их критике, оставляя на волю читателя: «ему же хочет, да имеет веру». Да и главная цель «Летописца» не была историческая, а преимущественно нравственная. Вот почему мы находим рассуждение о покаянии – после рассказа о грехопадении Адама, о земледелии по поводу «изобретения Ноем оранья земли», о склонности к греху при рассказе о Немвроде, о прелюбодеянии после рассказа об Авимелехе, о возгордении разбогатевшего мужика, по поводу гордости Агари и т. п. С этой точки зрения «Летописец» близко подходит к проповедям святителя, часто повторяя даже их выражения. Встречаются

–435–

и символические толкования, ещё более сближающие «Летописец» с проповедями. Летописец святителя местами напоминает и древнерусские Пчёлы, и лирические места старой русской летописи, как по совершенно внешней связи отдельных его мест, так и по духу. Местами находим лиризм, например, в размышлении о краткости человеческой жизни в сравнении с мировой, или уподобление человека путешественнику, возвращающемуся на родину, т. е. в землю. Указываются и современные недостатки общества: насилие, гордость, жестокость, содомство³⁶⁰. Перечисляя источники «Розыска», г. Шляпкин отмечает, между прочим, личные сведения святителя и сказание очевидцев³⁶¹. На раскол св. Димитрий смотрел как на проявление невежества и соединённого с ним упрямства и грубости³⁶², и с этой точки зрения обличал его, стараясь разъяснить раскольникам дело посредством исторического обзора возникновения того или другого обряда³⁶³.

Личность св. Димитрия автор изображает в таких чертах. «Одним из лиц, представляющих из себя идеального

общественного деятеля, в духе слияния западного образования со старыми русскими церковными взглядами, является святитель Димитрий Ростовский, человек высокого нравственного совершенства и удивительной цельности характера³⁶⁴... В суровую эпоху Петровских новшеств (г. Шляпкин имеет в виду собственно голландско-немецкое протестантское направление реформы Петра) святитель явился хранителем старого достояния русского люда – живой, действующей через любовь, православной веры. Почуял это народ, и недаром сочинения св. Димитрия принадлежали и принадлежат к излюбленному чтению русского народа»³⁶⁵.

Определение верное. Жаль только, что рассмотренный нами труд г. Шляпкина, вследствие нежелания автора ис-
—436—

следовать сочинения св. Димитрия, вследствие желания его внести в исследование массу ненужного, постороннего материала, наконец, вследствие преобладания летописного изложения, не представляет цельного и живого воспроизведения личности Ростовского святителя с его учёно-литературной деятельностью.

Г. Воскресенский

Заозерский Н.А. [Рец. на:] Др. Никодим Милаш. Православно-церквено право по опчим церквено-правним изворима и посебним законским наредбама, које важе у појединеж самоуправнии црквама. Задар, 1890 // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С. 437–443 (2-я пагин.)

–437–

В настоящее время, когда во всех почти частях Балканского полуострова происходит процесс политического брожения, когда животрепещущими вопросами служат вопросы исключительно политические, в особенности приятно встретить в этой стране смутного времени человека, который оказывается в силах возвыситься над политической суетою и затворившись в учёную келью свою отдаёт всецело свою душу мирным учёным трудам, имея в виду одно – вложить свой посильный труд в сокровищницу христианского знания. Такое отрадное впечатление производит названная книга Преосвященного Никодима, епископа Задарского, заглавие которой стоит над предлагаемою статьею.

Названная книга пр. Никодима отличается тем спокойно-серьёзным тоном, который даётся только серьёзно учёным людям, тем тёплым чувством любви к человечеству, которое воспитывает только глубокая вера христианина и тем глубоким интересом к явлениям православно-церковной жизни во всех странах мира, где только теплится эта жизнь, какой свойственен только человеку, искренне преданному православию.

По форме своей названная книга есть курс церковного права, лучше сказать, учебник и при том *весьма краткий* учебник, хотя и занимающий 653 страницы. Откуда же автор взял такое богатое содержание для учебника? Неужели «црквено право» так содержательно?

–438–

Эти вопросы легко разрешаются книгой Преосв. Никодима. Он первый из православных канонистов сделал попытку окинуть

взором всю православную церковь в данном её состоянии. Он первый предпринял труд в сжатом очерке изложить источники права, устройство и дисциплину всех поместных, самоуправляющихся церквей православных, а именно церквей: Цареградской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Русской, Кипрской, Карловацкой, Синайской, Черногорской, Новогреческой, Сибинской, Буковино-Далматинской, Сербской, Румынской, Болгарской³⁶⁶. Какие же результаты даёт это сравнительное изложение права отдельных частей единой православной церкви?

Автор сам не даёт в ответ на этот вопрос готовых обобщений; он только с полной объективностью изображает данное состояние права и устройства церковного. Посему, попытаемся сделать эти обобщения мы сами, имея пред глазами его книгу.

«Вера, которую Бог открыл первым людям – так начинает автор свою книгу – с течением времени утратила свой первоначальный облик и превратились во множество различных народных и государственных вер. Во время появления христианства каждый народ имел своих особенных богов. своё особенное богослужение и вместо того чтобы вере быть силой, связующею людей между собой и Богом, в то время эта вера разъединяла людей и отдаляла народы один от другого. Это разъединение в вере необходимо влияло и на народную нравственность, так что вместо почитания во всяком человеке образа Божия и, следовательно, признания равенства между людьми образовалась та эгоистическая мораль, жалкую картину которой представляет нам жизнь человечества того времени. Неестественное состояние, в каком находился тогда мир, тяжело отражалось во всех слоях тогдашней общественной жизни, всюду ощущалось, что такое положение не может долго существовать, ощущалась потребность в некоторой новой силе, которая имела бы возродить человечество и свести его с того ложного пути, которым оно

—439—

шло. Эта преобразующая сила явилась, когда наступили „последние времена“, когда по вечным предначертаниям

Промысла потребовалось, да прекратится тогдашнее общественное расстройство в мире и на место эгоистической морали явится любовь, которая совокупит все народы в один род, общественная деятельность устремится на общее благо и к цели, предназначенной природой и Богом. Явилось христианство, которое осудив разъединение людей, узаконенное печатью веры, объявило равенство людей пред Богом и вечной правдой и научило, как люди должны относиться к Богу, к самим себе и к своим ближним, провозгласило себя верою всего мира, которая имеет в себе силу, чтобы распространиться повсюду, обнять всю человеческую природу и удовлетворить всем истинным потребностям человеческого духа. Эту христианскую веру объявил людям Сам Бог и Сам Он утвердил её, как царство Божие на земле, как церковь всего человечества (Мф.16:18; Мк.10:15), как божественное учреждение на земле.

Вечный закон, предписанный людям в их взаимных отношениях и в отношении к последней цели, этот закон был помрачён человеческой волей и в течение веков между этим божественным законом и человеческой волей образовалась глубокая разность. Уничтожить и отклонить её была не в состоянии никакая земная сила; для сего потребна была божественная сила, которая управляла бы человеческой волей и довела её до того, чтобы она сама добровольно подчинилась вечному закону. Эта божественная сила и есть христианская церковь, имеющая первой и главной задачей своей – управлять человеческую волю согласно с волей Божьей; а воля Божья состоит в том, чтобы люди почитали Творца своего, чтобы господствовала между ними на земле взаимная любовь, дабы все они как образы Божьи одинаково почитали друг друга, дабы общники заботились об общем благе и располагали свою жизнь на земле так, чтобы чрез сие достигнуть вечного блага. Такова общая и конечная задача христианской церкви. И эту свою задачу церковь начала преследовать тотчас, как только вступила в мир, и преследовала её во все века, оказав своё благотворное и преоб-

—440—

разующее влияние на человеческое общество и на все его установления»³⁶⁷.

Соответственно тому значению и назначению в человеческом роде, церковь как божественное установление и общественный организм имеет своё особенное законодательство, с одной стороны отличное от закона нравственного – права морального – с другой от законодательства, коим управляют обыкновенные людьми образуемым обществом и в особенности от законодательства государственного³⁶⁸.

Определив затем понятие церковного права, указав виды его, место в общей системе права, раскрыв задачу науки церковного права, автор переходит затем к изложению учения об источниках церковного права. Здесь, в этом отделе, обращают на себя внимание следующие особенности, весьма небезынтересные для православного канониста:

1) к числу символических книг православной церкви автор причисляет: «пространный христианский катехизис православной католической восточной церкви», составленный Филаретом М. Московским³⁶⁹.

2) Принимая установившееся издавна деление канонических (в специальном смысле) источников на *основные* и для всех частных церквей *общие*, и *дополнительные*, имеющие значение не всеобщее, а частное – в некоторых поместных церквах, автор дополняет состав первых следующими статьями:

а) извлечениями из некоторых сочинений св. Василия Великого;

б) таковыми же извлечениями из сочинений; св. Иоанна Златоуста;

в) св. Анастасия Синаита;

г) соборным определением Николая, патриарха цареградского (1086–1111);

д) правилами св. Никифора, патриарха цареградского и исповедника и

е) каноником св. Иоанна Постника³⁷⁰. Это нововведение автор обосновывает таким образом; в Афинской Синтагме к

основным канонам присоединены ещё некоторые статьи (только что перечисленные) и после сего замечено, что здесь заканчиваются св. каноны (τέλος τῶν ἱερῶν κανόνων). Так в афин-

—441—

ской синтагме. Но поскольку эта синтагма одобрена Синодами главных нынешних православных поместных церквей и прежде всего цареградским патриаршим синодом, то мы должны почитать обязательными и эти статьи для всей церкви канонами³⁷¹. Не можем согласиться с этим мнением, по следующим основаниям:

1) О большинстве сих статей до настоящего времени ещё не решён вопрос касательно их подлинности. В особенности это должно сказать о канониконе св. Иоанна Постника и правилах св. Никифора Исповедника: прежде чем канонизовать то, что в разных изданиях носит имена сих отцов, нужно ещё установить: что несомненно им принадлежит и что несомненно им несправедливо приписано.

2) Книга правил изд. св. Синода русской церкви не содержит сих статей. Посему правильнее будет смотреть на них как на статьи, имевшие и имеющие весьма важное значение в церковной практике; однако же, не удостоенные ещё значения канонов православной церкви. В русской кормчей книге они помещены во второй части: там им и место, а не наряду с канонами Апостолов, соборов и отцов, утверждённых в своём каноническом достоинстве VI и VII вселенскими соборами: «*к сим не подобает приложити и от сих не подобает отъяти*» — слышим мы заповедь св. отцов VII вселенского собора³⁷².

3) Обозревая в частности судьбу и значение основных канонических источников в поместных православных церквях и обращая внимание на состав официально признанных канонических кодексов разных церквей, автор отмечает небезынтересный факт что в кодексе Румынской церкви — *Indepretarea* — нет правил Св. отцов Дионисия Александрийского, Григория Неокесарийского, Петра Александрийского, Афанасия Александрийского и Григория Богослова, (стр. 89—110).

Самую систему церковного права автор располагает по следующим отделениям: 1) о церковном устройстве, 2) о церковном управлении, 3) о церковной жизни и 4)

–442–

об отношении церкви к государству и к лицам и обществам, церкви не принадлежащим. Ничего не имея возразить против этой системы в принципе, мы желали бы высказать лишь следующие замечания. Отдел 3-й носит, по нашему мнению, неудачное название; что такое *церковная жизнь*? Понятие слишком общее, слишком обширное по объёму; им покрываются и все прочие отделы системы автора. В самом деле: разве церковное управление, отношение церкви к государству и прочее не составляет церковной жизни? Если не составляет – как выходит по автору, то – что же её составляет? Признаемся, трудно ответить на этот вопрос, не обратившись к книге автора и не узнав, что он *условно* понимает под именем церковной жизни. Здесь говорится о вступлении в церковь через *крещение* и иные чины и способы присоединения к церкви, о богослужении и обязанности христианина посещать храм и соблюдать узаконенные времена молитвы и поста, о браке, о монашестве и о христианском погребении. Как видно отсюда, в рассматриваемом отделе речь идёт о частной жизни члена церкви, о том, *как должен* вести себя в обыденной жизни отдельный христианин, чтобы оставаться в союзе с церковью, пользоваться всеми правами общения с нею. По нашему мнению, этот отдел следовало бы заменить следующими двумя: 1) о составе церковного общества, или о церковных лицах; 2) о правилах церковной дисциплины, – и этими двумя отделениями начать систему права. В самом деле, не потому ли и не постольку ли церковное право и мыслится как право, потому что и поскольку оно определяет понятие лица – субъекта права с таких сторон, с каких право гражданское его не определяет? Далее: для чего иного существует в церкви иерархия, разные учреждения, как не для того, чтобы постоянно поддерживать и направлять религиозную жизнь этих и только этих *лиц* церковных сообразно с обязательными для них правилами веры и деятельности (дисциплины) и стремиться к увеличению

состава церкви приглашением в неё нехристиан и вообще людей, находящихся вне двора овчего? – Так самое существо дела и логическое удобство

–443–

побуждают начинать с того, что рассматриваемый нами курс права предлагает почти в самом конце.

Весьма приятное впечатление в особенности на русского учёного, книга Преосвящ. Никодима производит подробным указателем *русской канонической литературы*, и глубоким уважением автора к корифеям её и вообще русской богословской литературы. Но при этом читатель поражается удивлением и недоумением, не встречая упоминания о классическом труде покойного Преосвящ. Алексея, Архиепископа Литовского: «Предполагаемая реформа духовного суда». СПб. 1873 и 1874 (два издания) и глубоко серьёзном исследовании Проф. В.Ф. Кипарисова: «о свободе совести» Москва. 1883.

Рецензент русский не может далее не отметить следующей незначительной ошибки, вкравшейся каким-то образом в книгу почтенного автора: Феофан Прокопович, автор Духовного Регламента, титулуется в ней архиепископом *Ростовским* (вместо епископа Псковского). (Стр. 138).

Позволяя себе эти указания, имеем в виду единственно ту цель, что почтенный автор рассматриваемой книги примет их к сведению при следующих изданиях своего труда, появление коего на русском языке было бы весьма желательно.

Н. Заозерский

**[Автор не установлен.] [Рец. на:] Лебедев А., проф.
Очерки истории Византийско-Восточной Церкви от
конца XI до половины XV века. М., 1892 //**
**Богословский вестник 1892. Т. 1. № 2. С. 443–445 (2-я
пагин.)**

Краткую, но определённую характеристику этого церковно-исторического труда, можно находить в предисловии, помещённом в начале книги профессора Лебедева.

«Предлагаемая вниманию читателя книга – говорится здесь – представляет собою, по изложению, удобопонятные для любителя церковно-исторической науки и для каждого образованного человека „очерки“, утверждающиеся на строго-научных основаниях, и составляет продолжение, впрочем, имеющее вид самостоятельного целого –

–444–

продолжения его же прежнего сочинения, под заглавием: „Очерки истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках“ (М. 1878). Цель теперь издаваемой книги та же, какая имелась в виду и при напечатании сейчас упомянутого сочинения – ознакомление с одним из тех отделов церковно-исторической науки, которые очень мало известны по своему содержанию. Книга обнимает период Византийско-восточной церкви от начала крестовых походов, которыми условливался ряд новых явлений в истории этой церкви, до падения Византии от турецкого меча, в 1453 году. Обработка Византийской церковной истории – заявляет автор – есть прямая задача русских богословов – тем более что богословы западные, что и естественно, посвящают мало внимания этой области церковной истории. Приняв на себя задачу – изложить указанный период в форме систематического (связного) целого, автор, как он говорит, не имел под руками никакого руководящего сочинения. Западная и русская литература, относящаяся к его делу, пересмотрена им, полагает, он, тщательно; Византийская же историческая, богословская и иного рода литература, при её очень почтенных размерах,

пересмотрена им настолько, насколько это нужно было для составления „очерков“, не изъясляющих притязание на обширную учёность. Пусть читатель не ставит ему в вину – предупреждает автор – неполноту обзора. Он не намерен был распространяться о таких предметах, о которых уже существует удовлетворительная литература на русском языке». Далее следуют у автора примеры, поясняющие сейчас выраженную им мысль. «Равно также он не даст места в своей книге изложению таких религиозных споров или таких произведений Византийских богословов, которые могут возбуждать интерес разве у специалистов, да и то, пожалуй, не у всех. Вообще он не имел намерения – говорится в заключение предисловия – придавать своей книге очень большой объём».

Содержание книги, как показывает оглавление к ней, подведено под следующие семь отделов: I. Византийские историки, излагавшие историю Византийского государства от конца XI до половины XV века (стр. 1–79); II. Взгляд

–445–

на взаимные отношения церкви Греческой и Латинской (79–133); III. Религиозно-нравственный характер Византийской империи (134–209); IV. Отношение государственной власти к церкви (209–285); V. Иерархи преимущественно – константинопольские и их церковно-общественная деятельность: патриархи от конца XI века до завоевания Константинополя Латинянами, – более замечательные патриархи Константинопольские, правившие церковью из Никеи, – патриархи, занимавшие кафедру со времени отнятия Греками своей столицы у Латинян и до падения Константинополя, – Зилоты и Политики в духовенстве, – материальное положение духовенства, – краткое обозрение патриархатов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского (стр. 286–528); VI. Духовное просвещение и богословская наука (529–628); VII. Падение Константинополя, в 1453 году (629–644).

**Протоколы [=Журналы] Совета Моск. Духовной
Академии за 1891 год // Богословский вестник 1892.
Т. 1. № 2. С. 163–210 (3-я пагин.)**

–163–

4 июня

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, и. д. инспектора Архимандрит Пётр и члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, Е. Голубинского, не присутствовавших по болезни, и В. Соколова, не присутствовавшего по семейным обстоятельствам.

В собрании сем и. д. доцента московской духовной Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета, кандидат богословия Александр Жданов, защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Откровение Господа о семи азийских церквях (Опыт изъяснения первых трёх глав Апокалипсиса)». Москва, 1891. Оппонентами были: Ректор Академии, Архимандрит Антоний, и доцент по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофан Муретов.

По окончании диспута Ректор Академии, Архимандрит Антоний, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 Устава духовных академий кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатанию сочинения и удовлетворительной защите его в присутствии Совета и приглашённых Советом посторонних лиц (коллоквиум). 2) По § 81 лит. в п. 6 того же Устава удостоверение степени магистра богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении и. д. доцента Академии, кандидата богословия, Александра Жданова в степени магистра богословия.

2) Представить Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата А. Жданова и копии с отзывов о ней Ректора Академии, Архимандрита Антония, и доцента М. Муретова.

5 июня

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии.

Слушали: I. Внесённые председателями комиссий, производивших испытания студентов в текущем году, списки студен-

–164–

тов III курса с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинениям, написанным ими в течение учебного года. По рассмотрении сих списков оказалось, что из 52 студентов 46 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3:25 и один студент имеет в среднем выводе балл 3:73. Студент Алексей Целебровский не представил семестрового сочинения по пастырскому богословию, студент Константин Богданов – по догматическому богословию, студент Сергей Добров – по русской церковной истории и догматическому богословию, студенты Николай Цыганков и Александр Товаров не держали испытаний ни по одному из предметов III курса, кроме того Цыганков не представил ни одного семестрового сочинения, а Товаров – одного по истории западных исповеданий.

II. Внесённый и. д. инспектора Академии, Архимандритом Петром, список студентов III курса с обозначением баллов по их поведению; в этом списке поведение 50-ти студентов обозначено баллом 5 и 2-х студентов – баллом 4.

III. Прошения студентов III курса.

1) *Константина Богданова:* «Вследствие болезни (воспаления лёгких), заставившей меня пользоваться помощью академического врача в продолжение почти двух месяцев, начиная с 13 января сего года, а потом – и ещё прожить в больнице до Пасхи для совершенного выздоровления, я не мог подать в назначенный срок семестрового сочинения по догматическому богословию. А посему покорнейше прошу Совет

Академии ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об отсрочке подачи этого сочинения впредь до 15 августа сего года. При сем прилагаю медицинское свидетельство».

2) *Сергея Доброва*: «Неблагоприятные домашние обстоятельства и вызванное ими нервное расстройство, соединённое с общим упадком сил, не позволили мне во вторую половину этого учебного года заниматься должным образом; вследствие чего мною не приготовлены к подаче два семестровых сочинения: по русской церковной истории и по догматическому богословию. Покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об отсрочке подачи указанных сочинений до 15 августа. Медицинское свидетельство при сем прилагаю».

3) *Николая Цыганкова*: «Расстроенное моё здоровье, заставив-

—165—

шее меня уезжать домой в начале и конце настоящего учебного года, не дало мне возможности приготовить семестровых сочинений и выдержать экзаменов в обычное время. В том же состоянии здоровья я остаюсь и теперь, и для своего поправления должен, по совету врача, свидетельство коего при сем прилагаю, воспользоваться каникулярным временем. Таким образом, я и каникулами не могу приготовить семестровых сочинений и подготовиться к экзаменам. Поэтому я осмеливаюсь покорнейше просить Совет Академии оставить меня на повторительный курс с оставлением за мной и той стипендии, которою я пользуюсь».

4) *Александра Товарова*: «В течение года я неоднократно страдал простудными болезнями, о чём, как например, после рождественских каникул, мной было представлено в Правление Академии медицинское свидетельство; вследствие этого я не имел возможности написать в срок семестрового сочинения по истории западных исповеданий. Наконец, заболев после Пасхи воспалением лёгких, о чём мной в своё время также было представлено в Правление Академии медицинское свидетельство, я не мог держать устных испытаний для перехода на 4 курс. В виду всего этого покорнейше прошу Совет

Академии ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством, Митрополитом Московским и Коломенским Иоанникием, о дозволении мне представить после летних каникул семестровое сочинение по истории западных исповеданий и держать тогда же устные испытания для перехода на 4 курс».

Справка: 1) § 138 Устава духовных академий: «По окончании испытаний, на каждом курсе составляется Советом список студентов по успехам и поведению». 2) Того же Устава §§ 133 и 134: «При определении сравнительного достоинства студентов и составлении списка их принимаются во внимание сочинения, устные ответы и поведение. *Примечание.* При составлении списка новые языки в общий счёт предметов не вводятся. В случае неуспешности, зависевшей единственно от болезни, студенты могут быть оставляемы, с разрешения Совета, на второй год в том или другом курсе, но один только раз в продолжение четырёхлетнего академического курса». 3) Студенту Алексею Целебровскому, по определению Совета Академии от 18 мая сего года, утверждённому Его Высокопреосвященством, дозволено подать семестровое сочинение по пастырскому богословию после летних

—166—

каникул. 4) Студент Н. Цыганков не оставался на второй год ни в одном курсе. 5) Указом Святейшего Синода от 16 января сего года за № 212 Совету Академии вменено в обязанность дозволить студентам подачу семестровых сочинений после летних каникул только в особо уважительных случаях, а на перенесение устных экзаменов каждый раз испрашивать особое разрешение Его Высокопреосвященства.

Определили: 1) Студентов III курса: 1. Ивана Попова, Ивана Николина, Павла Борисовского, Ивана Тюрнина, 5. Ивана Андреева, Николая Князева, Евгения Цветкова, Василия Георгиевского, Николая Брянцева, 10. Александра Прозоровского, Николая Арсеньева, Михаила Шувалова, Геннадия Спасского, Александра Ленорского, 15. Петра Ярустовского, Василия Грекова, Михаила Дядькова, Григория Орлова, Аркадия Азбукина, 20. Ивана Воронцовского, Алексея Волкова, Алексея Виноградова, Евгения Бречкевича, Алексея

Сосновского, 25. Виктора Федотова, Алексея Тихова, Николая Козлова, Якова Элпидинского, Павла Европина, 30. Александра Яхонтова, Петра Полянского, Сергея Троицкого, Василия Сибирского, Константина Несмелова, 35. Сергея Верещагина, диакона Павла Сосновского, Якова Яцковского, Дмитрия Андреева, Алексея Боголюбова, 40. Александра Тарелкина, Дмитрия Ромашкова, Якова Матусевича, Евфимия Апостолиди, Владимира Булгакова, 45. Николая Патакина, Алексея Нечаева и Петра Исикамэ перевести в следующий курс. 2) Принимая во внимание, что студенты Константин Богданов и Сергей Добров не представили семестровых сочинений, а Николай Цыганков и Александр Товаров не держали испытаний и не представили семестровых сочинений вследствие болезненного состояния, подтверждённого свидетельствами академического и других врачей, – студентам К. Богданову, С. Доброву и А. Товарову дозволить подачу семестровых сочинений после летних каникул, студента Н. Цыганкова оставить на повторительный курс с правом пользоваться той стипендией, на которой он состоит. О разрешении студенту А. Товарову сдавать экзамены по предметам III курса после каникул благопочтительнейше представить на благоусмотрение Его Высокопреосвященства.

IV. Внесённые председателями комиссий, производивших испытание студентов II курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинениям, написанным ими в течение учебного года. По рассмотрении сих спи-

–167–

сков оказалось, что из 45 студентов 35 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3:5; у одного студента средний балл 3:88, у другого – 3. Студенты: Илья Громогласов, Владимир Троицкий, Константин Топоров, Андрей Постников, Владимир Попов, Михаил Светлаев и Николай Христодуло не представили семестровых сочинений по общей церковной истории, студент Николай Матвеев – по истории русской литературы.

V. Внесённый и. д. Инспектора Академии, Архимандритом Петром, список студентов II курса с обозначением баллов по их

поведению; в этом списке поведение 42-х студентов означено баллом 5 и 3-х студентов – баллом 4.

VI. Прошения студентов II курса:

1) *Владимира Попова*: «Честь имею покорнейше просить Совет Академии отсрочить мне подачу семестрового сочинения по общей церковной истории до августа месяца текущего года. В своё время я не мог написать этого сочинения по болезни (малокровие и кровохаркание), принудившей меня 4 декабря 1890 года оставить занятия и уехать на родину для отдыха и восстановления сил. Свидетельство об этой болезни академического врача было представлено мною О. Инспектору при отъезде на родину. Кроме того я страдал весь год расстройством нервной системы, о чём О. Инспектору также было известно».

2) *Михаила Светлаева*: «Неоднократно в течение 1890–1891 учебного года подвергаясь простудным болезням, я не мог написать одного семестрового сочинения, именно – по общей церковной истории; посему прошу Совет Академии дать мне отсрочку для написания сочинения на каникулы. Медицинское свидетельство при сем прилагаю».

3) *Николая Христодуло*: «Честь имею покорнейше просить Совет Московской духовной Академии ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о дозволении мне отложить второе семестровое сочинение по церковной истории на летние каникулы ввиду того, что я в течение месяца находился в академической больнице, что, при неудовлетворительном знании мною русского языка, лишило меня возможности подать означенное сочинение в надлежащее время. При сем прилагаю медицинское свидетельство о моей болезни».

Справка: Студентам – Илье Громогласову, Владимиру Троицкому, Константину Торопову, Андрею Постникову и Николаю

–168–

Матвееву, по определению Совета Академии от 18 мая сего года, утверждённому Его Высокопреосвященством, дозволено подать семестровые сочинения после летних каникул.

Определили: 1) Студентов II курса: 1. Константина Сильченкова, Сергея Казанского, Василия Ремезова, Священника Евгения Мерцалова, 5. Константина Соколова, Священника Сергия Бельского, Николая Виноградова, Василия Некрасова, Ивана Лаврова, 10. Никандра Тихомирова, Василия Смирнова, Сергея Глаголевского, Николая Мошкова, Николая Остроумова, 15. Николая Слёзкина, Константина Субботина, Ивана Язвицкого, Василия Воздвиженского, Сергея Левитского, 20. Василия Покровского, Николая Орлова, Александра Красовского, Вячеслава Цветкова, Василия Воскресенского, 25. Михаила Магницкого, Петра Суринова, Дмитрия Соколова, Фёдора Фёдорова, Николая Писаревского, 30. Александра Васильева, Михаила Владыкина, Николая Успенского, Константина Демидова, Петра Борисоглебского, 35. Ивана Орловского, Чedomиля Митровича и Ивана Малинина перевести в следующий курс. 2) Студентам: Владимиру Попову, Михаилу Светлаеву и Николаю Христодуло дозволить подачу семестровых сочинений после летних каникул.

VII. Внесённые председателями комиссий, производивших испытания студентов I курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинениям, написанным ими в течение учебного года. При рассмотрении сих списков оказалось, что из 53 студентов 41 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3; у 7 студентов средний балл не менее 3у одного студента, сербского уроженца Стефана Иовичича, имеющего на сочинении по библейской истории балл 2+, средний балл 3:2. Студент Михаил Смирнов не представил семестровых сочинений по библейской истории и словесности, студент Ювеналий Тиховский – по словесности, студент Доброслав Маркович – по философии, студенты Стефан Иовичич и Симон Логадзе не держали испытаний, первый – по латинскому языку, второй – по еврейскому языку; кроме того, Симон Логадзе не представил семестровых сочинений по философии и древней гражданской истории.

VIII. Внесённый и. д. Инспектора Академии, Архимандритом Петром, список студентов I курса с обозначением баллов

по их поведению; в этом списке поведение 49 студентов означено баллом 5 и 4-х студентов – баллом 4.

IX. Прошения студентов I курса:

1) *Михаила Смирнова*: «Не подав в истекшем учебном году двух семестровых сочинений; по словесности – вследствие „острого воспаления гортани“ и по библейской истории – вследствие „расстройства нервной системы“, покорнейше прошу Совет Академии разрешить мне подать означенные сочинения к 1 сентября сего 1891 года. При сем честь имею присовокупить, что свидетельство о первой болезни прислано в Академию врачом города Серпухова г. Успенским в первых числах сентября истекшего года, а относительно второй при сем представляю удостоверение от академического врача, советами которого в течение года я пользовался».

2) *Ювеналия Тиховского*: «По причине воспаления глаз не подав в срок, с ведома и разрешения бывшего О. Ректора Академии Преосвященного Епископа Христофора, семестрового сочинения по словесности, покорнейше прошу Совет Академии разрешить мне подать означенное сочинение после летних вакаций, к 1 числу сентября месяца текущего года».

3) *Доброслава Марковича*: «Поступив в прошедшем году в Московскую духовную Академию без знания русского языка, я должен был употребить много времени на изучение его. Вследствие этого я принуждён был первые два семестровых сочинения подать гораздо позже других студентов, именно – второе сочинение было мною приготовлено к апрелю месяцу. Таким образом, на составление третьего семестрового сочинения до окончания учебного года оставалось очень мало времени. Поэтому покорнейше прошу Совет Академии отсрочить мне подачу третьего семестрового сочинения по философии – до половины августа текущего года».

4) *Стефана Иовичича*: «Считая себя недостаточно подготовленным в настоящее время к экзамену по латинскому языку, так как в предшествующие годы своего учения я не изучал этого языка, осмеливаюсь покорнейше просить Совет

Академии отсрочить мне экзамен по латинскому языку до третьего курса».

Справка: 1) Определением Святейшего Синода от 11 марта – 7 апреля 1869 года, состоявшимся согласно с Высочайшим повелением, поставлено в известность начальствам духовно-учебных заведений, чтобы они поступающим в сии заведения иностранцам оказывали всевозможное снисхождение как на приём-

–170–

ных и выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, не стесняясь требованиями уставов сих заведений. 2) По определению Совета Академии от 18 мая сего года, утверждённому Его Высокопреосвященством, студенту Симону Логадзе разрешено подать семестровое сочинение по философии и древней гражданской истории и сдать экзамен по еврейскому языку после летних каникул.

Определили: 1) Студентов I курса: 1. Леонида Соколова, Ивана Романова, Михаила Сменцовского, Алексея Хвощева, 5. Владимира Ильинского, Василия Мещерского, Дмитрия Боголюбова, Авенира Полозова, Дмитрия Ширяева, 10. Прокопия Щукина, Алексея Никольского, Ивана Никольского, Николая Лебедева, Александра Протопопова, 15. Константина Успенского, Семёна Попова, Александра Никольского, Владимира Покровского, Ивана Ублинского, 20. Дмитрия Казанского, Константина Счастнева, Николая Молчанова, Александра Знаменского, Григория Мозолевого, 25. Никиту Рождественского, Александра Беляева, Сергея Кулюкина, Евгения Коганова, Сергея Сахарова, 30. Ивана Успенского, Дмитрия Садовского, Василия Промптова, Якова Воскресенского, Вячеслава Тихальского, 35. Александра Кедрова, Павла Всехсвятского, Владимира Оргийского, Александра Покровского, Петра Перхоровича, 40. Павла Синайского, Николая Дороватовского, Василия Раевского, Константина Казанского, Петра Шумова, 45. Иеродиакона Каллиста, Петра Губкинского, Сергея Скворцова, Прокопия Явловского и Стефана Иовичича перевести в следующий курс». Студентам: Михаилу Смирнову, Ювеналию Тпховскому и

Доброславу Марковичу дозволить подачу семестровых сочинений после летних каникул, а студенту Стефану Иовичичу сдачу экзамена по латинскому языку отложить до III курса.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. Июнь. 25. Утверждается».

6 июня

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии.

Слушали: 1. Внесённые председателями комиссий, производивших испытания студентов IV курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на годичных испытаниях, кандидатским сочинениям, писанным ими на IV курсе, а также

–171–

ответам и сочинениям их за первые три курса. По рассмотрению сих списков и составлению списка за четыре года академического курса оказалось, что из 50 студентов 14 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям не менее 4½; 27 студентов имеют в среднем выводе не менее 4 и ни по одному предмету менее 3. – Студенты: Михаил Любский, Леонид Церковницкий, Виталий Мироносицкий, Сергей Введенский, Александр Кудеевский, Сергей Модестов, Василий Пробатов, Александр Ильинский и Николай Вознесенский не представили кандидатских сочинений; кроме сего, Н. Вознесенский не держал испытаний ни по одному из предметов IV курса.

II. Отзывы преподавателей Академии о кандидатских сочинениях студентов IV курса.

1) Отзыв экстраординарного профессора священника Димитрия Касицына о сочинении *Василия Арефьева* на тему: «Условия оправдания человека по символическим книгам римско-католическим и лютеранским».

«Можно считать, – говорит автор, – установившимся и общепринятым тот взгляд на различие между римскими католиками и лютеранами в учении об условиях оправдания человека, что первые силу оправдания поставляют в зависимость главным образом от дел, последние же только от одной веры. Но этот взгляд выработался не как результат

внимательного изучения источников вероучения названных исповеданий, а был подсказан историческими событиями из первоначальной истории реформации. Споры Лютера и других его сторонников с католиками, начавшись по вопросу об индульгенциях, весьма часто переходили и сосредоточивались на вопросе об условиях оправдания. Эти споры передаются из рода в род, продолжаются и в наше время. Поэтому всякий исследователь, прежде чем приступить к изучению символических книг, уже имеет традиционную тенденцию, при свете которой заботится только о том, чтобы унаследованное от предков представление о разностях католического и лютеранского учения изобразить подробнее и выставить более рельефно... При этом характерную особенность богословских исследований по этому вопросу составляет то, что здесь наряду с выдержками из символических книг непременно фигурируют выдержки из сочинений богословов и даже, когда идёт речь о лютеранстве, из застольных речей Лютера, хотя последние по одному тому, что они застольные, никогда не

–172–

могут иметь решающего значения... Этим недостатком отличаются даже *символики*... Отсюда определяются те источники, на основании которых мы должны излагать католическое и лютеранское учение об условиях оправдания человека. Такими источниками должны быть для нас одни *только символические* книги римско-католиков и лютеран.

Такая, вполне разумная, постановка дела придаёт настоящему сочинению особенное значение и выделяет его из ряда других сочинений о том же предмете.

Согласно с высказанным взглядом, автор предварительно указывает символические сочинения римско-католические (в числе 16) и лютеранские (5), какими пользовался, и потом в первой главе (стр. 22–90) излагает учение об условиях оправдания человека по символическим книгам римско-католическим. Здесь заслуживает полного внимания, что автор приводит из них многочисленные свидетельства в доказательство учения римских католиков об оправдании

человека верою, тогда как по общераспространённому взгляду „Рим учит об оправдании делами“.

С другой стороны, в следующей главе сочинения, опять вопреки общераспространённому взгляду, что лютеране учат об оправдании *одною верою*, автор приводит многочисленные свидетельства из символических книг лютеран о необходимости *добрых дел* для спасения человека.

Всё это свидетельствует о совершенно новой постановке дела в исследовании избранного предмета и притом в такой степени, что в конце сочинения (стр. 210–211) сам автор как бы недоумевает, из-за чего лютеране и католики спорили и спорят по вопросу об условиях оправдания человека, и объясняет этот спор только тем, что лютеране нападали не на *символическое* учение римской церкви. „Меланхтон, опровергая католиков в своей Апологии, нигде не ссылается на их *символические* книги, а обвиняет только схоластиков, проповедников и т. п.“.

Сочинение вполне удовлетворительно для степени кандидата богословия. Советую автору продолжать исследование для представления его на степень магистра».

2) Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении *Александра Богданова* на тему: «Критический обзор литературы о перстосложении для крестного знамения»:

«Задачей сочинения поставлено рассмотреть литературу о пер-

–173–

стосложении для крестного знамения собственно по нашим полемическим, против раскола, сочинениям. Прежде нежели приступить к делу, автор в предисловии даёт краткое, но обстоятельное изложение учения раскольников о перстосложении и их доводов в защиту двуперстия, поставив главным для сего источником „Поморские ответы“, как сочинение, в котором это учение и эти доводы выражены с наибольшей полнотой и обстоятельностью. Затем, разделив сочинение на три главы, он рассматривает подробно сказанное о перстосложении для крестного знамения в следующих полемических сочинениях против раскола: а) в „Жезле правления“ и „Увете“, б) в „Розыске“ и „Пращице“, в) в

„Обличении неправды раскольнической“, „Увещании“ М. Платона и „Ответах“ архиеп. Никифора; в заключение же кратко говорит о новейшей православной литературе по вопросу о перстосложении для крестного знамения. При рассмотрении указанных сочинений автор а) излагает взгляд каждого сочинителя на вопрос о перстосложении и содержании сказанного им по сему вопросу, б) указывает достоинства и недостатки у каждого из них как в суждениях, так и в доказательствах и способах доказательства по рассматриваемому вопросу, в) производит сравнение последующих сочинений с предыдущими, стараясь указать, что каждый писатель вносит нового и оригинального, в сравнении с предыдущими, в полемическую литературу против раскола по вопросу о перстосложении для крестного знамения.

Определив вполне правильно задачу сочинения и начертав для её исполнения столь же правильный план, автор в самом исполнении своей задачи показал достаточное знакомство с литературой предмета. Критические приёмы, употреблённые им для оценки суждений в каждом из поименованных полемических сочинений по вопросу о перстосложении и доказательствах как в защиту троеперстия, так и против древности и мнимой предпочтительности двуперстия, а равно и самая оценка большей частью верны. Только было бы желательно видеть более полноты и обстоятельности в указании сравнительного достоинства суждений по вопросу о перстосложении у ранних и позднейших полемических писателей и в указании постепенного умножения доказательств в защиту троеперстия, также постепенного улучшения в постановке прежних доводов и устранение доказательств, не выдерживающих строгой критики. На эту важную сторону дела

—174—

автор обратил не столь много внимания, как бы следовало. В особое достоинство сочинения должно поставить правильное, точное и ясное его изложение. Вообще, сочинение заслуживает полной похвалы».

3) Отзыв его же о сочинении *Ивана Богданова* на тему: «Взгляд первых расколоучителей на церковь греко-российскую»:

«Сочинение г. Богданова состоит из трёх огромных книг в формате большого почтового листа, писанных весьма убористым почерком и составляющих в общей сложности 1.492 страницы. К сочинению приложен указатель источников и пособий, коими пользовался автор для своего труда. Число указанных здесь книг, книжек и статей восходит до 162. Само собой понятно, что в течение одного учебного года изучить, даже прочитав, или пересмотреть со вниманием такое количество сочинений и, пользуясь ими, написать сочинение почти с 1.500 страниц – труд колоссальный; чтобы исполнить его, хотя бы с некоторым совершенством, для этого требовались и великое усердие к труду, и очень большие силы умственные и физические. Отдавая полную справедливость замечательному трудолюбию автора, с сожалением должно сказать, что он не достиг в своём труде даже и малого совершенства. Его сочинение есть не что иное, как сбор обширного материала, которым собиратель не умел и не мог распорядиться по надлежащему, в котором большей частью сам путается, отчего и впадает в постоянные повторения. Недостаток этот много зависел от того, что автор не составил точного и стройного плана для своего сочинения. Он делит сочинение на пять частей: в *первой* излагает „взгляд расколоучителей на церковь греко-российскую, как на хранительницу догматов веры“, во *второй* – взгляд их на церковь „как на управительницу верующих“, в *третьей* – „как на орган освящения верующих“, в *четвёртой* – „как на устроительницу внешней стороны богослужения“, в *пятой* – взгляд их на великороссийскую церковь „в её взаимоотношении к разным христианским церквам и государственной власти Руси“. Под эти рубрики он подводит, и не всегда верно, все частные вопросы о церкви, которых касались расколоучители. Но и главные деления, и частные подразделения таковы, что постоянно приводят автора к повторениям, почему и приходится по несколько раз читать у него одни и те же выписки из раскольнических сочинений. Выписки эти, и сами по себе

–175–

чрезмерно пространные, делаются притом весьма неискусным способом: автор обыкновенно распространяет их введением своих собственных фраз, в виде пояснения их содержания. Широковещательность, с претензиями на современный литературный язык, с частым, надоедающим повторением некоторых понравившихся автору (и совсем напрасно) выражений и слов, с отступлениями неуместного обличительного характера, также весьма вредит сочинению и много способствовала расширению его до таких необыкновенных размеров. Вообще, сочинение требует полной переработки для приведения его в надлежащий порядок и для очищения от излишеств и промахов. При всём том нельзя не отдать автору справедливости за редкое его трудолюбие. Полагаю, поэтому, что сочинение г. Богданова даёт ему право на получение степени кандидата».

4) Отзыв и. д. доцента А. Введенского о сочинении *Сергея Богоявленского* на тему: «Религиозно-нравственный элемент в воззрениях некультурных народов»:

«Работа большая, серьёзная и обнаруживающая понимание дела. Точка зрения на предмет правильная: религиозно-нравственные воззрения некультурных народов – первая ступень развития в порядке логическом, но не историческом (т. е. простейшая, открываемая анализом, а потому и наиболее грубая, несовершенная форма общечеловеческой религии и морали). Обобщениями и выводами сочинение не богато; но зато сказанное в нём обыкновенно утверждается на точном основании фактов этнографии, которыми автор располагает свободно и умело. Главный недостаток сочинения состоит в том, что автор сравнительно мало пользуется первоисточником (Вайтцем) и находится в слишком большой зависимости от источников вторых (Спенсера, Тэйлора, Леббока и Роскова). Это, правда, не влечёт за собой каких-нибудь существенных недостатков, – так как к теории эволюции автор относится с критической осторожностью, – но несколько уменьшает его заслугу. Можно также упрекнуть автора в том, что он сравнительно мало внимания уделил религиозному элементу в воззрениях некультурных народов (хотя это, по-видимому,

произошло по независящим от него обстоятельствам – вследствие необходимой отлучки из Академии). В особенную заслугу автору следует поставить тот критический такт, с которым он сумел расположить разнохарактерный и громоздкий этнографический материал в виду

–176–

своей задачи – показать присутствие в сознании некультурного человека этических и религиозных элементов и установить их взаимное отношение. Именно вследствие этого сочинение получает бесспорный апологетический интерес (хотя автор и не разъясняет этой стороны дела подробно, что также следует поставить ему в вину). В литературном отношении сочинение почти безупречно.

На степень кандидата богословия рассматриваемое сочинение даёт его автору полное право».

5) Отзыв доцента М. Муретова о сочинении иеромонаха Григория (Борисоглебского) на тему: «Третье великое миссионерское путешествие Св. Ап. Павла (историко-экзегетическое исследование Деян.18:22–21:16 и Гал.2:11–22)»:

«Сочинение представляет собой исторический, археологический, географический, филологический и богословский комментарий на описываемое в указанном отделе книги Деяние Св. Апостолов и относящемся сюда месте из второй главы послания к Галатам, так называемое третье великое путешествие Св. Ап. Павла с целью благовествования Слова Божия, основания и устройства церквей христианских. Кроме краткого *предисловия* (стр. 1–18) о значении этого путешествия в истории Апостольской, о задаче, плане, источниках и пособиях для научно-богословского исследования предмета, – сочинение состоит из *семи* глав: *первая* исследует вопросы, касающиеся четвёртого (краткого) посещения Иерусалима Св. Ап. Павлом, в связи с начальным планом третьего путешествия (стр. 19–181); *вторая* говорит о спутниках Св. Ап. Павла при начале путешествия (стр. 182–263); в *третьей* описывается путь Св. Ап. Павла от Иерусалима до Антиохии (стр. 264–430); *четвёртая* описывает пребывание Св. Ап. Павла в Антиохии и подробно исследует падающее на это

время и описанное в Гал.2:1–22 событие (стр. 431–487); в *пятой* изображается Ефес ко времени прибытия сюда Св. Ап. Павла (Деян.18:13–28; стр. 487–582); *шестая* посвящена благовестнической деятельности Св. Ап. Павла на пользу Церкви Ефесской (Деян.19:1–20; стр. 583–673); *седьмая* содержит описание благовестнических трудов Св. Ап. Павла во время пребывания его в Ефесе для других церквей и заканчивается отбытием Апостола из Ефеса (Деян.19:21–20:1; стр. 674–714). Подробнее с содержанием сочинения можно ознакомиться по имеющимся в начале глав конспективным обзорам их.

–177–

Задача труда автора состояла в самостоятельном изучении, тщательной проверке и отчасти – систематизации того экзегетического материала, какой доселе выработан наукой для всестороннего изъяснения третьего путешествия Св. Ап. Павла. И эту задачу автор исполнил с достохвальным трудолюбием, зачётным усердием, полным знанием дела и совершенно удовлетворительной научной опытностью. Автор изучил: а) истолковательные труды – древние: св. Златоуста, блаж. Феофилакта, Катены Крамера и цитаты у Миня в *Scripturae Sacrae cursus completus* 23 том, – и позднейшие: Сильвеира, Гуния, Корнелия а Ляпида, Квиноэля, Массля, Баумгартена, Штарра, Мейера, Ольсгаузена и Преосв. Михаила; б) труды библейско-исторические: Преосв. Иннокентия, прот. Горского, Неандера, Фаррара, Кренкеля, Гаусрата, и Ренана; в) специальные пособия по географии, истории и хронологии: Норова, Визелера, Риттера, Киперта, Рисса, и статьи в словарях: Герцога, Рима, Винера, Верховского, прот. Солярского; г) филологические пособия: Шлейснера, Валя, Вилькия, Ширлица, Винера. В особую похвалу надо вменить автору то, что собранный им из всех указанных пособий научно-экзегетический материал он тщательно проверил по первоисточникам: Геродоту, Полибию, Страбону, Плинию, Иосифу Флавию, Тациту, Филострату и Стефану Византийскому, так что цитация его отличается полнотой и научной точностью. Изложение простое и вполне соответствующее предмету, хотя

несколько растянутое и иногда несколько необработанное в литературном отношении. Как в частных объяснениях священного текста, так и в общей постановке труда автор, по самому существу дела, не мог быть оригинальным в строгом смысле слова. Но его труд представляет первую самостоятельную, строго научную и полную обработку данного отдела апостольской истории – в истинно православном духе, так что в своём законченном виде и при неважных стилистических исправлениях сочинение автора составит дельную магистерскую диссертацию, весьма не бесполезную для православно-русской богословской литературы, как восполнение к трудам прот. А.В. Горского, преосв. Иннокентия и частью даже Фаррара, в трудах коего нередко проглядывает инославное направление. По всем указанным достоинствам своим сочинение не только вполне достойно кандидатской степени, но и заслуживает полного одобрения и наивысшей отметки».

–178–

6) Отзыв ординарного профессора Е. Голубинского о сочинении *Антон Бочковского* на тему: «Заслуги Феофана Прокоповича для русской церкви в борьбе с суевериями»:

«Слову „суеверие“ автор придаёт гораздо более обширный смысл, нежели в каком слово это употребляется обыкновенно; он понимает под суевериями вообще всё то тёмное в старорусской церковной жизни, против чего ратовал Феофан Прокопович. Главные недостатки сочинения суть: несовершенная отчётливость общего плана, так что отделы входят один в другой, смешиваясь один с другим, и несовершенная последовательность и стройность в изложении частных мыслей в каждом отделе. Автор занимался своим делом очень усердно и, успев собрать материал очень значительный, даёт в своём сочинении очерк подлежащей борьбы Феофана Прокоповича в достаточной мере обстоятельный и удовлетворительный. Сочинение должно быть признано за хорошее очень».

7) Отзыв его же о сочинении *Прокла Бычковского* на тему: «Постановление Стоглавого собора относительно монашества»:

«Сочинение г. Бычковского состоит из трёх глав: в первой главе автор изображает состояние русского монашества от его начала до времени Стоглавого собора; во второй главе излагает постановление собора относительно монашества; третью главу посвящает вопросу о происхождении постановлений, именно – что в последних должно быть усвояемо царю, что митрополиту и что прочим членам собора.

Состояние монашества до времени Стоглавого собора изображается автором достаточно верно и обстоятельно; определение собора передаются им полно; в решении вопроса о происхождении постановлений не во всём можно с ним соглашаться, но вопрос этот по самому существу своему есть вопрос спорный и нерешимый положительно. Большое усердие к делу видно во всём труде. Сочинение должно быть признано хорошим очень».

8) Отзыв доцента М. Муретова о сочинении *Николая Бежанова* на тему: «Притчи Господа Нашего Иисуса Христа»:

«Труд начинается *введением*, состоящим из следующих кратких параграфов: 1 – общее понятие о притче, 2 – сущность притчи, 3 – евангельская притча и её отличительные черты, 4 – общее содержание евангельских притчей и их систематизация, 5 – хронологический порядок притчей, 6 – предметная классификация притчей, 7 – сравнительные достоинства приточной

–179–

речи, 8 – цель притчи, 9 – совершенство евангельских притчей и их превосходство над талмудическими, 10 – таинственность притчей, 11 – метод и главные правила православно-научного экзегеза притчей, 12 – источники и пособия для изучения евангельских притчей. Затем автор подробно *толкует* следующие евангельские притчи: 1) Домоправитель неправды (Лк.16:1–14), 2) Пропавшая овца (Лк.14:3–8; Мф.18:12–14), 3) Потерянная драхма (Лк.13:8–10), 4) Блудный сын (Лк.15:11–32), 5) Богач и Лазарь (Лк.16:19–31), 6) Работники в винограднике (Мф.20:1–10), 7) Злой раб (Мф.18:23–35), 8) Безумный богач (Лк. 12:16–22), 9) Бесплодная

смоковница (Лк.13:6–9), 10) Злые виноградари (Мф.21:33–43; Мк.12:1–9; Лк.20:9–19).

Для составления труда автор изучил и широко воспользовался не только всеми наилучшими обще-экзегетическими пособиями иностранными: Корнелия а-Ляпида, Мальдоната, Розенмюллера, Квиноэля, Мейера, Гофмана, Ольсгаузена, Годэ, Нэбе, Лайтфута, Шеттгена и Вюише, – но и многими и превосходными специальными работами: Арндта, Циммермана, Шульце, Лиско, Треича, Гэбея и др. и многими журнальными статьями – русскими и иностранными. Из древних автор самостоятельно цитует: беседы св. *Златоуста* на Матфея, к Антиохийскому народу, на разные случаи и разные места Священного писания (в русском переводе С.П.Б.), св. *Ириней* против ересей (по русскому переводу), *Августина* (по Парижскому изд. 2г.), св. *Амвросия Медиоланского* (по Венец. изд. 1781 г., Париж. 1686 и русскому переводу избранных мест 1807 г.), *Илария Пуатьевского* (Парижское изд. 1093 г.), св. *Василия Великого*, св. *Григория Богослова*, св. *Григория Нисского*, *Иеронима*, св. *Кирилла Александрийского*, *Феодорита*, *Исидора Пелусиота*; *Феофилакта*, *Евфимия Зигабена* и др. (по русским переводам). Пользование этим, хотя уже и разработанным в специальных трудах иностранных, древне-экзегетическим материалом заслуживает полного одобрения и особенного сочувствия. С особенной похвалой должно отнестись также и к тому, что автор преизобильно черпает у иностранных учёных археологический и филологический материал, необходимый для всестороннего изъяснения евангельских притчей. Вообще, что касается до археологическо-филологического толкования вышепоименованных притчей Господа, то в этом отношении почтя не остаётся желать от автора ничего большего.

–180–

Совершенно удовлетворительно также и нравственно-догматическое изъяснение каждой в отдельности притчи. Но в сочинении замечен недостаток общей религиозно-нравственной идеи, раскрывающейся со своих частных сторон в каждой отдельной притче и связывающей их в одно органически

стройное целое. Вследствие этого сочинение имеет вид хотя и обстоятельного, строго научного и всестороннего толкования отдельных притч, но оно не представляет внутреннего единства системы. Внешним недостатком, сочинения должно признать некоторую необработанность языка и встречающуюся по местам его вычурность и витиеватость. Впрочем, принимая во внимание вышеуказанные научные достоинства сочинения с одной стороны, и срочность работы и обширность темы – с другой, рассматриваемый труд, как по его внешнему объёму, так и по его содержанию надо признать вполне удовлетворительным для кандидатской степени, достойным полного одобрения и заслуживающим весьма хорошей отметки».

9) Отзыв его же о сочинении *Георгия Вахнина* на тему: «Явление Воскресшего Господа Своим ученикам»:

«Кроме маленького приступа (1–5 стр.), сочинение состоит из следующих небольших трактатов в *исагогической* части: 1, действительность явлений Воскресшего Господа своим ученикам (стр. 6–79); 2, характер и значение явлений Воскресшего Господа своим ученикам (стр. 80–113); 3, место и время явлений (стр. 114–151); 4, их число и порядок (стр. 152–170); в части *экзегетической*: 1, пришествие жён мироносиц ко гробу Господню и возвращение Марии Магдалины к Петру и Иоанну (стр. 171–190); 2, воскресение Господа (стр. 191–195); 3, благовестие Ангела мироносицам о воскресении Христа (стр. 195–218); 4, прибытие Ап. Петра и Иоанна ко гробу Господню (стр. 218–232); 5, явление Воскресшего Господа Марии Магдалине (стр. 292–259); 6, весть стражей гроба Господня, принесённая архиереям (стр. 259–270); 7, явление Господа двум ученикам, шедшим в Еммаус (стр. 271–309); 8, явление Господа своим ученикам в день воскресения (стр. 310–334); 9, явление Господа ученикам в восьмой день по воскресению (стр. 395–346) и наконец 10, явление Господа ученикам при Галилейском озере (Ин. 21 гл. стр. 347–428).

Для составления работы автор изучил: а) относящиеся к теме новейшие отрицательно-рационалистические сочинения – Шлей-

–181–

ермахера, Павлюса, Бунзена, Штрауса, Газе, Кейма; б) труды, написанные в положительно-апологетическом духе – Штенмейера, Годэ, Кейля, Эбрарда, Лютардта, Генгстенберга, Блека, свящ. Петропавловского, Соболева и других; из древне-церковных писателей автора самостоятельно изучал: св. Златоуста, блаж. Августина, блаж. Феофилакта и Евфимия Зигабена. Сочинение обнаруживает в авторе способность к самостоятельной работе при пользовании инославными положительно апологетическими трудами, тонкую критическую проницательность и основательность при разборе отрицательно-рационалистических воззрений и полное умение держать в должных границах литературной дозволенности заимствование из русских и иностранных книг, служивших прямым пособием автору для составления труда. Но особенно выдающимся достоинством сочинение г. Вахнина служит далеко незаурядная по нынешнему времени краткость, обработанность, ясность и отчётливость изложения, – свойства, благодаря коим сочинение получает характер строго продуманной работы, доставляющей большое удовольствие читателю своей истинно красноречивой простотой и истинно учёной художественностью. Можно бы пожелать от автора специального разбора мифологического объяснения, побольше филологических исследований и археологических сведений. Но, как кандидатское рассуждение, труд г. Вахнина вполне удовлетворяет своему назначению и заслуживает похвалы автору».

10) Отзыв ординарного профессора В. Ключевского о сочинении *Николая Виноградского* на тему: «Церковный собор в Москве 1681 г., происхождение и значение его постановлений»:

«Сочинение студента Виноградского есть опыт историко-критического изучения деяний одного из Московских церковных соборов, имевшего немаловажное значение в истории русской церкви. Автор разрешает поставленную ему задачу в таком порядке. Распределив царские предложения собору и соборные постановления по содержанию тех и других, он излагает и, где нужно, объясняет каждое предположение и постановление, потом исследует исторические условия, которыми было

внушено то и другое, и наконец, старается проследить практическое исполнение каждого соборного постановления и на основании этого оценить значение деятельности собора. Автор очень дельно объяснил происхождение многих царских предложений и соборных постановлений 1681 г. помощью исторического изучения явлений,

–182–

которых они касались, для чего им собран значительный запас данных, извлечённых как из древних памятников нашей истории, так и из сочинений её исследователей. Можно было бы пожелать более обстоятельного разбора немногих уцелевших актов рассматриваемого автором собора. Ещё более заметным пробелом в труде автора является то, что деятельность собора 1681 г. не приведена в связь с общим планом реформ в церковном и государственном управлении, задуманных в царствование Феодора, как о том можно судить по сохранившимся документам того времени. Впрочем, труд студента Виноградского можно признать очень удовлетворительным».

11) Отзыв ординарного профессора В. Кудрявцева о сочинении *Александра Вознесенского* на тему: «Религиозный агностицизм Г. Спенсера»:

«Во введении (1–24) автор, после краткого очерка религиозных и философских мнений об абсолютной непознаваемости Божества, а) определяет специальный предмет своего сочинения – „исследовать агностицизм, возникший на почве опытной философии, – именно агностицизм Г. Спенсера“ (1–15); б) указывает ближайшую задачу своего исследования, его план, и метод. (15–24).

1. В первой части своего сочинения (24–87) автор излагает философское учение Спенсера о непознаваемости Божества, в частности: а) его учение о методе, при помощи которого должно быть отыскано всеобщее и истинное понятие о высочайшей причине бытия среди массы религиозных заблуждений и в связи с этим – его критику теистического понятия о Боге; б) его положительные доказательства непознаваемости абсолютного на основании рассмотрения природы и свойств нашего

познания; в) его мнение о возможности и необходимости религии с точки зрения агностицизма.

2. Изложением учения Спенсера определяется для автора и порядок следующих за тем критических замечаний о его религиозном агностицизме.

В первой главе он указывает недостатки метода Спенсера, как вообще (87–102), так и особенно в применении его к религиозным верованиям. Рассматривает и устраняет мнимые противоречия, находимые в теистическом понятии о Боге как самим Спенсером, так особенно Манселем, которым пользовался Спенсер, везде, впрочем, точно излагая его мнения (102–219).

–183–

Во второй главе (219–275) автор подвергает критике положительные доказательства Спенсера с одной стороны в пользу действительного существования абсолютного, с другой – его полной непознаваемости. Результаты своей критики он формулирует таким образом: 1, что касается до учения о реальном бытии абсолютного, то со своей точки зрения Спенсер не может обосновать этой истины; в учении об этом он противоречит сам себе и „его доказательства реальности абсолютного идут вразрез с его же собственными доказательствами о его непознаваемости“. 2. Природа нашего познания не может служить препятствием к познанию абсолютного; из относительности нашего познания следует только то, что мы не можем иметь совершенного, адекватного познания о Боге, а не вообще всякого познания (274:275).

В третьей главе (275–320) автор с целью яснейшего раскрытия несостоятельности учения Спенсера о непознаваемости абсолютного, изложенного в первой части его „Основных начал“ рассматривает это учение в связи с общими принципами его философии, – ставит вопрос: „согласно ли его положение о непознаваемости абсолютного с другими положениями его системы?“ (277), – и отвечает на этот вопрос отрицательно, сравнивая его положение как с мыслями, изложенными в других сочинениях Спенсера, главным образом в его „Основаниях психологии“.

В главе четвёртой (320–332) автор высказывает несколько замечаний о значении, какое Спенсер приписывает своему агностицизму в области религии.

Несмотря на кажущуюся ограниченность содержания (учение собственно о религиозном агностицизме занимает всего две главы в „Основных началах“ Спенсера), тема, избранная автором, представляла значительные трудности. В защиту своего учения Спенсер указывает с одной стороны на мнимые противоречия, заключающиеся в теистическом понятии о Боге, с другой – на законы и свойства, нашего познания. Для опровержения его учения автору необходимо было входить в разъяснение самых трудных и отвлечённых философских понятий о бесконечном, абсолютном, о природе и личности Божества, об отношении Бога к миру и др.; необходимо было гносеологическое раскрытие истинного метода и свойств нашего познания. Это требовало обстоятельного знакомства с философским и богослов-

–184–

ским решением важнейших метафизических и гносеологических проблем. В этом деле, как справедливо заметил автор (22–23), ни в русской, ни в иностранной литературе он не имел прямых пособий в виду специальных исследований о религиозном агностицизме Спенсера, труд его не компилятивный, а самостоятельный.

Указанные нами особенности темы, избранной г. Вознесенским, тем более возвышают несомненное достоинство его сочинения, в котором он представляет нам вполне обстоятельную критику агностицизма Спенсера, при чём приняты им во внимание не только те главы его „Основных начал“, где изложено преимущественно его учение, но и другие сочинения этого философа. В своих критических замечаниях он шаг за шагом следит за течением мыслей Спенсера, тонко и метко обнаруживает заключающиеся в них противоречия и правильно разрешает представляемые им возражения против теистического понятия о Боге. Ход его собственных мыслей отличается строгой последовательностью; изложение стройно и ясно.

Как на недостатки его сочинения можем указать: 1, на некоторые повторения, в нём встречающиеся, что зависело, впрочем, от плана сочинения. Автора, сначала изложил в цельном, систематическом очерке учение Спенсера; но в дальнейшей, детальной критике этого учения он иногда по необходимости, чтобы избежать неясности, должен был повторять те положения, которые изложил в первой части своего сочинения. 2, На не совсем правильное и отчётливое определение взаимоотношения между субстанцией и акциденциями (165–170). 3, На более слабую сравнительно с предшествующими главами обработку четвертой главы, где рассматривается учение Спенсера о значении его агностицизма для религии.

Автор, строго ограничившись пределами своей темы, даёт нам только критику воззрений Спенсера. Для полноты сочинения можно бы пожелать, чтобы независимо от критики оно дало нам и положительное раскрытие учения о степени доступного для человека познания о Боге и разъяснило, что в понятии о Боге должно быть отнесено к области познаваемого и что – непостижимого. Автор впрочем, и сам чувствовал необходимость подобного разъяснения и не без основания в извинение своё указал на то, что для обстоятельного решения вопроса о естественном богопознании и его границах потребовался бы гораздо больший срок

–185–

времени, чем тот, которым располагал он для написания курсового сочинения (339).

Сочинение г. Вознесенского я признаю вполне достаточным для получения степени кандидата богословия».

12) Отзыв доцента А. Шостыина о сочинении *Николая Глаголева* на тему: «Пастырское служение по воззрениям русских святителей XIII–XV вв.»:

«В кратком введении (7–14 стр.) автор старается выяснить, какое значение для деятельности современного нашего духовенства может иметь знакомство с воззрениями на пастырское служение древнерусских святителей, особенно живших в период XIII–XV вв., в период „переходный от удельно-

вечевого уклада к едиnodержавному“, „самый тяжёлый в жизни русского народа вообще и в жизни русского духовенства в частности“, когда „запросы современной жизни по отношению к духовенству были особенно сильны“. „В своём прошлом, – рассуждает автор, – православное духовенство найдёт совет, наставление, ободрение, укрепление в предстоящей ему великой миссии... заглядывая на страницы русской истории XIII–XV вв., мы увидим, что и в то время, подобно настоящему, на пастырей церкви возлагались большие надежды, от них ожидалось многое; мы увидим, что тогда среди иерархов русских жило глубокое сознание своей нравственной силы и широкой, им предстоящей, миссии, – сознание, ослабленное со времён Петра Великого и пробуждающееся снова в настоящее время“ (стр. 10–12). Все эти вступительные рассуждения г. Глаголева нельзя назвать удачными, Исторические замечания его отличаются крайней общностью и бездоказательностью; остаётся, например, совсем невыясненным, какое именно особенное значение для русских пастырей имел указанный переход от системы удельных княжеств к монархическому единовластию и почему в этот переходный период запросы жизни к духовенству были *особенно сильны*; ни на чём также не основано и ничем не подтверждено смелое заявление, будто со времён Петра Великого в духовенстве нашем было ослаблено прежнее глубокое сознание своей нравственной силы и широкой миссии, и что это сознание снова *начинает пробуждаться* лишь в настоящее время. Что же касается практически-назидательной цели, какую поставил себе автор и которая проходит через всё почти исследование, то с нею тесно связан наиболее важный и существенный недостаток сочинения: благодаря ей оно

–186–

утратило характер *объективно исторический*, который должно было бы иметь по преимуществу. Отыскивая в древнерусских святительских произведениях „совет, наставление, ободрение и укрепление“ для современного духовенства, автор многие воззрения лишь указывает, но не объясняет исторически (например, запрещение вдовым священникам священнодействовать, – оставлено без

объяснения очевидно потому, что из него нельзя было извлечь практического совета и наставления для современных пастырей; а, кроме того, в конце концов, является такой заключительный вывод, который ничем другим нельзя объяснить, как только излишним увлечением автора этой самой целью назидания. Именно, в заключении всего исследования мы читаем: „Если бы идеал пастырского служения, проводимый в словах и делах русских, святителей XIII–XV вв., жить, осуществлялся, составлял душу и силу и нашего современного пастырства, то тогда мы не встречали бы тех нападков на духовенство, какие приходится теперь нередко слышать; тогда те благие начинания, какие сделаны в последнее время в отношении к духовенству, не остались бы только начинаниями, а, несомненно, привели бы к желанной цели“ (стр. 334–335). Для такого вывода в самом исследовании автора не видится оснований; идеал пастырского служения, раскрытый и выясненный в трудах позднейших русских, святителей и живущий в сознании современных наших пастырей, несомненно, является более высоким и всесторонним, нежели идеал святителей XIII–XV вв.

Что касается теперь самого исследования, то, при указанных погрешностях в историческом отношении, оно отличается всё-таки и некоторыми бесспорными достоинствами. Распадаясь на два довольно обширных отдела, оно в первом из них (стр. 15–150) представляет весьма внимательный библиографический обзор письменных памятников, сохранившихся от русских святителей XIII–XV вв. и имеющих более или менее близкое отношение к пастырскому служению; а во втором (стр. 151–329) подробно излагаются самые воззрения этих святителей на пастырское служение, – на его происхождение, высокую цель, трудность и ответственность, затем на личные – умственные и нравственные – качества пастырей и на их главные обязанности. – Обнаруженное здесь автором широкое знакомство с первоисточниками, при чём во многих случаях напечатанные памятники сравнивались и сверялись им с рукописными, тщательное изу-

–187–

чение обильного исторического материала и стройное систематическое изложение его, – всё это побуждает признать труд г. Глаголева совершенно удовлетворительным для кандидатской степени».

13) Отзыв доцента Н. Заозерского о сочинении *Ивана Головщикова* на тему: «Константинопольский патриарх и его права по управлению русской церковью в древний её период»:

«Небольшое по объёму (стр. 1–204) сочинение студента Ивана Головщикова представляет очень сжатый очерк истории установления Константинопольского патриархата и изложение прав Константинопольского патриарха по церковному управлению в Византии и древней Руси. Автор вполне ознакомился с учёной литературой по данному предмету и в своём изложении прав Константинопольского патриарха основывается на первоисточниках канонического и государственного права Византии – сводах церковных правил, Номоканоне патриарха Фотия, юстиниановых кодексах, актах Константинопольского патриарха по изд. Миклошича и т. п. Эрудиция его по истории устройства древней русской церкви слабее. Довольно характерным свойством сочинения служит сжатый синтетический метод изложения, введённый в науку православного церковного права И. Чижманом. Автор свободно владеет языком своих первоисточников; его переводы верны и отличаются точностью и ясностью. Точка зрения на предмет верная. Для кандидатской диссертации признаю сочинение студента Ивана Головщикова вполне удовлетворительным».

14) Отзыв его же о сочинении *иеромонаха Василия (Грекова)* на тему: «Каноническое право в творениях св. Василия Великого»:

Названное сочинение состоит из введения (I–LXIII) и четырёх глав (1–368). Во введении в сжатом виде представлены важнейшие биографические моменты, имевшие ближайшее отношение к практической деятельности св. Василия Великого, затем представлен подробный план исследования собственно канонической деятельности св. Отца, составляющей предмет сочинения.

Соответственно представленному во введении плану, исследование разделяется на два главных отдела: 1) исследование правил общецерковного содержания, 2) исследование правил специально *монашеской* жизни. В первом отделе правила общецерковного содержания иссле-

–188–

дованы автором со следующих сторон: 1) с внешней истории распространения в канонических кодексах Восточной Церкви тех правил, которые образованы из трёх канонических посланий св. Отца к Амфилохию. Затем исследован вопрос о подлинности этих посланий и времени написания первого из них. Эта глава в целом первом отделе самый лучший, можно сказать, блестящий результат усердного изучения правил. Подлинность посланий св. Василия защищена автором весьма основательно, но что особенно важно, автор весьма остроумно и основательно доказал, что принятый доселе во всех изданиях творений св. Василия 3-х посланий его к Амфилохию неверен: так называемое второе послание должно быть признано по времени написания первым, а первое – вторым! Для существа дела эта, на первый взгляд неважная поправка, имеет глубоко важное значение как в деле защиты подлинности посланий, так и для установления правильного отношения между сходными правилами св. Василия, заимствованными из первых двух посланий его к Амфилохию. Эта поправка, до которой не додумались даже весьма компетентные издатели (как например, Гарнье) творений св. Василия Великого, составляет заслугу автора, равную научному открытию.

С подобной же обстоятельностью рассмотрен во второй главе вопрос о подлинности правил, образованных из прочих писем св. Василия и книги его о *Святом Духе*.

Глава третья занимается вопросом: был ли св. Василий Великий автором или только редактором правил, заключающихся в вышеназванных его сочинениях.

Глава четвёртая представляет подробный разбор правил по их содержанию, давший в результате) следующую их классификацию: А) правила, касающегося клира; Б) правила, касающегося монашествующих и девственников; В) правила,

касающегося брака и Г) правила, разделяющего различные преступления и наказания за них (рассмотренные автором в порядке декалога).

Для второго отдела автор успел только собрать материал и выработать подробный план, но не имел времени представить свой труд в той законченности, в какой представлена им первая часть сочинения.

Глубокое и всестороннее изучение канонических трудов св. Василия Великого, тщательное исследование мнений о них Гарнье и Бинтерима, самостоятельность в выводах, спокойное, солидное изложение добытых результатов, всюду чистый, ясный
—189—

язык характеризуют от начала до конца представленное автором сочинение. Признаю его вполне достойным кандидатской степени и поощрение автора на дальнейшие труды».

15) Отзыв доцента И. Татарского о сочинении *Дмитрия Даева* на тему: «Религиозно-нравственное мирозерцание Шекспира»:

«Сочинение студента *Дмитрия Даева* имеет своим предметом изображение „религиозно-нравственного мирозерцания Шекспира“, насколько оно отразилось в его произведениях. После краткого введения, указывающего на общее значение и характер избранного предмета, автор разделяет своё исследование на два главных отдела: а) на изложение религиозных воззрений поэта и б) на изображение его нравственного мирозерцания. Такой план сочинения нельзя не признать удачным: соответствуя самой сущности рассматриваемого предмета, он много содействует в то же время раздельности и ясной обозримости выводимого здесь автором материала.

Своё рассмотрение религиозных воззрений Шекспира автор разделяет на две главы. В первой главе, опровергнув разные мнения об антирелигиозности поэта, он изображает нам его веру в Божественный Промысл, в целесообразность и даже в чудеса во вселенной; показывает, как он примиряет с этим существование зла в мире, приписывая ему исправительное

значение для человека; характеризует, наконец, его верования в бессмертие души человеческой, в существование загробной жизни и в будущее мздовоздаяние. Во второй главе автор занимается вопросом о вероисповедании Шекспира. Отвергая мнения некоторых учёных, признающих Шекспира католиком, он на основании многочисленных мест из его произведений старается доказать принадлежность поэта к англиканской церкви. В интересах исследования существенное значение имеет, без сомнения, лишь первая глава этого отдела, характеризующая довольно удачно религиозные чаяния великого поэта как христианина вообще, причём для нас является уже почти безразличным вопрос об одной внешней официальной принадлежности его к тому или иному вероисповеданию.

Отдел о нравственном мирозерцании Шекспира, также разделяемый автором на две главы, отличается, как и следовало ожидать, сравнительно большею полнотой содержания, хотя и равен по объёму с предыдущим. Первую главу его автор посвящает изложению общих воззрений поэта на нравственную

—190—

природу человека, а вторую — рассмотрению частных начал его практической морали. Обсуждение вопросов, выставляемых в этом отделе, свидетельствует о здоровом понимании их автором и, если не сопровождается иногда достаточным углублением в них, то ведётся им со строгой последовательностью, в живом и ясном изложении.

Сочинение автора довольно обширно, основано на трудолюбивом, изучении произведений Шекспира под руководством лучших, имевшихся у него под руками, пособий и как обработанное с видимым старанием от начала и до конца может быть признано вполне удовлетворительным.

16) Отзыв ординарного профессора В. Ключевского о сочинении *Фёдора Делекторского* на тему: «Древнерусские сказания о флорентийской унии в связи с отношением древней Руси к вопросу о соединении церквей»:

«Автор разделил своё сочинение на три главы, из коих в первой – вступительной, составляющей по объёму почти половину всего сочинения, изложил „очерк отношений между русским православием, и католичеством“ до 1441 г., во второй представил критико-библиографический обзор древнерусских сказаний о флорентийской унии, а в третьей, сравнительно довольно краткой, высказал несколько общих соображений об отношении древней Руси к вопросу о соединении церквей по рассматриваемым в сочинении сказаниям. Таким образом, автор разрешил первую половину своей задачи и оставил без достаточной обработки вторую половину, не дав надлежащего историко-критического развития теме последней главы сочинения. При том, говоря об участии, принятом русской церковью в ферраро-флорентийском соборе, можно было бы коснуться и истории этого собора, сколько это нужно для выяснения произведённого им на русское общество впечатления. Зато первая половина задачи разрешена автором очень удовлетворительно в обстоятельном критико-библиографическом обзоре сказаний о флорентийской унии. В этом обзоре автор обнаружил основательное изучение литературы предмета и относящихся к нему памятников как изданных, так и рукописных, из коих один, именно повесть Симеона, по неизданному ещё списку он поместил в приложении к своему сочинению. Разбирая эти памятники и мнения о них исследователей, автор высказал несколько собственных историко-критических соображений, хотя гадательных, но заслуживающих внимания,

–191–

например, о том, кто составил известное *„Слово избрано от Святых писаний, еже на латыню“*, также об *„Истории о листрийском соборе“*, как источнике сочинения князя Курбского о флорентийском соборе.

Всё это даёт основание признать сочинение студ. Делекторского очень удовлетворительным».

17) Отзыв доцента Н. Заозерского о сочинении *Александра Донского* на тему: «Церковно-гражданское, состояние благотворительных учреждений в Византии и древней Руси».

«Довольно обширное (стр. 1–360) сочинение студента А. Донского представляет полное изображение юридического устройства благотворительных учреждений, бывших в ведении церкви в Византийской империи и в древней Руси. Оно производит весьма приятное впечатление как плод всестороннего ознакомления с делом, давшего усердным изучением первоисточников и пособий. В особенности заслуживает внимания труд автора по изучению церковно-гражданского византийского права по данному предмету. Здесь автору пришлось изучать некоторые институты греко-римского гражданского права, что без специальной юридической подготовки труд тяжёлый. Автор однако же с успехом совершил этот труд. Очерк благотворительных учреждений древней Руси слабее. Здесь автор шёл по пути проложенному и уровнённому, имея специальные монографии отечественной литературы. Единственное, что следует поставить ему в укор, это желание его выражаться вычурным учёным языком. Речь его довольно часто пестрит выражениями: „обширная филанстерия“, „ассоциарная борьба“, „режим взаимообщения“, „категоричность резолютивного условия права приобретений“ и т. п.

Признаю сочинение вполне заслуживающим кандидатской степени».

18) Отзыв экстраординарного профессора В. Соколова о сочинении *Алексея Комарова* на тему: «История вопроса о соединении Англиканской Церкви с Православной»:

«Цель сочинения г. Комарова состояла в том, чтобы „проследить по возможности полно всю историю сношений англичан с греками и уяснить себе исторический путь, на котором возник самый вопрос о соединении церквей, резко и открыто поставленный англичанами только в начале прошлого века“ (стр. 4). Соответственно этой цели автор, во введении к своему сочинению, старается отыскать и расследовать самые малейшие, хотя

–192–

бы слабые и тусклые следы сочувственного отношения Англии к православному востоку, восходя в этом искании к временам ещё Флорентийской унии. С особенным вниманием он

останавливается на личностях и деятельности английских иерархов семнадцатого века, Андреи, Аббота, в его переписке с патриархом Кириллом Лукарисом, и Лэда, а также кружка учёных людей, так называемых филогелленов, и старается показать, что к концу XVII века интерес к греческой церкви в Англии стал довольно распространённым даже и в массе народа. Введение заключается указанием на тот факт, что в 1689 году комиссия по пересмотру книги общих молитв уже поднимает вопрос об установлении церковного общения с греческой церковью и таким образом от частных сношений отдельных личностей дело переходит теперь к вопросу о соединении церквей.

Первые главы своей работы автор посвящает исследованию тех переходных моментов, которые вели от теоретической постановки вопроса о церковном единении к его практическому осуществлению, причём первая глава излагает историю православной церкви и колледжа для греков в Оксфорде, а вторая – обстоятельства пребывания и деятельности в Англии Арсения, митрополита Фиваидского. После общего очерка (гл. 3) происхождения в Англии конца XVII в. партии неприсяжного духовенства (так наз. non-jurors), автор переходит к истории их сношений по вопросу о церковном единении с митрополитом Арсением, затем с восточными патриархами (гл. 4:5:6 и 7) и со Святейшим Синодом (гл. 7). За кратким очерком отношений англиканской церкви к восточному православию в XVIII веке (гл. 8) автор посвящает последнюю главу своего труда изложению истории сношений с Русской церковью В. Пальмера.

Из представленного краткого перечня содержания рассматриваемого труда видно, что наиболее важная и интересная часть избранного автором предмета, а именно сношение Англиканской церкви с Православной в XIX веке, занимает очень немного места в исследовании, а бóльшая часть его посвящена предшествующим векам и таким явлениям, которые сравнительно имели небольшое значение в истории вопроса. Причина этого, по сознанию самого автора (стр. 222–226), заключается в том, что громадность и отчасти

недоступность материалов по истории трактарианского движения не давала ему возможности разработать эту часть своего труда в ограниченный срок, полагаемый для

–193–

курсового сочинения, а потому пока автор должен был ограничиться историей вопроса до XIX века, изложив, в заключение своей работы, только внешнюю сторону дела Пальмера.

То, что вошло в состав сочинения г. Комарова, разработано им с должным старанием и все малейшие частности, относящиеся к предмету исследования, не оставлены без внимания, хотя свой труд автор ограничивает в большинстве случаев лишь изложением внешних фактов, не принимая на себя задачу выяснять причины явлений и их постепенное развитие. В этом отношении сочинение его может быть названо более материалом для исследования вопроса, чем самим исследованием.

В частности автору можно, пожалуй, сделать упрёк за излишнюю смелость некоторых выводов. На стр. 65:73:80 и 93 автор, например, очень мелким часто фактам придаёт слишком большое значение, заявляя, что благодаря им, например, была подготовлена благоприятная почва для постановки и решения вопроса о соединении церквей, т. е. такого вопроса, который не решён и доселе и, Бог знает, решится ли ещё когда в будущем.

На страницах 60:99:103–104:132 и др. можно встретить некоторые недоразумения или ошибки, которые требовали бы разъяснения или исправления.

Что касается материала, то с этой стороны сочинение г. Комарова представляет немалую ценность. Кроме печатных изданий, каковы труды Neal'я, Palmer'a, Nore'a и в особенности Williams'a, автор просмотрел немало длинных документов, относящихся к его вопросу, работая для этой цели в архиве Святейшего Синода. Некоторые из этих документов, изданные прежде Williams'ом, он проверил, а многие, никем не изданные доселе, впервые внёс в своё исследование.

Представленный г. Комаровым на соискание степени труд далеко не выражает собою всего того, что сделано автором в

разработке относящегося к его предмету материала и служит лишь добрым началом большой работы, обещающей в будущем серьёзный интерес. Что начало, впрочем, и само по себе, как отдельное целое, представляет такую ценность, что может быть признано удовлетворительным для получения кандидатской степени».

19) Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении *Ивана Крылова* на тему: «Историография раскольников»:

–194–

«Во вступлении сочинитель старается определить задачу исследования. Определить её надлежащим образом ему не удалось, и вообще вступление написано довольно запутанно и неотчётливо. Решив затем остановить своё внимание на важнейших исторических сочинениях раскольников, автор, после краткого библиографического обзора этих сочинений излагает по ним в хронологическом порядке события из истории раскола. Таким образом, он представил опыт изложения истории раскола по сказаниям самих раскольников, но собственно об историографии раскола, о содержании её и характере, надлежащего понятия не дал. В сделанном же у него изложении исторических событий видно довольно тщательное изучение материала.

Сочинение достаточно хорошо для присуждения автору степени кандидата.

20) Отзыв ординарного профессора Е. Голубинского о сочинении *Федота Кудринского* на тему: «Князь Константин Константинович Острожский как защитник православия в южной Руси»:

Говорить о князе Константине Константиновиче Острожском, как о защитнике православия в Южной Руси, значит излагать историю введения в этой Руси римско-католической унии, только с нарочитыми речами в ней именно о князе. Таковую историю введения римско-католической унии в южной Руси, с нарочитыми речами в ней о Константине Константиновиче, и представляет собою сочинение г. Кудринского. Талантливый автор наделён решительной

наклонностью к критике, которая не позволяет ему принимать ничего чужого без собственной проверки, но вместе с тем в значительной степени заражён и болезнью оригинальности, заставляющей его обо всём иметь непременно собственное мнение. Критически перепроверяя прежних исследователей истории унии, автор высказывает немало нового, что должно быть признано дельным и основательным, а под влиянием своей указанной болезни высказывает и такие мнения, и произносит такие суждения, которые далеко не могут быть признаны основательными. Впрочем, здоровая критика имеет у автора решительный перевес над болезненным оригинальничанием, так что в целом его исследование должно быть признано за исследование весьма серьёзное. Своим обширным и трудным предметом автор занимался с величайшим усердием, за которое должна быть воздана ему безусловная похвала.

–195–

Не свободное от недостатков, сочинение вообще должно быть признано за очень хорошее».

21) Отзыв ординарного профессора В. Ключевского о сочинении *Сергея Липягова* на тему: «Устройство духовных школ в царствование императора Александра I»:

«Автор начал своё сочинение кратким очерком подготовительных работ по преобразованию духовно-учебных заведений в царствование Александра I, изложив план реформы, составленный епископом Евгением (Болховитиновым) и в общих чертах описав деятельность комитета 1807–1808 г. и сменившей его комиссией духовных училищ по этому вопросу. Потом в отдельных главах сочинения автор изобразил по проектам комитета и уставам 1814 г. устройство, содержание и управление преобразованных духовно-учебных заведений и установленный в них учебно-воспитательный порядок, начиная каждую главу историческим очерком излагаемого в ней предмета. Такой порядок изложения, при отсутствии предварительного общего очерка судьбы духовных школ до реформы, несколько мешает цельному представлению их исторического развития. Желательно было бы также найти в

рассматриваемом сочинении обстоятельное общее сличение уставов 1814 г. с планами и предположениями комитета 1808 г. вместо встречаемых у автора по местам частных сопоставлений тех и других. Отчётливое изучение реформы и её подготовки значительно сглаживает эти пробелы. Автор с большим умением воспользовался трудами проф. Знаменского, Чистовича и других исследователей по истории духовенства и духовно-учебных заведений в России. В изложении нового устройства этих заведений в царствование Александра I он оставался почти без пособий, с одними законодательными документами, но благодаря основательному изучению последних изобразил это устройство подробно, обдуманно и отчётливо. Всё это вместе с простым и ясным изложением даёт основание признать труд студента Липягова весьма удовлетворительным».

22) Отзыв доцента Н. Заозерского о сочинении *Сергея Малевинского* на тему: «Правила поместных соборов Западной церкви IV–VI вв. по сравнению их с соборным и святоотеческим законодательством Восточной церкви»:

«Довольно обширное сочинение (1–428 стр.) студента С. Малевинского представляет собою произведённый весьма тщательно обзор канонов, постановленных поместными соборами запад-

–196–

ных церквей: Римской, Карфагенской, Галльской и Испанской за IV и VI века. Автор не взял на себя задачи обозреть массу сих канонов по *всему* их содержанию, а ограничился обозрением лишь пенитенциальных определений: он представил в системе канонические определения соборов сих церквей, определяющие преступления и наказания за них, и при этом всегда сопоставлял параллельные определения соборов (поместных и вселенских) и правила св. Отцов Восточной церкви.

При изучении содержания канонов Западной церкви автор держался как подлинного их текста по изданию Макси, так и перевода и толкования их Гефеля, а в расположении и классификации преступлений взял за образец схему

преступлений и наказаний, сделанную в нашей книге: *Церковный суд в первые века христианства*.

Сочинение написано с большим усердием; но жаль, что автор ограничился только *сравнением* правил восточной и западной церквей, не представив от себя *никаких выводов*, хотя их сделать было, по-видимому, весьма легко. От сего недостатка сочинение много теряет в своём интересе и научном достоинстве. Для получения кандидатской степени признаю его вполне удовлетворительным».

23) Отзыв экстраординарного профессора П. Казанского о сочинении *Ивана Павлова* на тему: «Нравственное учение Лютера»:

«Сочинение г. Павлова состоит из вступления, семи глав исследования и заключения.

Во вступлении (1–12 стр.) автор сообщает несколько самых кратких сведений о том, как Лютер пришёл к отрицанию учения о необходимости для спасения человека добрых дел и подвигов благочестия и выступил с проповедью своего учения о спасении человека одною верою во Христа. Здесь же автор намечает план исследования данного вопроса и указывает несколько оснований, почему для правильного понимания учения Лютера о нравственном развитии необходимо предварительное раскрытие его взгляда на невинное состояние первого человека и на его грехопадение.

В главе *о невинном состоянии человека* (12–25 стр.) излагается учение Лютера о совершенствах первоначального человека; при этом автор старается показать недостатки его учения путём сравнения его с учением православной церкви.

В главе *о грехопадении* (25–50) автор излагает учение
–197–

Лютера о падении первоначального человека и его последствиях. По учению Лютера грех совершенно извратил природу человека, так что в ней не осталось никакой способности к добру. Автор замечает, что сам Лютер увидел крайность своего учения о грехопадении и его последствиях и старался исправить его, доказывая, что хотя падение человека и было очень глубоко, но всё же в нём осталась способность к

возрождению при помощи божественной благодати, стремление к спасению и познанию истины. Далее автор раскрывает учение Лютера о сущности греха, распространении его в роде человеческом. После этого автор указывает на несостоятельность учения Лютера о грехопадении и его следствиях, обращает внимание на то, что это учение реформатора непримиримо с учением о возрождении и спасении человека даже при помощи благодати; и благодать не могла бы спасти человека, если бы он совершенно утратил образ Божий, если бы его природа утратила всякое расположение к добру. Наконец автор учению Лютера противопоставляет православное учение.

В главе *о подзаконном состоянии* (50–76) раскрывается взгляд Лютера на закон до падения и после падения человека. До падения закон был законом духа, неписанным перстом Божиим в сердцах людей; закон, данный после падения, указывает на ненормальность отношений между человеком и Богом, раскрывает непомерную тяжесть преступления человека, глубину его падения и бессилие его восстать. Главное дело закона Лютер поставляет в обвинении, устрашении, проклятии и осуждении грешника, а второстепенное – в уяснении человеку воли Божией. Далее автор раскрывает учение Лютера о совести и её функциях, излагает учение об *usus politicus* и *usus theologicus* закона и приготовительном его значении к Новому Завету и Евангелию. В заключение автор делает несколько замечаний о недостатках взгляда Лютера на закон.

В главе *об отношении между законом и евангелием* (78–128) раскрывается взгляд Лютера на этот предмет. Лютер понимает это отношение как отношение резкого различия, почти противоположности. По его мнению, закон делает человека грешника повинным проклятию и смерти и приводит его к сознанию своей неспособности освободиться из этого положения; тогда как евангелие есть благая весть об искуплении рода человеческого Иисусом Христом, о возвращении человеку перво-

–198–

бытного состояния чистоты, невинности, святости и надежды на получение вечной блаженной жизни. Поэтому Лютер закон называет явлением земным, а евангелие – явлением небесным. Закон требует от нас известных действий, обличает нас в грехах, евангелие же напротив ничего не требует от нас, а только объявляет нам милость и прощение ради заслуг Сына Божия, и если говорит нам о грехах и наказаниях за них, то в то же время говорит и о прощении их, и требует от нас не дел, но веры в Искупителя. Затем автор переходит к указанию недостатков, крайностей и противоречий в учении Лютера об этом предмете. С этой целью автор прежде всего указывает на то, что сам Лютер отказался впоследствии от противоположения закона евангелию, как тьмы свету; потом указывает на неосновательность положения Лютера, будто евангелие ничего не требует от нас, а только даёт нам, обращая внимание на то, что в евангелии заключаются требование нравственного совершенства; и не только евангельские требования, но и требования закона обязательны для христианина, потому что Иисус Христос пришёл на землю не нарушить, но исполнить закон. Затем автор обращает внимание на двойственность и внутреннее противоречие во взгляде Лютера на отношение между законом и евангелием: в некоторых своих сочинениях Лютер говорит, что закон и евангелие находятся в полной вражде между собою и первый уничтожается вторым (так, например, Лютер требует пренебрежительного, даже враждебного отношения к Моисею и закону, как орудию дьявола, освобождения совести от влияния и господства закона, и утверждает, что закон совершенно не нужен христианину). В других же сочинениях проводится мысль, что евангелие не уничтожает закона, а только изменяет и дополняет, его, что он вечен и свят и не может быть уничтожен, что оба – и евангелие и закон – божественного происхождения, неразрывны между собою, нужны для блаженства человека и потому оба должны всегда сохраняться в христианстве и пр. Наконец автор старается объяснить причины указанного противоречия во взгляде Лютера.

В главе об *избавлении от греха* (129–147) автор излагает учение Лютера об избавлении человека чрез Иисуса Христа от греха. По учению Лютера, Иисус Христос своею смертью приобрёл всем людям прощение всех грехов: кто верует в это, тот уже без греха, как сам Христос. Но послед-

–199–

нее выражение Лютера не означает того, будто люди после искупительной смерти Христовой стали совершенно безгрешны, но значит только, что они стали свободны от ответственности за грех, от проклятия и осуждения; грех же, как греховное состояние, и после смерти Христовой не исчез из природы человека. Плоды искупления Христова состоят в том, что мы избавлены от вины и нечистой совести и получили мир доброй и радостной совести. Далее излагается учение Лютера об искуплении человека от смерти. Если христианин умирает телесно, то эта смерть есть уже побеждённая смерть; жало смерти, лежащее во грехе, притуплено смертью Христовой; за телесной смертью христианина не следует уже осуждение и смерть духовная, отчуждение от Бога, но радость блаженства, вечная жизнь в общении с Богом. Грех и смерть находятся в теснейшей связи между собою, как причина и следствие. Если уничтожена причина – грех, то не может быть и следствия – смерти. Наконец, излагается учение Лютера об избавлении человека от диавола, виновника греха и смерти. Христос избавил людей от власти диавола и дал им силу с успехом бороться с ним и побеждать его.

Итак, плоды искупительной жертвы Спасителя – освобождение от греха, смерти и проклятия и дарование человеку праведности, жизни и вечного блаженства. Христианин становится храмом Божиим, храмом Духа Святого, троном Всевышнего, соучастником божественного естества, обожествляется; праведность, жизнь, святость Христова становятся достоянием верующего во Христа. В заключение главы автор указывает, в каком противоречии находится сейчас изложенное учение Лютера о плодах искупительной смерти Христовой с его учением о том, что грехи прощаются верующему во Христа чисто внешним образом.

В главе *об оправдании верой*, после нескольких замечаний об условиях, содействовавших развитию учения Лютера об оправдании верой, автор занимается решением вопроса, что такое по Лютеру оправдывающая вера, что такое праведность, получаемая христианином по вере в Спасителя. Автор приходит к выводу, что это – праведность Христова, вменяемая человеку чисто внешним образом и находящаяся вне всякой органической связи с нравственным состоянием личности (172). С этим учением Лютера находятся в тесной связи и другие пункты Лютеровой системы, как например, учение о том, что все

–200–

люди, как безусловно греховные пред Богом, во Христе получают одинаковую святость, – о том, что человек не может и не должен принимать деятельного участия в своём спасении и что спасение его устроится Богом только по вере во Христа, которая обновляет и перерождает природу верующего. Оттого Лютер настойчиво внушает своим последователям – развивать в себе уверенность в прощении грехов ради заслуг Спасителя и подавлять и уничтожать в себе чувство греховности и чувствительность совести, потому что, по убеждению Лютера, ни сознание грехов, ни укоры совести, ни сокрушение о грехах не могут дать человеку праведности, праведным делает его только вера во Христа. Что касается добрых дел, то Лютер считает их не только не нужными, бесполезными, но даже вредными для спасения и предостерегает против них, как значительнейшего препятствия на пути к спасению, потому что они располагают человека, к самонадеянности и неверию в божественное милосердие, так, что блудница скорее может уверовать и спастись, чем праведник (198). Наконец, сделав несколько замечаний о вредных в нравственном отношении последствиях учения Лютера о бесполезности добрых дел для оправдания человека, автор указывает на противоречие и неустойчивость Лютера в учении об оправдании.

В последней главе своего сочинения (249–291) автор излагает учение Лютера о *свободе воли*. Сущность этого учения заключается в том, что человек был свободен только до грехопадения, после же него он лишился свободы в отношении

к добру и сохранил её только в отношении ко злу; после грехопадения воля человека отвратилась от божественного и направилась исключительно на злое и только посторонней силой может быть направлена к добру, так что человек сам по себе, без божественной благодати, ничего доброго не может делать, а благодать свою Бог подаёт не всем, а только тем, которых Он предопределил к спасению. Затем автор делает несколько критических замечаний против учения Лютера о свободе воли и предопределении. В доказательство несостоятельности взгляда Лютера на свободу автор указывает а) на то, что сам Лютер не остаётся верным своему взгляду, убеждая своих последователей не грешить, бороться с пороками и страстями, и б) на те вредные последствия, которыми сопровождалось

–201–

отрицание свободной воли человека для нравственной жизни последователей Лютера.

В *заключении* своего исследования автор даёт несколько объяснений относительно тех приёмов, которых он держался при изложении учения Лютера.

Сравнительно лучшими частями сочинения г. Павлова следует признать те главы, в которых раскрывается Лютерово учение о грехопадении первых людей, о подзаконном состоянии, об отношении между законом и евангелием, об оправдании верою. Здесь учение Лютера раскрыто с достаточной полнотой и ясностью и подвергнуто довольно основательной критической оценке, так что для читающего становятся ясными заблуждения и слабые стороны системы Лютера. Менее удовлетворительными следует признать главы сочинения о невинном состоянии человека и о свободе воли. Автор не сумел показать, в чём состоит отличие учения Лютера о невинном состоянии человека от учения Православной церкви о том же предмете. Автор упрекает Лютера в том, что он преувеличенно изображает совершенство первоначального человека, приписывая ему такую степень нравственного развития, далее которой уже невозможно было ему идти, но ничем не доказал справедливости своего упрека Лютеру. Мало

того; излагая учение Лютера о блаженном состоянии первого человека, автор приводит такие изречения Лютера, которые не подтверждают справедливости упрёка, сделанного автором реформатору (стр. 20:21). Учение Лютера о свободе воли изложено отрывочно, непоследовательно, так, что не даётся ясного понятия о том, как учил Лютер о свободе воли. Кроме сейчас указанных частных недостатков, есть ещё недостатки общие, свойственные всем частям рассматриваемого сочинения. К числу их надобно отнести то, что 1) автор занимается исследованием не столько нравственного, сколько догматического учения Лютера и таким образом в значительной мере уклоняется от прямой своей задачи; 2) в сочинении замечается отсутствие ясного и отчётливого плана; 3) собранным материалом автор не воспользовался надлежащим образом, не привёл его в должный порядок, – оттого в сочинении замечается по местам растянутость, повторение одного и того же, в подтверждение одной и той же мысли Лютера приводится без нужды слишком много мест из его сочинений; 4) в литературном отношении сочинение не везде обработано и достаточ-

–202–

ной степени; встречается немало выражений не ясных и не точных (стр. 50:53:56:61:66:74:77:84:93:101:112:130:133:136:142:291–295); 5) приводя изречение Лютера, автор указывает страницы издания Вальха; но, несомненно, издание Вальха автор не имел под руками; свои цитаты он берёт из других книг, которыми он пользовался при своей работе и которых однако же не цитирует. При таком способе цитации весьма затруднительно проверять автора и исправлять те неточности, которые замечаются в рассматриваемом сочинении.

Впрочем, сравнивая достоинства и недостатки сочинения г. Павлова, мы находим, что последние не превышают первых и не лишают нас возможности признать труд автора удовлетворительным для получения им степени кандидата богословия».

24) Отзыв доцента А. Мартынова о сочинении *иеромонаха Палладия (Добронравова)* на тему: «Преподобный Ефрем Сирий и его нравственное учение»:

«Обширное (808 стр.) сочинение о. Палладия, кроме общего введения, имеет две части, из коих в первой излагается биография св. Ефрема, во второй – его нравственное учение. Насколько биография служит к характеристике личности св. отца, как церковного писателя и учителя, она вполне уместна в патристическом исследовании. Но в сочинении нашего автора ей дана более широкая постановка, чем сколько требовалось для его главной цели, – характеристики св. Ефрема, как моралиста. Пространные критические расследования при установке исторических фактов, относительно которых в древнем предании сохранились сбивчивые известия, длинные рассуждения о св. Иакове Низибийском (97–117 стр.) и многие другие подробности, которые могли бы иметь место в сочинении, специально посвящённом биографии преп. Ефрема, представляются излишними в труде с ограниченной задачей, каков труд о. Палладия. Излишние подробности вредят, впрочем, лишь формальной стройности сочинения, безотносительно же к тому подробное жизнеописание св. Ефрема, как оно излагается в сочинении нашего автора, имеет большую научную ценность по тщательному изучению и хорошему критическому освещению источников.

Вторая часть сочинения о. Палладия, посвящённая изложению нравственного учения св. Ефрема, разделяется на три частных отдела, из коих в первом излагаются психологические воззрения св. отца по тем вопросам, которые имеют ближайшее

–203–

отношение к этике, во втором содержится учение преп. Ефрема о грехе и средствах освобождения от него человека, в третьем – изображается положительный идеал нравственной деятельности человека, начертанный святым отцом-аскетом. Такой план сочинения можно назвать совершенно правильным и естественным, хотя можно бы пожелать взаимной перестановки двух последних отделов, так как удобнее представить сначала

положительную норму, а затем уже толковать о ненормальностях (грехах). Частные пункты этики преп. Ефрема раскрываются нашим автором с достаточной полнотой, хотя не везде с одинаковой ясностью. Нравоучение свв. отцов-аскетов, как известно, имеет немало особенностей, выразившихся и в своеобразной терминологии не употребительной у современных нам моралистов и на первый взгляд недостаточно вразумительной. Так, например, постепенный процесс увлечения человека грехом означает у св. Ефрема следующими терминами: „приражение, сдружение, страсть, борьба, соизволение, самодеятельность, пленение“ (Твор. св. Ефрема, русский перевод 5, стр. 122). Нужно строго уяснить специальный смысл этих терминов и взаимную последовательность обозначаемых ими душевных состояний, чтобы понять глубокий смысл нравоучения св. отца. В рассматриваемом нами сочинении это сделано не достаточно, и оттого по местам встречается сбивчивость в понимании оригинальной аскетической терминологии; например, под „помыслом“ чаще разумеется только греховная мысль, или мысленный образ греховного предмета, но иногда (стр. 628 и др.) тот же термин употребляется в значении страсти, т. е. полного увлечения воли человеческой грехом.

За немногими указанными недостатками, целое сочинение о. Палладия заслуживает большого одобрения. И прежде всего, это – труд в главной его части совершенно самостоятельный. Автор не имел под руками не только готового литературного изложения морали св. Ефрема, но и никаких других опытов систематизации святоотеческого аскетического нравоучения: и план сочинения, и выбор материала, и все частнейшие стороны предмета ему приходилось определять самому, без помощи сторонних указаний, единственно лишь на основании изучения подлинных творений св. отца. Эти творения изучены нашим автором со всей тщательностью и притом не по русскому только переводу, но и по греческому и латинскому тексту. Прекрасное зна-

–204–

комство с классическими языками, далеко превосходящее меру обычных студенческих знаний, дало ему возможность свободно пользоваться их текстами и сделать несколько справедливых поправок в существующем русском переводе творений преп. Ефрема. Изложение нравственного учения св. Ефрема сопровождается сближениями его с учением других свв. отцов-аскетов; эти сближения сообщают сочинению нашего автора исторический интерес и вместе свидетельствуют о значительной начитанности его в патристической литературе этого (аскетического) направления.

С внешней стилистической стороны сочинение о. Палладия отличается стройным и правильно-логическим течением мыслей, простым и ясным изложением их и лишь изредка – некоторой растянутостью.

Говоря вообще, труд нашего автора, обнаруживающий способность и большую любовь к научной работе, нужно признать более чем удовлетворительным для степени кандидата богословия».

25) Отзыв доцента Н. Заозерского о сочинении *Николая Парийского* на тему: «Отношения государственного правительства к земельным церковным владениям в древней Руси»:

«Сочинение студента Н. Парийского состоит из введения и трёх глав с предваряющим их подробным изложением содержания. Во введении автор устанавливает общие принципы недвижимой церковной собственности, как они выработаны были и формулированы в каноническом праве вселенской церкви и, указав на усвоение их русской церковью в начале истории её, ставит задачей своего сочинения проследить *применение их иерархией русской церкви в последующие периоды русской истории к условиям национально-юридических воззрений и экономического быта древней и новой России.*

В первых двух главах автор с полнотой и обстоятельностью вникает в формы и содержание церковного и землевладельческого права за периоды киевский, удельный и московский и даёт полный, живой, глубоко интересный очерк этого права во всех его моментах. Пред читателем постепенно

возникает картина церковных учреждений земельных собственников в полной их юридической обстановке: читатель во всей полноте видит различных субъектов церковной собственности, способы приобретения и укрепления их прав, формы пользования этими

–205–

правами, все детали судебного гражданского процесса для защиты этого права. Глубокий интерес, проходящий через всё это сочинение, представляет постепенное усвоение русскими идеи земельной собственности, раскрываемой и укрепляемой в русском юридическом сознании церковной иерархией: она в полном смысле слова насаждала юридические понятия в новопросвещаемом юном русском народе.

По мере обогащения недвижимыми имуществами церковь завоевала себе успехи и в этой своей гражданской миссии, так что когда в конце XV и в начале XVI вв. при царе Иоанне III в первый раз заявлен был торжественно протест против владения недвижимой собственностью некоторыми церковными учреждениями (монастырями), – церковная иерархия на соборах 1503гг. победоносно отразила этот протест. До сего момента государственное правительство древней Руси относилось к церковному землевладению весьма сочувственно и покровительственно. На этом и заканчивается сочинение автора.

Оно далеко не окончено; по предположенному плану автору предстояло продолжить историю церковного землевладения до царствования Екатерины II и материалы для сего у него уже собраны, но по недостатку времени не получили той обработки, в какой предлежит представленная нам половина его исследования.

Обширной начитанностью автора и рациональной постановкой дела сочинение г. Парийского заслуживает полного одобрения и поощрения.

26) Отзыв ординарного профессора В. Ключевского о сочинении *Александра Плотникова* на тему: «Основные источники истории Русской церкви в XVII веке»:

«Автор разделил свой обзор на две части, из коих в первой обозрел (по печатным изданиям) документальные источники истории Русской церкви в XVII в., а во второй – источники литературные. Разделив документальные источники по различию изображаемых ими сторон церковной жизни, он последовательно рассмотрел документы, касающиеся церковного управления и суда, церковного богослужения и христианской жизни русского общества, взаимных отношений церкви и государства в XVII в. и т. д. Из литературных источников рассмотрены автором хронографы, летописи и житие. Первая часть сочинения отличается полнотой обзора документов и обдуманностью группировки и оценки, что достигнуто автором с помощью трудо-

–206–

любивого и внимательного изучения разнообразного материала, которого касается его тема. Эти качества менее заметны во второй части сочинения, хотя и здесь автор старался не пропустить важнейших памятников без внимания и надлежащего разбора, пользуясь извлечениями из русских хронографов, напечатанных в *Изборнике* Андрея Попова, также изданными летописями и житиями. Обозревая наиболее важные разряды источников, автор пользовался и некоторыми специальными о них исследованиями, какие находил в русской исторической литературе. Всё это вместе с простым и ясным изложением даёт возможность признать сочинение студента Плотникова очень удовлетворительным».

27) Отзыв ординарного профессора А. Лебедева о сочинении *Николая Побединского* на тему: «Древнехристианские апологеты в их отношении к стоицизму»:

«Автор оказывается не на высоте своего признания. Вместо изложения отношений апологетов (II и III вв.) к стоицизму он ограничился изучением в интересе темы лишь одного св. Иустина, и потому в его сочинении прямо после обозначения темы стоит заголовок: „св. Иустин“ (?). Да и о св. Иустине автор рассуждает так, что даётся понимать о недостаточно ясном представлении автором требований, предъявляемых темой. Нет ни предисловия, нет ни конспекта на дальнейшие части

сочинения. Видно, что автор кроме св. Иустина и соединённых с ним вопросов ничего не изучал. Не похвально. В сочинении притом же много мелких ошибок и недосмотров, например, цитируется какой-то историк Свида, какая-то несуществующая истории философия Вебера, цитируются источники, которых автор и не видывал, краткость или пространность речи относительно известного предмета определяется случайностью и пр. Впрочем, всё же видно, что автор до известной степени трудился (написал и притом самостоятельно 258 стр.), имеет достаточные церковно-исторические сведения; он излагает сочинение просто и, пожалуй, убедительно. Можно признать сочинение удовлетворительным».

28) Отзыв доцента И. Корсунского о сочинении *Димитрия Протопопова* на тему: «Беседа св. Василия Великого к юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями (историко-литературное рассмотрение беседы)»:

«Сочинение г. Протопопова состоит из введения и трёх глав –207–

исследования. Во введении автор раскрывает важность рассматриваемой беседы св. Василия Великого в вопросе о взглядах св. отцов и учителей церкви на классическое образование вообще; в первой главе излагает основные черты жизни и воспитания святителя Василия; во второй раскрывает взгляды главных представителей Александрийской школы и самого св. Василия Великого, как питомца этой школы, на классическое образование, и наконец, всю третью главу, самую большую по объёму (стр. 171–369), посвящает собственно историко-литературному рассмотрению, разбору названной беседы св. Василия. В кратком заключении (стр. 369–375) автор обобщает главнейшие мысли своего сочинения и приходит к выводу о пользе классического образования в христианстве.

Сочинение, при такой, довольно широкой, постановке дела раскрытия темы и при сравнительной краткости времени, находившегося в распоряжении автора, разумеется, оказалось далеко не свободным от недостатков. Так, прежде всего, бросается в глаза отсутствие ясного указания плана, который усматривается лишь по прочтении уже всего сочинения. Затем

не всегда заметна строгость системы в изложении, иногда недостаёт строгости и порядка мыслей в сочинении (см. например: стр. 34–41:67:168 и др.) и под. По местам встречаются не вполне удачные опыты перевода с греческого (например: стр. 88:91:98:103 и др.) или поправок существующих переводов (например, 320:335 и др.), случаи неясности в выражении мыслей (стр. 12:20:49:55 и др.), без надобности употребляемые иностранные слова (например: „варьируемы“ – стр. 82:224, „солидарный“ – стр. 8:107 и др.), нескладные выражения и обороты речи (например: стр. 12:15:85) и под. Но все эти недостатки, легко объясняемые очевидной спешностью работы, с избытком искупаются несомненными и высокими достоинствами сочинения. Сюда относятся, прежде всего, тщательная и усердная разработка источников и благоразумное пользование ими. Автор хорошо и основательно изучил творение не только св. Василия Великого, но и других св. отцов и учителей церкви, особенно же св. Григория Богослова и св. Григория Нисского, и извлёк из них всё, каким бы то ни было образом относящееся к интересовавшему его предмету (см. например: стр. 108 и далее, 180 и далее и мн. др.); хорошо познакомился и с теми из писаний греческих классиков, которые так или иначе касаются рассматриваемой им беседы св.

–208–

Василия (каковы писания Гомера, Тезиода, Платона, Феогнида, Плутарха и др.); тщательно изучил и все почти иностранные и русские пособия, относящиеся к уразумению этой беседы, обнаружив при этом однако же полную самостоятельность исследования и независимость от этих пособий (см. например: стр. 7 и далее, 27:117 и далее, 128 и далее, 141 и далее, 210:304 и далее 348 и др.). Затем, кроме сейчас указанной самостоятельности, которая представляет собою также одно из высоких достоинств сочинения, к числу достоинств должна быть отнесена и обстоятельность исследования в нём, особенно же в третьей главе, имеющей предметом своим историко-литературный разбор беседы. При этом автор обнаружил основательные филологические сведения и способность пользования лучшими критическими приёмами

филологического исследования (см. например: 211 примеч., 213 примеч. и др.); он нередко, и при том иногда весьма удачно, поправляет существующие русские переводы с греческого на основании подлинников в местах, относящихся к предмету его исследования (см. например: стр. 62 примеч., 111 примеч., 184 примеч., 195:199 примеч., 228 примеч., 230 и примеч., 257 и примеч., 284:308:319:329:330 и др.); Делает поправки к цитатам, соображениям и выводам в существующих русских (например, Е.И. Ловягина, о. Бориса Плотникова) и иностранных (Doergens, Wandinger, Nüsslin) изданиях беседы св. Василия и исследованиях о ней (например: стр. 292:295:330:337, и др.) и под. Далее, в заслугу автору должна быть поставлена также и основательная защита св. Василия от нареkania в подражании Плутарху при написании рассматриваемой беседы, проходящей через всё сочинение. Наконец, не может быть обойдено молчанием и обнаруженное в сочинении (см. например, особенно стр. 113) доброе направление мыслей автора.

Все эти достоинства сочинения г. Протопопова, вполне искупая упомянутые выше, недостатки его, дают полное право считать это сочинение весьма хорошим и самого автора заслуживающим степени кандидата богословия».

29) Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении *Тихона Рождественского* на тему: «Отчего и как возник раскол в русской церкви».

«Определив в кратком предисловии задачу сочинения, автор делит его на три части. В первой критически рассматривает

—209—

существующее в нашей литературе воззрение на раскол и в частности на происхождение раскола; во второй раскрывает условия, способствовавшие появлению раскола в русской церкви и подготовившие раскол; в третьей излагает самый ход возникновения и появления раскола при патриархе Никоне.

Автор с большим усердием изучил и внимательно оценил все нужные для его труда и доступные ему материалы, в особенности акты, относящиеся к появлению раскола, и сочинение самих первоучителей раскола. Сделав

основательную оценку существующих в литературе мнений о происхождении раскола, он установил вполне правильный взгляд на этот вопрос и в историческом изложении первых проявлений раскола и потом открытого восстания его при патриархе Никоне, дал убедительное оправдание своего взгляда. Сочинение очень хорошее».

30) Отзыв ординарного профессора А. Лебедева о сочинении *Павла Рязского* на тему: «Деятельность по части составления символов веры, как одна из стихий в жизни древней, преимущественно греческой, церкви».

Повод к этой теме дают многочисленные исследования норвежского учёного Каспари, много лет работавшего над сочинением по истории древних символов и издавшего много новых памятников в этом роде, отлично обследованных. Но собранный и обработанный учёным Каспари материал до сих пор не нашёл себе соответствующего приложения в области церковно-исторической науки. Задача г. Рязского заключалась главным образом в том, чтобы, воспользовавшись богатым материалом, даваемым в книгах Каспари, ввести этот материал в среду церковно-исторической науки, поскольку эта последняя исследует древнюю церковную историю. Так возникла тема с вышеуказанным заглавием.

Автор в написанном им сочинении однако же очень немного воспользовался имеющимися в его распоряжении материалом, даваемым исследованиями Каспари. Потому что он дал такую широкую постановку своей теме, что не успел дойти в написанном им сочинении до изложения истории символов IV и V века, где работы Каспари в особенности могли бы пригодиться автору.

Автор изучает лишь символы веры II и III века, именно; древнеримский и св. Иустина (восточный гипотетический), затем символы – св. Иринея, Тертуллиана, Ипполита, Оригена и св.

–210–

Григория Чудотворца. Работа автора, таким образом, далека от законченности. Но, тем не менее, сделанное автором заслуживает похвалы. Изученные и образованные им символы веры он всегда берёт в связи с содержанием тех патристических

сочинений, где они находятся, вследствие чего ему необходимо нужно было изучать более или менее тщательно эти произведения, что по всей вероятности и лишило его возможности обработать своё сочинение сполна. Автор умелой рукой разбирается в изученной им литературе и всегда извлекает из неё лишь то, что прямо отвечает на поставленный в теме вопрос. Чем дальше подвигается работа автора, тем интереснее она; и очень жаль, что автор, прерывая свою работу, не даёт конспекта, из которого можно было бы видеть, какой церковно-исторический интерес он имеет в виду указать в предполагаемых им дальнейших главах истории символов. (Правда, на этот счёт есть несколько замечаний в начале сочинения, но они недостаточно уясняют содержание ненаписанной, но уже подготовленной части труда автора). Автор, несомненно, вполне достаточно овладел своим предметом и пишет о нём ясно, зато и с полным убеждением в правоте своих выводов и воззрений. Сочинение чуждо всякого педантизма и скрупулёзности, считаемых нередко за научную серьёзность. Автор беседует с читателем, а не томит его до изнеможения сил, как, это иногда бывает в учёных исследованиях.

Кроме главного недостатка – незаконченности сочинения – есть в нём и второстепенные: по местам излишняя подробность, преувеличенность выводов, неточности в изложении и проч.

Сочинение, несмотря на незаконченность, велико (538 стр.) и, как труд серьёзный, вполне удовлетворительно для приобретения автором кандидатской степени».

31) Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении *Павла Светозарова* на тему: «Семён Денисов, как историк раскола»:

После введения, в котором говорится о состоянии раскола в то время, когда братья Денисовы начинают свою деятельность, сочинение разделено на четыре главы: в первой автор излагает жизнь и деятельность Семёна Денисова, во второй и третьей рассматривает два главные исторические сочинения Семёна Денисова: „Виноград Российский“ и „Историю об отцах

(Продолжение следует)

Март

**Астерий Амасийский, св. Беседа против
корыстолюбия³⁷³ / Пер. и примеч. М. Д. Муретова //**
**Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. С. 457–475 (1-я
пагин.)**

—457—

Мужи христиане и причастники небесного звания!³⁷⁴ вы, народ деревенский, и все, которые, вышедши из городов, единодушно стеклись к настоящему празднику (всех вас вообще и имею в виду в проповеди)! каждый ли из вас положил в уме заботу, – сознал ли и вникнул ли, для чего мы собрались? По какой причине почитаются мученики и сооружением прекрасных храмов, и ежегодными этими собраниями? и какую цель имея в виду, отцы наши установили то, что видим мы теперь, и оставили прочный закон (касательно этого) для потомков? Не ясно ли и для немного напрягающего мысль, что это завещано нам ревностью о благочестии: и торжественные собрания собираются, как общие учи-

—458—

лица душ, дабы, чтя мучеников, мы подражали их мужественному подвигу за благочестие, – дабы, подклонив ухо к собирающимся (по этому поводу) учителям, мы научились чему-нибудь полезному, чего перед тем не понимали, обоснованию ли догмата, разрешению ли недоумения в Писании, или же какому-нибудь доводу, улучшающему состояние нравов. А вы, мне кажется, оставивши попечение о добродетели и забывши ревность о душе, всю свою заботу обратили к мусору мамоны и к занятию торговыми делами: одни сами занимаясь меной, другие – зевая на чужое и осведомляясь у соперников по товарам, с целью сбить друг у друга цену. Но перенесите лучше это старание на Церковь: Оставьте сребролюбие торгашеское, неистовое. Отвергните его, как непристойную блудницу, которая улыбается толпе, щеголяет изысканными материями и цветами от продавца прикрас. Возлюбите ту (Церковь) божественную, целомудренную и благопристойно одетую, почтенно и не легкомысленно смотрящую. Ибо так и Соломон в книге Притчей

говорит: «не оставляй ее, и она будет охранять тебя: люби ее, и она будет оберегать тебя»³⁷⁵. Не отнесись с пренебрежением и не сочти не стоящим внимания того, что нами предлагается на этой трапезе потому, что это можно приобрести тебе даром. Но тем более возжелай этого, что мы не сидим подобно мелочным торговцам с безменом или весами: одной прибыли мы ищем – спасения ученика.

Была прочитана нам из Деяний речь Павла к Фесту и Агриппе³⁷⁶, Павла, верного апостола и

–459–

мудрого оратора. Ты видел во всяком случае, слушатель, если обратил внимание, – как он и истину не выдает из опасения и, соединивши уважение к Агриппе с дерзновением, располагает суровое судилище к благосклонности, как бы зверей каких укрощая уменьем владеть словом. Пророчествовал сегодня и Захария, приоткрывая дверь великих для нас тайн Единородного, – под образом камня, имеющего семь взирающих очей³⁷⁷, и под образом золотого светильника, на котором семь лампад и два ствола масличные³⁷⁸. Много и еще есть мест в Писании, имеющих богатое сокровище пользы, на которых всех я остановился бы, и показал бы вам изобилие (угощений) духовного праздника. Но меня побуждает к уплате долга обещание предыдущего дня. Ибо мы начали (вчера) многими обвинениями порицать корыстолюбие, но не успев (вполне) обнаружить его суетность, отложили подтверждение обвинения до нынешнего дня³⁷⁹. Итак, послушайте и будьте справедливыми судьями истины: потому что не о ком другом, а о своем спасении произносите вы суд, и (посему) каждый из вас пусть подает все обвинительные голоса против подсудимого (корыстолюбия), изгнавши его из собственной души, как бы из дома или города.

Итак, корыстолюбие есть не только пристрастие к деньгам вместе с другими стяжаниями и желание к наличному присоединить не имеющееся; но общее говоря, (оно есть) желание во всяком деле иметь более должного и принадлежащего. Этим

–460–

именно грехом первый заразился диавол, бывший архангелом и назначенный к прекраснейшей жизни и положению (чину), но в безрассудстве замысливший господство и восстание против Божества. Вследствие того низвергнутых! и ниспавший в этот воздух, окружающий землю, он (сделался) дурным соседом нашей жизни. Таким образом он не овладел тем, к чему стремился, – божественностью, – и утратил то, чем владел, – архангельское достоинство: – раб неверный, вследствие дерзости скоро обратившийся в разбойника, – собака греческой басни, и мяса лишившаяся, и не поймавшая тени (ибо как это возможно?), – вещи недостижимой.

После него первый человек, прельщенный наслаждением, утратил бессмертие (чрез вкушение) запрещенной снеди³⁸⁰, как впоследствии Исав – права первородства через чечевичную похлебку³⁸¹. И языки эти и многообразные наречия человеческие ввела в жизнь любовь к большему. Ибо пресыщенные доступным человеку довольством, вообразив, что и небо будет для них достижимо, и смеха достойную башню для восхождения на него тщетно строя, – сделали людей, говоривших одним языком, разноязычными: домогаясь большего, чем сколько имели, они и сами потерпели смешение (языков), и роду человеческому оставили труд в слушании незнакомых звуков и отыскивании объяснений (их)³⁸².

А Фараон? почему он подпал различным и разнообразным казням?³⁸³ Не вследствие ли ко-

–461–

рыстолубия и желания быть владыкой народа чуждого и никоим образом к его царству не принадлежавшего? И за то, чужих не отпустивши, он погубил своих – частью во время избиения первенцев, частью во время преследования по морю. Не говорю уже о реках, текших кровью, о неимоверном размножении жаб, о гибели от саранчи, о высыпании прыщей на коже, о смерти четвероногих и вообще – о всяком бедствии, на какое осужден был Египет вследствие корыстолубия своего начальника. – Затем в другом случае я вижу последствием греха сплошную проказу, покрывшую корыстолубца. Вспомни со мной, если кто любознателен и имеет желание слышать о

славных деяниях Елисея, – как, с одной стороны, сириянин Нееман очистился от проказы, омывшись во Иордане³⁸⁴, и как, с другой стороны, болезнь перешла на Гиезия, молодого слугу, юношу корыстолюбивого и немудрого, продавшего духовное дарование и безмездное врачевание учителя. – Отчего сделался отцеубийцей Авессалом, от кроткого отца юноша пылкий и дерзкий? Не оттого ли, что преждевременно искал наследования царства, набросившись на чужое, как хищник? А Иуду, затем, что исключило из списка учеников и сделало предателем вместо апостола? – не легкомысленное ли сначала распоряжение казнохранилищем, а затем – стяжание бесчестной платы?³⁸⁵ Ананию и Сапфиру почему представляют трагически Деяния Апостольские?³⁸⁶ – не потому ли, что они сделались похитителями своего и святотатцами собственных прино-

–462–

шений? Мне мало будет, пожалуй, и дня для перечисления рабов корыстолюбия. Оставив древнюю историю, рассмотрим опыт ежедневной жизни, – какого рода зверя знает он в корыстолюбии, и как трудно освободиться от него тем, кого он захватит: он всегда в силе и не ослабевает, стареет только вместе с тем, кого взял и в плен, и до конца не отступает.

Сладострастный и любитель тел, как бы долго ни разжизался похотями, находит все-таки конец этой болезни, когда или сам придет в престарелый возраст, или предмет вожделения увидит обветшавшим и потерявшим цвет свой. Обжора сам уклоняется от наслаждения, когда или пресыщение последовало, или пищеварительные органы ослабели и прекратили напряженную деятельность. Честолюбец, почваившись многими отличиями, перестает выставлять (их) напоказ. Болезнь же корыстолюбия есть зло, от которого трудно отделаться. И как плющ, – растение постоянно зеленеющее и покрытое листьями, – поднимаясь на сучья деревьев, крепко обвивается около стволов, за которые уцепится, и не отстаёт от них, ни когда они заболеют, ни когда засохнут, – разве только кто-нибудь перерубит у него, как у дракона, кольца железным орудием: – так и душу корыстолюбца не легко освободить, – будет ли он молодым по телу или увядшим, – если только не

придет какое-нибудь здоровое размышление и не посечет, подобно мечу, болезнь.

Для домашних корыстолюбец неприятен, для слуг жесток, для друзей бесполезен, для посторонних несносен, для соседей беспокоен, для жены тяжелый сожитель, – скупой и мелочно-расчет-

—463—

ливый кормилец детей, дурной распорядитель собой, ночью опаслив, днем сосредоточен, разговаривает сам с собой подобно вышедшим из себя или помешанным; во всем имеет избыток, и воздыхает как нуждающийся; не наслаждается предлежащим, а стремится к не имеющемуся: не пользуется своим, а направляет взоры на чужое. Из множества овец состоит стадо его, до тесноты наполняющее стойла, в коих оно запирается, и сплошь покрывающее равнины, на которых оно пасется. Но если увидит он тучную овцу соседа, то, оставив свое стадо, к одной этой и чужой прилепляется желанием. Так и относительно волов, таким же образом и относительно коней, не иначе и в отношении к земле. Все в преизбытке находится в его доме и ничего в употреблении. Ибо испытывать наслаждение не способен ненасытный; но дом его похож на гроб. Ибо вот гробы часто наполнены серебром и золотом, но нет пользующихся этими материалами: тело не питается, для души в этом нет прибыли, так как из десницы не раздается обильно милостыня. Какой же конец этой тяготы? – пусть научит меня кто-нибудь из подвергавшихся прежде этой болезни. А я знаю многих, на опыте убедившись, что и во время болезней они любят деньги больше здоровья. Если врач посоветует способ лечения при помощи какого-нибудь дешевого вещества, вроде петрушки, или тимьяна, или аниса, приобретение которых ничего не стоит, – они охотно слушаются совета; если же будет упомянуто о каком-нибудь лекарстве из разнородных и многосоставных и будет велено идти к аптекарю или в лавку благовонных товаров, то они скорее

—464—

испустят дух, чем развяжут кошелек. Ибо земными будучи по образу мыслей, они считают жизнью стяжание земных вещей.

Их очень печалит даже общественное благополучие, и наоборот – радуют бедствия. Они желают, чтобы воспоследовали приказы о невыносимых податях, дабы им умножить свои деньги процентами. Желают видеть угнетаемых ростовщиками, чтобы приобрести поле, или утварь домашнюю, или скот, что по нужде бросается за бесценок. Постоянно взирают они и на небо подобно философам, изучающим небесные явления, исследуя не закон какой-либо звезды и наблюдая не за тем, в каком созвездии находится известная планета; а любопытствуя насчет состояния воздуха, предвещают ли видимые признаки обильное излияние дождей, или же засуху, и, если заметят, что готовится что-нибудь тягостное для большинства, радуются чужому бедствию. Все собирают они в свои амбары, крепко запечатывая их и запирая двойными запорами; постоянно заняты они расчетами и выкладками. Но в то время, как корыстолюбец лелеет подобную надежду, и пока как бы во сне он богатеет в мечтах своего воображения, – если найдет густое облако, он испытывает страх, какие бы грозила ему опасность. Если капли оросят землю, он начинает тайно плакать; а если пойдет дождь, достаточный для прекращения засухи, дело – уж совсем грусть. А затем он всюду расхаживает, наведываясь вместе со всеми о хлебе, как будто бы подвергался опасности его сын, – нет ли какого средства, нет ли какого способа; чтобы его хватило на долгое время, чтобы он уцелел от порчи червями. И если почувствует

–465–

дуновение знойного ветра, то, – подобно тому, как врачи расслабленных³⁸⁷, – разложив его, разминает и просушивает, терпеливо сидит при нем, придумывает покров на время полуденное, а ночью снимает покрывала, чтобы его продувало ночными ветерками.

В то время, как он мучится над этим, приступает бедняк, выпрашивая хлеба, которому грозит опасность (испортиться), – и он не дает; а если и дает, то скупое и с замиранием сердечным уделяет, сильно дорожа хлебом. Но не мучь себя и не отягощай себя чрезмерно, ты (корыстолюбец), – умоляю тебя. Ведь

жалости достоин даже и тот роскошествующий корыстолюбец, который ограничивает жизнь чревом и прочими удовольствиями, в этом полагая цель человечности (человеческого достоинства); но мелочный и скряга, и меры не имеет своему несчастью, потому что захватывает принадлежащее многим и не дает себе самому, обращая таким образом в ничто плоды своих усилий. Кто ведь не знает, что ничто из бывающего, кроме добродетелей, не существует само для себя, но мы делаем одно с целью достигнуть другого. Ни один пловец не пускается в море ради только самого плавания, и ни один земледelec не предается трудам из-за самого земледелия; но очевидно оба переносят неудобства, – один с целью добыть приплод от земли, другой – богатство от морской торговли. Ты же скажи, какая твоя цель? чтобы собирать? и что же это за цель – смотреть, собрав груды ненужного (для тебя) богатства? Веселит, говоришь, меня и самое зрелище. Но в таком

–466–

случае иначе помоги своей болезни; так как можно и на чужом имуществе успокоить свое желание. Если радует тебя блеск серебра, то присевши к среброплавильщикам, любуйся на яркий и сверкающий блеск его: или, обходя рынки, услаждайся разнообразными сосудами, блюдами и кувшинами: это даровое и невозбранное для тебя зрелище. Посмотри и на менял, которые беспрестанно пошевеливают на столах и считают монеты. А лучше всего, убедившись добрым советом, измени свое мнение. Ведь исправление легко, так как корыстолюбие не есть необходимость природы, а стремление свободной воли, которое не трудно изменить тем, кто размышляет о полезном.

Углубись мыслью во время последующее, когда тебя не будет, когда небольшой клочок земли заключит твое мертвое и бесчувственное тело, и доска в несколько пядей сокроет твои останки. Где тогда богатство и скопленные сокровища? Кто наследник оставшегося (имущества)? Совсем ведь не тот будет преемником, кого ты ожидаешь. Если детей оставляешь, они – быть может – будут грубо обижены, и подобный тебе корыстолюбец выгонит их плачущих из дома родительского. Если же, будучи бездетным, ты передашь наследство кому-

нибудь из друзей, – не полагайся на свое завещание, как на нерушимый закон, как на дело бесприкословное и прочное. Не много нужно старания, чтобы сделать эту запись не имеющей значения. Или ты не видишь, как люди постоянно тянутся в судах из-за завещаний, и как – с целью опровергнуть эти последние разными способами – выставляют своими защитниками искусных в законах, прибегают к помощи ловких ораторов,

–467–

содержат лжесвидетелей, подкупают суды? А посему из того, что видишь ты при жизни, научись и относительно имеющего быть после тебя. Если ты имеешь праведное богатство, употребляй его с пользой, как блаженный Иов; если же неправедное, возврати его, как пленника с войны, обиженным владельцам – или в таком количестве, в каком ты захватил, или – с лихвой, по примеру Закхея. Если нет у тебя (богатства), и не приобретай дурным способом. Ведь тебя, когда ты пойдешь неизбежным путем (смерти), будет сопровождать горький запас – грех: наслаждение же стяжаниями (твоими) достанется тем, кого ты и не знаешь, и тогда удивишься ты словам Давида: «(человек) собирает и не знает, кому достанется то»³⁸⁸. Поймешь и богача, противопоставляемого Лазарю, о котором только что было читано нам из Евангелий, – не басню, составленную для устрашения, а точно переданный образ будущего. Виссон сгнил, царство передано другому, роскошества миновали: а грех от них отправился вместе, как тень, следующая за идущим телом. И потому, после пышных попок и роскошного стола, (богач) домогается капли воды, каплющей с покрытого проказой пальца, и призывает в целители мучения бедняка, который – быть может – и рук не имел, когда валялся у ворот, ибо иначе он отогнал бы собак, лизавших (его) раны. Сильно желает (богач) соединиться с Лазарем, которого видит на противоположной стороне, но посредине он отделен ямой или пропастью, – не так, чтобы на самом деле было выкопано какое-

–468–

нибудь углубление и сделан был ров, как в военных лагерях можно видеть промежуточные боевые сооружения, но – по моему мнению – речь идет здесь о препятствии греховном, которое заграждает для осужденного переход к праведнику. И Исаия пророк подтверждает мое толкование, жестоко нападая на народ безрассудный и говоря: «рука Господа не сократилась на то, чтобы спасти, и ухо Его не отяжелело для того, чтобы слышать; но беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом вашим»³⁸⁹. Если же свойство грехов таково, что они отделяют от Бога, то ничего не может быть греховнее корыстолюбия, которое и по неложному глаголу Павла, провозвестника истины, именуется идолослужением и корнем и матерью всех зол³⁹⁰.

Из-за чего, в самом деле, некогда бывшие причастниками звания христианского и общниками таинств увлеклись к служению демонскому? Не вследствие ли страсти к многостяжанию и желанию быть обладателями чужого? Получивши обещание от безбожных и нечестивых или на счет начальнической жизни, или относительно обогащения из государственного казначейства, – они скоро переменили религию, как одежду. Память и молва нашего времени сохранили и сообщили нам о подобных событиях времен древнейших; но кое-что показала нам на опыте и современная жизнь. Ибо когда известный царь³⁹¹, сразу сбросив личину христианина, обнаружил смеха достойное поведение, которое в течение долгого времени притворно скрывал, – и сам стал бесстыдно приносить жертвы демонам,

–469–

и другим желающим делать это предоставлял большие почести, – то сколько людей, оставив Церковь, побежали к (идольским) жертвенникам? сколько, приняв в себя эту приманку государственных почестей, попались вместе с ним на удочку отступничества? Заклейменные позором они бродят по городам, пользуясь общей ненавистью; это – те же отъявленные предатели Христа за малые деньги, – исключенные из списка христиан, как Иуда – из апостолов, – отмеченные прозванием отступника, как лошади – клеймом, – единственно по увлечению

попавшие в самый гнусный круговорот всяких грехов, и тотчас последовавшие за тайноводителем скверного и преступного нечестия.

Так именно, согласно Апостолу, корыстолюбие становится вместе с тем и идолослужением и бывает корнем всех зол, порождая из себя бесчисленные пороки, и как искатели золота в недрах земли утверждают, что золотоносная земля в самом первоисточнике и главнейшем месторождении лежит кучами, и отсюда уже как бы жилы какие проходят туда и сюда на далекое расстояние и растягиваются, разветвляясь подобно корням деревьев, исходящим из (одного) ствола; так и здесь, видя многие отрасли, я нахожу, что все они связаны одним корнем корыстолюбия, и подлинно не неудачный пример нашло слово наше для корыстолюбия в золоте. Затем я вижу отцеубийцу, дерзко посягающего на голову родителя, и не стыдящегося ни седин, ни отеческого достоинства, но тяготящегося слишком долгой жизнью старца. Все, видя в доме в изобилии и не имея власти над видимым, но страстно желая быть обладателем этого и преизбытка, он стесняется властью отца. Но сначала

—470—

молчит и в глубине (души) таит болезнь: со временем же, когда страсть усилилась и переполнила душу, он сразу изливает свою злобу, как воду из трубы. Тогда, наконец, он становится невыносимым для старца, едва не сводя его – здорового и крепкого во гроб: взойдет ли (старик) легко на коня, он выражает изумление, – поест ли как свойственно здоровому, он ропщет, разбудит ли слуг утром на работу, он досадует на бдительность и силу старика. А если подарит что-нибудь из сокровищ, или отпустит слугу из рабства, тогда уж он – и тут, и сумасшедший, и переживший свой век, и расточитель чужого, и осыпается всяким вообще злословием, попрекаемый и за то, что не умирает скоро.

Это – твой плод, скверное корыстолюбие: от тебя получая возбуждение, сын становится врагом родителя. Ты наполняешь землю грабителями и убийцами, море – пиратами, города – мятежами, судилища – лжесвидетелями, доносчиками, предателями, стряпчими, судьями, склоняющимися в ту сторону, в какую ты повлечешь. Корыстолюбие – мать несправедливости,

безжалостная, человеконенавистная, жесточайшая. Из-за него жизнь человеческая полна неравенства: между тем как одни чувствуют тошноту от пресыщения избытком стяжаний подобно тем, которые выплевывают не вмещающуюся пищу, – другие, удрученные голодом и нуждой, подвергаются опасности. Одни возлежат под золочеными крышами и обитают в домах, похожих на маленькие городки, украшенных ваннами и чертогами разнообразными, и галереями, простирающимися на далекое расстояние, и всевозможной роскошью. Другие не имеют кровли и из двух бре-

–471–

вен; но так как под открытым небом все же они не могут жить, то или прибегают к банным печам, или же – если встретят недружелюбный прием у банщиков – подобно свиньям разрывая навоз, добывают себе необходимую теплоту. И это равночестное живое существо – человек – имеет такое различие в образе жизни со своим однородным! Не иное что, как именно корыстолюбие, вводит этот беспорядок и неравенство. Один лишен приличного вида от нагих членов; а другой кроме того, что имеет бесчисленное количество одежд, еще и стены покрывает пурпуровыми покрывалами. Бедняк ощущает недостаток в деревянном столе, чтобы разрезать хлеб; а роскошествующий, широко раздвинув серебряный стол, услаждается блеском материала. А насколько было бы справедливее, чтобы этот последний угощался, насыщаясь всяким другим лакомством, стоимость же стола доставила бы пропитание неимущим? Иной старик, который не в силах даже ходить или изувечен каким-нибудь повреждением, не имеет осла, – необходимого по нужде средства передвижения; а другой за множеством не знает и стад своих лошадей. Одному масла не достает, чтобы зажечь светильник, а другой по одним светильникам – богач. Один ложится на голой земле, а хвастающий суетными богатствами блещет украшением своей кровати, снабженной серебряными шарами и цепями вместо веревок. Таковы следствия ненасытного корыстолюбия. Если бы оно не ввело в жизнь неравенства, не было бы этих несправедливых возвышений и

принижений, и разнообразные несчастья не делали бы нашу жизнь неприятной и плачевной.

—472—

По этой причине люди отвергли естественную любовь друг к другу, и точат меч, и собирают боевые ряды, и как звери какие вступают в битву друг с другом с великой свирепостью. А следующее за этим кто и расскажет? Сильные укрепления ниспровергаются осадными орудиями, города берутся приступом, жены уводятся, дети порабощаются; страна опустошается и разграбляется; терпят нападение даже и деревья, подобно людям провинившимся; (происходит) большое избиение цветущих возрастом, и потоки крови текут от несчастных тел; богатство побежденных – награда для победителей. Ко всему этому – рыдания вдовства и слезы сирот, оплакивающих вместе и отцов и свободу. Недавний обладатель большого богатства выпрашивает ломоть хлеба, протягивая правую руку. И имевший много рабов-ткачей и дома, полные одежд, – одетый в рубище исполняет должность слуги,нося воду для необходимых потребностей, выскребая навоз из конюшни и прислуживая при постыдных обязанностях. Бесчисленное множество и других зол, которые сразу и обнять невозможно. А всего этого началом, причиной и корнем – желание большего, несправедливая любовь к чужим имениям. Если же бы кто-нибудь эту страсть людскую истребил, то ничто не препятствовало бы, чтобы в жизни водворился глубокий мир, войны и возмущения были изгнаны от людей, и все возвратились к естественной приязни и дружбе. Посему и Господь наш заботливо врачует эту болезнь своими увещаниями, то объявляя: «не можете служить Богу и мамоне»³⁹², то выставляя жалким бо-

—473—

гача того, имевшего на следующий день умереть, а воображавшего себе, что будет долго наслаждаться роскошью³⁹³ – то, в другом месте, поучая, что совершен тот, кто, предоставив нуждающимся все, что имеет³⁹⁴, обратится добровольно к нестяжательному любомудрию, – матери и сожительнице добродетели.

Но, мне кажется, нужно послушать и молчащих (теперь), которые обыкновенно возражают против учителей следующим образом; как же мы будем добывать средства к жизни, если будет оставлено в пренебрежении стяжание имуществ? как будем удовлетворять потребностям? как будет уплачиваться долг? как и ссуда будет даваться просящему, если все мы будем бедняками по твоему увещанию? Неверующего – это слово, неразумная речь – того, кто не ведает, что Владыкой мы имеем Бога, распорядителя жизни, доставляющего созданному им живому существу что нужно для употребления – и необходимый достаток пищи, и потребную одежду. Ибо Промысл Божий объемлет собственных своих тварей, и богатящегося верой никогда еще не постигало несчастье бедности. Один пример из Св. Писания выставивши в доказательство сейчас сказанного, – я думаю – достаточное представлю свидетельство.

В Истории Царей описана некая женщина вдова, сильно тяготившаяся бедствием одиночества³⁹⁵. Осаждал ее заимодавец, сребролюбивый и человеконенавистный, отнявший (у нее) в качестве залога детей, которых только и имела вместо всего мать.

–474–

Когда же в безвыходное положение поставили ее неблагоприятные обстоятельства, и никто из имевших золото не оказывал сострадания, пошла она к тому, кто имел человеколюбие и веру. Это был Елисей пророк, муж бедный земными вещами, но изобиловавший невещественным богатством, – мудрец из земледельцев, бездомный, не имевший своего очага, носивший одно только платье, – недавно, правда, получивший наследство, но наследство – из дешевой милоти и еще – невидимого благословения, ниспосланного с огненной колесницы³⁹⁶. И он-то именно не отослал просительницу без удовлетворения, не отказал в помощи на том основании, что не было у него просимого, и не сказал каких-нибудь малодушных и чуждых веры слов, как один из многих: откуда у меня деньги, чтобы заплатить (твой) долг? Но как превосходнейший врач, и при отсутствии лекарств, он нашел во вдохновенных мыслях врачевание для недуга и сказал: «что есть у тебя в доме,

женщина?»³⁹⁷. Припомни, не осталось ли там хоть немного чего-нибудь: ведь никто не бывает настолько бедным, чтобы уж совсем ничем не владеть. Когда же она сказала, что есть глиняный сосуд и в нем небольшой остаток масла, то он сказал: приготовь мне множество сосудов. Она приготовила, а он при ее помощи наполнил их, и – долг был уплачен заимодавцу. И женщина отошла, нашедши исход из бедности: так как весьма малое количество масла, о существовании у нее которого она сказала пророку, умножилось сверх ожидания, на-

–475–

полнило все приготовленные сосуды и тогда только перестало литься, когда уже не было сосуда для принятия его, так что дар был соразмерен с нуждой. Поистине масло это не было плодом растения, а было возвращено Божиим милосердием. Это знание приобретайте, если можете, о вы, – от восхода солнца и до запада – цари, вельможи, богачи! Мудрецы мирской мудрости, стяжите дар пророка из земледельцев, – дар, который неотъемлемо оставался у получившего его, тогда как приобретения вашего старания подвержены бесчисленным опасностям утраты и от разбойников, подкапывающих стены, и от тиранов-грабителей, и от доносчиков злоумышленных, и от моря потопляющего, и от земли, трескающейся расселинами. Но да будет надеждой и сокровищем для людей десница Божия, которая извела народ из Египта³⁹⁸, и в пустынной стране даровала изобилие благ, которая Аввакума представила к Даниилу³⁹⁹, – которая спасла Измаила, исторгнутого из объятий матерних⁴⁰⁰, – которая помогала людям во все роды, – и которая, наконец, пять хлебов ячменных преисполнила как бы в огромную жатву⁴⁰¹, дабы каждый хлеб наполнил желудки тысячи алкавших людей и сверх того – корзину остатков. – Богу нашему слава во веки веков. Аминь.

**Астерий Амасийский, св. Слово обличительное
против празднования Календ⁴⁰² / Пер. и примеч. М. Д.
Муретова // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. С.
476–484 (1-я пагин.)**

—476—

Два праздника совпали вместе во вчерашний и нынешний день, – (праздники) не согласные и сродные, а напротив во всем друг другу враждебные и противоположные. Один – праздник внешней беспорядочной толпы, собирающий большие деньги для мамоны и влекущий за собой другого рода мелочную торговлю – праздную и непристойную. Другой – праздник святой и истинной религии, научающий единению с Богом и добродетели чистой жизни. поскольку же многие, предпочитая суетную роскошь и занятие, отстали от церковного собрания; то вот мы постараемся словом отогнать от душ эту глупую и вредную забаву, как некое сумасшествие, влекущее за собой смерть среди смеха и шуток. Благовременно было бы мне взять за образец в пользовании речью Соломона. Ведь и он, советуя юношам непоколебимо блюсти себя от сетей невоздержания, – с целью придать своему наставлению более силы и внушительности, – олицетворяет невоздержание в образе зазорной женщины: предавая позору каждый из его пороков, он таким путем выставляет его перед увлекающимися достойным отвращения⁴⁰³. Так и я, показавши в речи суетность человеческого праздника, попытаюсь отклонить любителей его от ложного увлечения.

Итак, относительно (каждого) всенародного праздника (наблюдается) такой обычай и закон, чтобы, во-первых, была ясная цель торжества, и

—477—

затем, чтобы была общая радость у всех, а не так, чтобы часть веселилась, другая же пребывала в печали и горести. Ибо это свойственно не празднику, а скорее – войне, где по необходимости победители величаются победой, а побежденные оплакивают поражение. Относительно же этих

дней (праздника Календ) не ясно и первое, для чего т. е. совершается празднество: ибо басен, взаимно опровергающих одна другую, рассказывается много, а верного – ничего. А затем, не много вижу я и радующихся, печальных же много, хотя эти последние и прикрывают свою печаль благовидной личиной, так что все я вижу исполненным шума и смятения, и толпа безрассудно волнуется.

Воспоминание и радость – по случаю нового года. Какая же радость, человек? Прежде всего, если поразмыслить о внешнем виде этого сходбища, то каков он? как подозрителен и чужд дружества! Слабым и нежным голосом выходит из уст приветствие, затем следует лобзание, – подход к получению: целуются уста, а любятся деньги, на вид – благорасположение, на деле же корысть. А где дружба чистая и искренняя, там и благожелания бескорыстны и безмездны. – Итак, много золота разносится и раздается всюду: но настоящего и приличного повода к получению и не существует, и не высказывается. Это – не брачное торжество, когда вызывают на щедрость тщеславного жениха. Милостыней я не могу называть расточительность; ибо ни один бедняк (ей) не освобождается от своей несчастной доли. Сделкой никто не назовет то, что происходит (на празднике Календ): ибо большинство (тут) ничем друг с другом не обменивается. Подарком на-

–478–

звать уже совсем не справедливо; потому что тут с даянием связана принудительность. Чем же в таком случае мы назовем и праздник, и затраты, производимые на нем? Я не нахожу. Скажите же вы, ревнующие о нем; дайте отчет, подобно тому, как мы даем – относительно истинных и по-божески совершаемых торжеств. Рождество мы празднуем, так как в это время Бог показал нам Богоявление во плоти. Праздник светов⁴⁰⁴ совершаем, потому что по отпущении грехов мы как бы из некоей мрачной темницы прежней жизни возводимся к (жизни) светлой и невинной. Красуемся же опять и радостно торжествуем мы в день Воскресения, ибо оно являет нам нетление и преобразование в лучшее. Так празднуем мы эти праздники, так и все следующие, и всякому вообще

человеческому делу предшествует известное основание; а у чего нет причины и цели, то – пустяки и болтовня.

О нелепость! все бродят, разинув рты, в надежде (получить) что-нибудь друг от друга. Давшие печалются, получившие не удерживают (полученного), ибо получка переходит от одного к другому: принявший от своего подвластного передает ее высшему себя. Неустойчиво золото этого дня, как игральный мяч, быстро перебрасываемый от меня к другому. Это новый какой-то способ приношения даров и общественной благотворительности, связанный с принудительным взносом. Ибо высший и знатный ожидает (подарка), а низший выпрашивает: и все как бы по ступеням движутся к лону более имущих. И что бы-

—479—

вает при слиянии вод, то можно наблюдать и ныне. Ибо и там маленький ручеек, источая струи, соединяется со следующим за ним и большим, который в свою очередь скрывается в еще более обильном, несколько же небольших потоков, соединившись вместе, становятся притоком соседней реки, эта – другой большей, та – следующей – до тех пор, пока наконец последняя не вместит свою воду в глубине и широте морской.

Праздник этот, ложно так называемый, полон тяготы; так как и выход на улицу затруднителен и пребывание дома не спокойно. Ибо простолюдины – нищие и скоморохи со сцены, разделившись партиями по разрядам, беспокоят каждый дом. И подлинно уж поздравляют и шумят, оставаясь у ворот с большей настойчивостью, чем собиратели податей, пока наконец осаждаемый в доме, выведенный из терпения, не выбросит серебро, которое он имеет, но которым не распоряжается. Поочередно подходя к дверям, они сменяют друг друга, и до позднего вечера нет ослабы этому злу: артель следует за артелью, крик за криком, казнь за казнью.

Праздник этот прелестнейший бывает у людей причиной долгов и процентов по ним, – поводом к обеднению и началом несчастий. А если кто-нибудь, вследствие недоверия к его состоятельности, не найдет заимодавца, то терзается, как

царских податей не уплативший, – плачет, как лишенный имущества, – вопит, как попавшийся разбойникам, прячется, бичует себя. Если же хоть что-нибудь есть в доме для пропитания жены и несчастных детей, выбрасывает и это, и сидит голодный со всей семьей в веселый праздник. Но-

—480—

вый закон дурного обычая – праздновать печаль и называть торжеством бедность людскую.

Этот день и малых детей, скромных и простодушных, научает быть сребролюбцами, побуждает их переходить из дома в дом и приносить новые дары – плоды, оплаченные серебром. За дар же дается двойное вознаграждение и отсюда в нежных сердцах юношей начинает запечатлеваться нечто мелочное и низкое. А в какое настроение приводит этот день богобоязненных и самых лучших поселян! Они принуждены бежать из города и не подходить к нему, – и они избегают его более, чем зайцы – сетей. Ведь если они окажутся в городе, их подвергают бичеваньям, дерзко оскорбляют, разрушают то, что имеется у них в руках – в мирное время делают на них вражеские нападения, осмеивают, издеваются словами и делами. Подвергаются всякой наглости самые лучшие пророки наши, бесхитростные живые существа, простые образы Божии, при свободе – верные рабы нашей жизни. Так вот (как ведут себя) сановники, вот как бедняки, вот как дети, вот как простолюдины: именно – одни мучатся, другие ропщут, иные учатся тому, чего лучше бы не знать.

Посмотрим еще, какую выгоду извлекают из этого праздника и вооруженные воины. В деньгах несут они убыток, и в плату за один стакан отдают военное жалованье. В дисциплине и нравах терпят вред; ибо научаются неприличию, занятиям актерским, распушенности нравственной и слабости, забаве, противной законам и власти, которую они поставлены охранять. Над верховной властью они насмеваются и издеваются, взбираясь

—481—

на военную колесницу, как на сцену, набирая деланных копьеносцев и проделывая всенародно то, что свойственно шутам и комедиантам. Но это еще более почтенные

принадлежности торжественного шествия. А о прочих принадлежностях кто решился бы и упомянуть? Не подражает ли женщинам, сняв даже свои доспехи, этот удалец, этот льву подобный по отваге, в вооружении возбуждающий удивление у своих, страх у противников, и не спускает ли он хитон до пят, обвивает около груди пояс, надевает женскую обувь, возлагает на голову пук волос, как это в обычае у женщин; несет прялку с запасом шерсти, тянет нитку десницей, некогда носившей трофеи, и переменяя твердое душевное настроение, не говорит ли он тонким и женоподобным голосом? Таковы блага этого торжества: таковы выгоды сегодняшнего всенародного праздника!

И восшедшие на вершину человеческих почестей, многославные сановники, попусту тратят богатство, расточая груды денег – бесплодно для праведности, с прибылью для греха: безрассудство их тем виднее, чем выше их общественное положение. Ибо, занимая много человеческих (служебных) мест и владея величайшими государственными должностями, они беспощадно берут от каждой как можно больше: одни – присвояя себе содержание бедных солдат, другие – часто продавая справедливость и истину, а иные – черпая несметное богатство государственной казны, и вообще отовсюду тщательно собирая и не пренебрегая никакой корыстью ни бесчестной, ни несправедливой. Прогневляя Бога, они занимают первые места теперь, а спустя немного станут раздавать золото кучерам, злосчастным свирельщикам, ак-

–482–

терам, плясунам, андрогином и блудным женщинам, публично предлагающим продажное тело; а затем – нечистым и отчаянным борцам со зверями и даже самим зверям (ибо известно, как и зверей питает золото, на которое покупается для одних из них мясо, для других – хлеб). А все это происходит из одного стремления, чтобы имена их были написаны на первом месте в договорных записях. О безумие! о слепота! Бог обещает написать имена питателей бедных в книгах живых, бессмертных и не гибнущих, которых ни моль не истребляет, ни время не изглаждает⁴⁰⁵. Но этих записей ты не любишь, нисколько не

думаешь о блаженном обетовании и не стремишься быть записанным в памяти Божией (ибо это – книга живая). А важным считаешь быть записанным у нотариусов, быть предметом болтовни среди работорговцев и получать рукоплескания от народных льстецов, – ты, дурной судья пригодности вещей и неразумный ценитель пользы. Давай убогому нищему, а не распутному музыканту; дари вместо блудницы вдове, вместо публичной – скромно живущей в уединении. Разузнай, где дева святая, поющая Богу, и возненавидь бесстыдную певицу, которая не видом, так пением уловляет в сети бесстыдников. Помоги сироте, уплати долг неимущего, и узришь славу нескончаемую. Ты опустошаешь много кошельков на гнусную забаву и беспорядочный смех, не соображая, сколько расточаешь ты нищенских слез, ценой которых собрано это богатство. Сколько было ввергнуто в узы, сколько подвергалось бичеванию, сколько близки были к задушению и петле

–483–

(для того только), чтобы сегодня пляшущие получили. И какой конец? Пустота. После всего – небольшой могильный холмик, одежда в несколько олов, прикрывающая жалкий труп; а спустя немного – забвение, необходимое зло времени, покрывающее все, о чем ты так старался. За сим – суд Божий и неизбежное наказание дурного изволения.

Где великие сановники? Перечисли тех, которые были вчера и третьего дня. Не подвергся ли один из них, подобно злодеям, отсечению головы, попавши в массовое движение вооруженной толпы, хотя по смерти он был почтен большей торжественностью, чем когда носимый на носилках гордился своим достоинством?⁴⁰⁶ Другой в звании полководца, удостоившийся той же самой чести, жалко погиб на границах Египта и Ливии, избегая наказания по суду и потом умерши в песках, так как вся страна, чрез которую он бежал, была безводна и необитаема. А что сказать о том отставном полководце и сановнике, подобным же образом проживающем и теперь в стране Колхидской, и спасающемся только благодаря человеколюбию тамошних варваров? Этого бывшего областеначальника, считавшегося непобедимым и подобным

льву по решимости, какая превратность жизни постигла! Сначала он видел, как сын его был обезглавлен, потом и сам получил смертный приговор, и когда уже была веревка поднесена к устам его, царское человеколюбие воспретило палачу совершить действие. Но поживши немного в скорбях и несчастьях, старик, одряхлевший под ощу-

—484—

щением бед, в бесчестии отошел из жизни, нашедши такой конец своего высокого сана. А тот, — человек сомнительного пола⁴⁰⁷, — который в прошлом году мнил, себя больше гигантов? Избегая палок своих господ, он возжелал жезлов консульских; завладел таким количеством земли, что и сказать трудно, а погребен на таком клочке, какой уделил ему кто-то из жалости. Итак, все это, раз оно таково, не есть ли, по мудрому Екклезиасту, *суета сует*?⁴⁰⁸ — и сановные достоинства не суть ли, призраки несбыточных сновидений, на короткое время повеселившие, а затем исчезнувшие, расцветшие и увядшие? А мы, здесь полагая конец своему слову, воздадим славу Спасителю.

Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. [Общие вопросы: III. Необходимо ли было Никоново исправление обрядов и книг и в настоящее время не нуждается ли сделанное Никоном в каких-либо поправках?] // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. с. 485–506 (2-я пагин.)

—485—

Ко времени патриарха Никона между нашими предками и современными греками существовали некоторые разности относительно обрядов и обычаев церковных, а также и богослужебные книги наши были не совершенно согласны с современными им книгами греческими. Но эти разности и это несогласие, от чего бы и как бы они не произошли, не представляли ничего существенного и важного, ничего такого, что касалось бы догматов веры и повреждало их, а равным образом и ничего такого, что составляло бы нарушение положительных узаконений вселенской церкви (за одним и особым рода исключением в последнем случае)⁴⁰⁹. Следовательно, и при существовании разностей и несогласия русская церковь была столько же совершенно православной, как и церковь греческая, и столько же, как и последняя, хранящей положительные узаконения вселенской церкви. Если же так, то, по-видимому, не было никакой нужды в Никоновом исправлении обрядов и книг, ибо существование разностей между частными цер-

—486—

квами относительно обрядов и богослужения, насколько и поколику они суть разности безразличные, всегда признавалось как нечто совершенно допустимое и терпимое, согласно с древне-отеческим, что *in una fide nihil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa* (при единстве веры нисколько не вредит святой церкви различный обычай)⁴¹⁰. О ненужности исправления представлял Никону и константинопольский патриарх Паисий в своих известных ответах на его вопросы.

Паисий писал Никону: «жалится зело (преблаженство твое) о несогласии неких чинов, иже бывают в неких церквах, и непщует, яко тии различнии чинове растлевают веру нашу; о немже хвалим мысль, ибо который боится преступления малых погрешений, сохраняется от великих, но исправляем намерение, ибо, елико о еретицех, имамы веление от апостолов, да бегаем их по первом и втором наказании, яко развращенных, подобно и раздорников, иже аще и являются, яко согласуют в вящих догматах православных, но имут некая и своя чуждая от соборные мысли церковные; но аще случится и некоей церкви разньствовати от другиа в неких чинех не нужных и существенных веры, спречь не прикасающихся свойственным составом веры, но малых, якоже есть время литургии (о чем между прочим спрашивал Никон) и подобных, сие ни единое разлучение творит, токмо егда сохраняется таяжде вера непреложно, ибо не взят церковь наша изначала образ сей последование, еже держит ныне, но по малу»..., и затем, указав на разности относительно богослужения, существовавшие между частными церквами в древнее время и не производившие между ними разделения, заключает: «не подобает убо ниже ныне непщевати, яко развращается вера наша православная, аще един творит последование свое мало различное от другого в вещех, яже не суть существительные, спречь составы веры, токмо да согласит в нужных и свойственных с соборной церковью»...

—487—

Что же побудило Никона предпринять исправление обрядов и книг, в котором, по-видимому, не было никакой нужды?

Всякий человек всегда действует и поступает соответственно своей точке зрения на предмет или сообразно тому, как он понимает дело: иначе быть этого не может (потому что точка зрения есть основание для действия). Нужно или не нужно было Никоново исправление обрядов и книг, о чем ниже, но во всяком случае сам Никон со своей точки зрения на данный предмет должен был находить исправление совершенно необходимым. Русские XV века составили себе убеждение о современных им греках, будто греки эти отступили от чистоты

православия древних греков, как мы много раз говорили, вследствие того, что, образовав себе своеобразный взгляд на обычаи церковные, именно – придав им преувеличенное значение и приравняв их к догматам веры, начали смотреть на разности греков с ними относительно обычаев, как на еретические и погрешительные новшества со стороны последних. Прямой обратный путь к истинному мнению о позднейших греках, что они неизменно хранят чистоту православия древних греков, был тот, чтобы усвоить себе настоящий или надлежащий взгляд на обычаи церковные, как на нечто такое, разности относительно чего не составляют ересей и погрешений, а дело безразличное, с тем, конечно, добавлением к сему, чтобы признавать, что в разностях были виновны не греки, а мы сами (ибо само собой надлежало предполагать, что разрознились не они с нами, а мы с ними, так как не мы для них, а они для нас составляли пример последования и подражания). Но Никон переменял свой взгляд на позднейших греков не сейчас указанным путем. Чтобы усвоить настоящий взгляд на обычаи церковные, нужно было иметь обще-богословское научное образование и более или менее достаточные сведения археологические, между тем как Никон не имел ни одного, ни других. Он нисколько не изменил прежнего русского взгляда на обычаи церковные и твердо продолжал содержать его, но при этом он переменял мнение о позднейших греках таким образом, что начал считать винов-

—488—

никами привнесения еретических и погрешительных новшеств не их, а нас самих, или – что он начал смотреть как на еретические и погрешительные новшества не на их разности с нами, а на наши разности с ними. Некоторыми оспаривается справедливость того, что Никон смотрел на наши разности с греками, как на ереси и на погрешения; но это несомненно так. В послании к константинопольскому патриарху Паисию Никон весьма «жалился» (жаловался, точно с греческого подлинника плакался), что существующие у нас с греками разности *растлевают* нашу веру⁴¹¹, а о книгах епископа коломенского Павла и протопопа Иоанна Неронова, т. е., иначе сказать,

вообще о прежних печатных наших книгах отзывался, как о книгах, наполненных ересями⁴¹²; в предисловии к первоисправленному служебнику 1655 г. наши разности с греками с нарочитой необыкновенностью называются погрешениями; наконец, составлявшее нашу главную разность с греками двуперстное крестное знамение было предано Никоном торжественному проклятию (на соборе 1656 г.)⁴¹³. Но если Никон смотрел на

—489—

наши разности с греками, как на ереси и погрешения, то само собой понятно, что он должен был смотреть на исправление обрядов и книг как на дело столько же необходимое, сколько вообще необходимо очищение православия от ересей и погрешений. По-видимому, должны были бы произвести свое действие на Никона представления патриарха константинопольского, после чего он мог бы усвоить настоящий взгляд на предмет с помощью киевских и греческих ученых, которые были около него и которые, нет сомнения, смотрели на предмет более или менее надлежащим образом, ибо настоящий в большей или меньшей степени взгляд на предмет был взглядом всей вообще просвещенной части общества у греков и у киевлян или у южнорусских. Но на Москве свой собственный и своеобразный взгляд на внешнюю, обрядовую сторону веры, как на нечто почти такое же и столько же важное, как и догматы веры, укоренялся веками и был укоренен так крепко, что люди не в состоянии были вдруг расстаться с ним, чтобы усвоить более правильный взгляд.

Говоря о Никоне, мы вовсе не разумеем в данном случае его одного, но и всех тех, кто вместе с ним переменял убеждение о греках. Как он, переменяв это убеждение, остался при своем прежнем взгляде на обряды и обычаи церковные: так и все другие, вместе с ним переменявшие убеждение, остались подобно ему при своем прежнем взгляде на обряды и обычаи или подобно

—490—

ему не в состоянии были возвыситься до настоящего взгляда на эти последние. А таким образом, когда мы говорим,

что Никон со своей точки зрения должен был находить исправление обрядов и книг совершенно необходимым: то мы хотим сказать, что это должны были находить совершенно необходимым и все другие, иначе – что это было необходимо с общей московской точки зрения и что на его месте и всякий другой и кто бы то ни было (подразумеваются – из числа переменивших убеждение о греках) поступил так же бы, как поступил он.

Итак, повторяем, Никон со своей точки зрения на предмет должен был находить исправление обрядов и книг совершенно необходимым. Но на самом деле не было ли это его исправление делом напрасным и не только напрасным, но, так как оно произвело раскол старообрядства, и достойным сожаления? Исправление обрядов и книг не было безусловным образом необходимо, – необходимость эта могла быть признана только за некоторыми частными поправками в книгах⁴¹⁴; но оно было весьма, и не только весьма, но самым решительным, можно сказать – безусловным образом, желательно. Некоторая рознь наша с греками относительно обычаев церковных и некоторое несогласие наших богослужебных книг с книгами греческими нисколько не препятствовали нам быть совершенно православными: но для розни и несогласия не только не было никакой благословной вины, а напротив вина их была прямо и положительно крайним образом неблагословная. Мы разрознились с греками в церковных обрядах и обычаях и в богослужебных книгах единственно вследствие того, что, благодаря своему невежеству, составили себе совершенно неосновательное убеждение, будто позднейшие греки отступили от чистоты православия древних греков. Не будь составлено нами этого убеждения относительно позднейших греков, не произошло бы и разрознения между нами и ими. Коль скоро эта единственная причина устранялась, т. е. коль скоро было сознано

–491–

и признано нами, что наше убеждение относительно позднейших греков, будто они отступили от чистоты православия древних греков, вовсе неосновательно: что

оставалось делать, за совершенным отсутствием другой причины к розни, как не восстановить согласия? Заимствовав от греков христианскую православную веру, мы заимствовали от них вместе с верой и обряды и богослужение. Мы могли бы затем воспользоваться своим правом быть самостоятельными в обрядах и богослужении, насколько это право предоставлено каждой частной церкви. Но, не говоря о том, что мы вовсе не в состоянии были воспользоваться этим правом, ибо, при своем невежестве, далеко были мы несильны, чтобы быть творцами в богослужении, мы вовсе не хотели им (правом) пользоваться, потому что совсем не было побуждений и цели, с которыми и для которой мы им воспользовались бы. А поэтому всегдашнее неперменное желание наше состояло в том, чтобы быть в согласии с греками относительно обрядов и богослужения, точнее – чтобы иметь обряды и богослужение одни и те же с греками или именно греческие, так чтобы одни и другое у нас представляли ничто иное, как воспроизведение и точную копию одних и другого у греков, иначе и ближе сказать: всегда признавали мы за безусловно обязательное для себя то, чтобы столько же быть одних обрядов и одного богослужения с греками, сколько были мы одной с ними веры. Если же несмотря на все свое желание быть в согласии с греками относительно обрядов и богослужения, мы разрознились с ними относительно тех и другого: то причина сего была столько же неблагословна, сколько неосновательно было убеждение, составленное нашими предками, будто позднейшие греки отступили от чистоты православия древних греков, ибо это именно убеждение (бывшее плодом нашего невежества) составляло причину происшедшей розни⁴¹⁵.

—492—

Не было ли не только весьма, но и самым решительным, безусловным образом желательно, чтобы согласие, необходимость которого столько нами признавалась, но которое нарушено было по такой неблагословной причине, по такому прискорбнейшему недоразумению, было восстановлено? Никон предпринял свое исправление обрядов и богослужебных книг потому, что он придавал обрядам и чинопоследованиям

богослужения преувеличенное значение. Но положим, что он стоял бы на настоящей или должной точке зрения на обряды и чинопоследования: мы непременно желали находиться в согласии с греками относительно обрядов и богослужения; между тем вопреки своему желанию мы разрознились с ними вследствие прискорбнейшего с нашей стороны недоразумения: не должен ли бы был он (Никон) считать за свою неперменную обязанность восстановить согласие после того, как недоразумение обнаружилось и разъяснилось? В наглядное пояснение дела представим себе житейский пример положим, что с кем-нибудь вы непременно желали бы находиться в дружбе и что не смотря на ваше желание у вас выйдет с этим кем-нибудь ссора из-за прискорбнейшего с вашей стороны и по вашей вине недоразумения после того как разъяснится для вас недоразумение, не постараетесь ли вы тотчас же восстановить дружбу и это восстановление желаемой вами дружбы, после того как исчезнут в ваших глазах мнимые причины к ссоре, не будет ли необходимым с вашей стороны деянием? Таким образом, повторяем, и с надлежащей точки зрения на обряды и чинопоследования богослужения, предпринятое Никоном исправление обрядов и богослужебных книг, хотя не может быть признано за дело безусловным образом необходимое, но тем не менее долженствует быть признано за дело самым решительным образом желаемое. А таким образом очевидно, что предпринятое Ни-

—493—

коном исправление обрядов и богослужебных книг было делом вовсе и нисколько не напрасным. Никоново исправление обрядов и книг произвело раскол старообрядства. Это, конечно, очень прискорбно. Но, во-первых, не мог же Никон предвидеть, что это действительно случится так, а во-вторых, что было бы, если бы с совершением всяких, сколько-нибудь желаемых, дел люди останавливались пред неразумными возражениями против них со стороны некоторых?

Переменив взгляд на позднейших греков, но оставаясь при прежнем взгляде на обычаи церковные, Никон в своем исправлении обрядов и книг совершил дело хотя не безусловно

необходимое, как он на него смотрел, но тем не менее самым решительным и, можно сказать, безусловным образом желаемое. Однако, сохраненный Никоном прежний преувеличенный взгляд на обычаи церковные действительно имел своим следствием то, что он допустил при этом одну прискорбную погрешность. Эту прискорбную погрешность составляет произнесенное им на соборе 1656 г. торжественное проклятие на двуперстное крестное знамение⁴¹⁶. Впрочем, на эту прискорбную погрешность, извиняемую и искупаемую до некоторой степени противоположной погрешностью Стоглавого собора, который предал проклятию всякое недвуперстное крестное знамение, не имеют никакого права жаловаться раскольники, ибо вовсе не она была причиной их отделения от церкви, и они все равно отделились бы от последней, если бы и не было произнесено проклятия на двуперстие. Что же касается до тех раскольников, которые желали бы воссоединиться с церковью, но под условием сохранения двоеперстия, то с допущением церковью единоверия погрешительное Никоново проклятие снимается с них⁴¹⁷.

—494—

Некоторые имеют наклонность представлять себе Никоново исправление обрядов и книг, как единоличное дело Никона: он-де задумал исправление обрядов и книг, он предпринял, и он совершал его, а другие были только простыми исполнителями его приказаний добровольными или невольными. Такое представление дела вовсе несправедливо и неосновательно. Первая мысль об исправлении усваивается исключительно и единоличному вдохновению Никона в предисловии к первоисправленному служебнику 1655 г.; но мы уже говорили выше, что в предисловии к служебнику точная историческая истина жертвуется в сем случае до некоторой степени удобству представления дела. Первая мысль об исправлении принадлежала вовсе не одному Никону, хотя действительно пошла от него (не как плод его вдохновения, а как плод его бесед с иерусалимским патриархом Паисием), а сколько ему, столько же и царю Алексею Михайловичу с другими ближайшими советниками последнего, и не будь государь,

подобно Никону, способен внять представлениям о несправедливости нашего мнения относительно позднейших греков, будто они утратили чистоту православия древних греков, не могло бы иметь места и самое Никоново исправление обрядов и книг, ибо veto государя могло бы остановить дело в самом начале (и даже могло бы быть так, что Никон, проникшийся мыслью о необходимости исправления, не был бы избран и в патриархи). Предпринятое исправления обрядов и книг и его ведение усвоится единолично Никону уже вопреки положительно и

—495—

бесспорно известной нам истории дела. Пришедши вместе с царем Алексеем Михайловичем и другими ближайшими советниками государя к сознанию необходимости исправления обрядов и книг, Никон предпринял и повел его с соборного одобрения и под соборным смотрением представительства русской церкви: собор 1654 г. одобрил предпринятое исправления, собор 1655 г. рассмотрел и одобрил сделанное исправление важнейшей из всех богослужебных книг — служебника. Утверждать, будто соборы эти имели значение лишь одной простой комедии, которой Никон хотел прикрывать свое своеволие, и будто они вовсе не свидетельствовали о действительном согласии предстоятелей русской церкви на исправление, было бы не более, как тенденциозным или намеренным произволом: подле деспотического (положим, что это так) Никона сидел на соборе 1654 г. вовсе не деспотический царь Алексей Михайлович и если высказываться против исправления не были на соборе заграждены уста Павлу Коломенскому, то, конечно, не были бы заграждены они и кому-либо другому из архиереев, и самый деспотизм Никона на примере Павла проявил себя только уже после этого собора (и проявил себя слишком жестоко, как нужно или, по крайней мере, можно думать, именно потому, что все были слишком решительным образом против него одного). Но положим, что Никон был страшен; ясное однако свидетельство в пользу того, что все архиереи, за исключением одного Павла коломенского, высказались за исправление не из страха перед Никоном, а по

добровольному искреннему сознанию, к которому были приведены сделанными им вразумлениями (на соборе и, как это вероятно предполагать, и ранее его), представляет нам последующая история. Если бы люди действовали из страха перед Никоном, то они должны были бы воспользоваться скоро возвращенной им свободой, ибо удаление Никона с престола имело место и всего спустя четыре года после приступа к исправлению обрядов и книг (10 июля 1658 г.); между тем мы знаем, что и после удаления Никона с престола только один из архиереев (Александр вятский) питал временное предубеждение против его исправления, так что имеем все право предполагать между архиереями

—496—

то единодушие и единосветие за исправление, о котором они торжественно и нарочито засвидетельствовали на соборе 1666 г. Таким образом, так называемое Никоновское исправление обрядов и богослужебных книг несправедливо представляется некоторыми, как единоличное дело Никона; напротив, оно было общим делом всех представителей русской церкви (за исключением одного), а следовательно через представителей церкви – общим делом сей последней⁴¹⁸.

Напрасно было бы оспаривать справедливость мнения, что характер Никона был из очень несчастных и далеко не из светлых характеров. Но тем не менее вовсе несправедливо было бы полагать, будто виной раскола был именно этот несчастный характер и что будь на месте Никона другой человек с иным характером, раскола могло бы не быть. Рядом с несчастным по характеру Никоном стоял человек, наделенный счастливейшим характером, это – царский духовник Стефан Вонифатьевич. Будучи горячим поборником Никона в деле исправления обрядов и книг, он успел сохранить все уважение к себе и людей, восставших против исправления. Но и кроткие

—497—

увещания Стефана, восполнявшие и возмещавшие собой строптивые приказания Никона, не имели никакого действия на восставших: они продолжали сохранять свое уважение к Стефану, но что касается до отношения к исправлению, то в

этом случае вовсе не хотели слушаться его⁴¹⁹. Недостатки характера Никонова, которые касаются нас в данном случае, принадлежали к числу тех недостатков, которые бывают свойственны людям с сильными характерами: недостатки характера Никонова не были причиной, произведшей раскол, но положительной стороне его характера мы обязаны тем, что им было предпринято возможное только для человека с сильным характером исправление обрядов и книг. Что же касается до раскола старообрядства, то его возникновение представляет собой один из тех печальных исторических случаев, что в целых массах людей, когда им приходится отказываться от заблуждений, не редко находятся отдельные люди, которые, являя из себя упорных и закоренелых поборников старины (староверов в общем смысле этого слова), выступают защитниками заблуждений.

—498—

О надлежащей постановке полемики со старообрядцами.

Наша полемика со старообрядцами до настоящего времени объясняет происхождение разностей в церковных обычаях и в чинопоследованиях богослужебных книг, которые были до Никона у нас с греками и которые в настоящее время составляют разности старообрядцев с нами-православными, таким же образом, как объяснял их сам Никон, а именно — смотрит на них как на наши новшества, явившиеся в отношении к обычаям и привнесенные в книги, благодаря нашему невежеству. Poleмика делает только ту поправку против Никона, что, тогда как этот некоторые, по крайней мере, разности наши с греками считал и объявлял за ереси, она видит во всех разностях одни лишь погрешности⁴²⁰. Но археологи обрядов и богослужения, которая в последнее время начала быть у нас серьезным образом изучаема и на которую в отношении к богослужению пролит новый свет описанием рукописей московской синодальной библиотеки, совершенным покойными А. В. Горским и К. И. Невоструевым, открывает, что это остающееся со времени Никона представление дела не соответствует действительности, — что большая часть наших бывших разностей с греками не суть новшества, а именно

только разности, происшедшие от случайного разрознения нашего с греками, – что другие разности хотя действительно суть новшества, но в смысле весьма относительном, так что усвоить им название погрешностей было бы несправедливо, и что только немногие разности должны быть признаваемы за действительные новшества погрешительные.

В отношении к церковным обычаям важнейшие бывшие разности наши с греками суть: двоеперстие, сугубая аллилуия, седмипросфорие и хождение посолонь. Но двоеперстие не только не есть новшество, а и древность, даже более древняя, чем троеперстие, ибо история формы перстосложения для крестного знамения состояла в том, что

–499–

первоначально было употребляемо единоперстие и пятиперстие, потом двоеперстие и наконец уже, как форма, оставшаяся навсегда, троеперстие⁴²¹. Сугубая аллилуия есть такая же древность, как и трегубая, и она не только употреблялась у греков совместно с трегубой аллилуйей до весьма позднего времени, но отчасти употребляется и до сих пор⁴²². Седмипросфорие есть новшество, но именно новшество весьма относительное, ибо и пятипросфорие есть новшество против четверопросфория (которое у греков в патриархате константинопольском было употребляемо еще во второй половине XVI века⁴²³, а в патриархате иерусалимском даже еще в половине XVII века)⁴²⁴ и так далее до одной просфоры, с которой началась и на которой очень долгое время была совершаема проскомидия. Притом еще, седмипросфорие должно быть признано новшеством и не в совершенно строгом смысле этого слова: в частном употреблении (зависевшем от воли ктиторов монастырей и церквей) оно находилось у греков с весьма древнего времени⁴²⁵. Хождение посолонь как будто действительно составляет наше новшество, и при том какое-то загадочное⁴²⁶, но во всяком случае новшество не особенно важное.

Положительный ответ на вопрос относительно богослужебных книг, что в них новшества и что разности, происшедшие от случайного разрознения с греками, очень

–500–

труден или, лучше сказать, совсем невозможен, потому что для этого требовалось бы произвести такое сличение славянских рукописей с греческими, которого еще вовсе не произведено и которое, вероятно, будет произведено весьма нескоро. В минуту принятия нами христианства от греков, богослужебные книги последних представляли весьма значительное разнообразие относительно частностей, потому что это весьма значительное разнообразие еще существовало у них тогда в самом богослужении. По мере течения дальнейшего времени разнообразие постепенно у них уменьшалось, но все-таки оставалось более или менее значительным до самого начала печатания богослужебных книг, которое, собственно, ввело действительное единообразие. Если не сполна, то в весьма значительной степени разнообразие греческих богослужебных книг перешло и в наши славянские книги. Когда началось печатание богослужебных книг у нас, нужно было составлять из существовавших разнообразных книг единообразные своды для печати, и так как дело велось у нас при этом независимо от греков (поелику их уже считали у нас отступившими от чистоты древнего православия) и без справки с печатными книгами греческими, то и весьма легко было нашим печатным книгам до некоторой степени разрозниться с печатными книгами греческими. Что одной из причин разногласия наших дониконовских печатных книг с печатными книгами греческими было сейчас указанное случайное разрознение, это есть положительно известный и несомненный факт⁴²⁷. На вопрос: от которой более причины произошло разногласие – от случайного разрознения или от своеволия наших переписчиков книг, которые позволяли себе вносить в книги свои новшества, как мы сказали, положительного ответа не может быть дано; что же касается до ответа предположительного, то со всей и решительной вероятностью должно думать, что главнейшей причиной разногласия было

–501–

именно случайное разрознение и что своеволие переписчиков было этой причиной разве только в самой

незначительной степени. Наши книжные писцы весьма не редко, а если имели возможность, то и большей частью, были не только писцами, но вместе и редакторами книг, именно, – что, переписывая книги с одних списков, они дополняли и поправляли свои копии по другим спискам (если имели таковые под руками); но чтобы они от себя привносили в книги новшества в точном смысле этого слова, т. е. нечто своего собственного сочинения, это представляется крайне мало вероятным и такое своеволие или своевольное творчество со стороны писцов может быть допустимо или не может быть отрицаемо только в виде крайне редких, а по своему свойству – весьма незначительных, исключений. Таким образом, относительно разностей в наших печатных дониконовских книгах с печатными книгами греческими необходимо думать, что в наибольшей их части и в наиболее важных между ними они представляют не наши новшества в собственном смысле, а взятое из тех же книг греческих, только при этом случайным образом взятое так, что наши печатные книги разрознились с печатными книгами греческими (т. е. представляют то, взятое из рукописей, чего нет в печатных книгах греческих или что не вошло в последние). Как бы то ни было, но действительных погрешностей между разностями мы знаем и всего две: это – прибавка в 8-м члене символа слова «истинного» (представляющая совмещение двух разных переводов греческого слова *Kúrios*) и молитвы «за ся» священника перед служением, причем относительно второй погрешности весьма не невозможно думать, что она есть погрешность уже греческая и перешла в наши книги из греческих книг, как уже готовая⁴²⁸.

–502–

В подтверждение того, что наши дониконовские печатные богослужебные книги неисправны, ссылаются на преп. Максима Грека и на послесловия к самым книгам: но и одна и другая ссылки не могут быть признаны основательными и представляют собой недоразумение. Максим нашел в наших книгах несколько (сравнительно с объемом книг очень немного) грубых погрешностей, которые отчасти допущены были переводчиками, отчасти, может быть, зависели от описок в тех

греческих рукописях, которые служили для переводчиков оригиналами, отчасти составляли описки писцов только некоторых рукописей, и все встреченные им погрешности исправил. Что из этого следует кроме того, что до Максима были в наших книгах некоторые грубые погрешности, происшедшие так или иначе⁴²⁹, и что он их исправил? Очень может быть, что Максим исправил не все погрешности (ибо, как кажется, он исправлял не все без изъятия богослужебные книги); но, чтобы в печатных дониконовских книгах встречались погрешности подобные

–503–

тем, которые исправил Максим: то ни одной подобной погрешности (привносящей еретические мысли или являющейся совершенной бессмыслицей) никто в них не указал, и следовательно – необходимо думать, что если и оставались после Максима подобные погрешности, то они были исправлены и отстранены справщиками книг при печатании последних⁴³⁰. В послесловиях к печатным дониконовским книгам читаются жалобы на то, что в божественных писаниях находится по рукописям многое некое и преизлишнее разгласие, которое усвоится ими переводчикам и писцам книг. Но под разгласием послесловия разумеют не какие-либо новшества, привнесенные в книги у нас, а разгласие, которое, быв в богослужебных книгах у греков, перенесено было и к нам и которое у нас еще более было умножено писцами чрез составление ими новых редакций из нескольких рукописей (о чем выше). Хотели, например, книжные справщики напечатать служебник; для приготовления оригинала, с которого печатать, они брали несколько рукописей; но между рукописями (как новыми, так и древними харатейными) оказывалось разгласие или разногласие, которое нужно было объединять: на это-то именно разгласие и жалуются книжные справщики в послесловиях к книгам.

Из сказанного нами следует, что наша полемика со старообрядцами должна быть поставлена иначе, нежели как она поставлена до сих пор. В чем должна состоять иная постановка полемики, это мы указывали выше.

Большая часть наших дониконовских разностей с греками не составляли наших погрешительных новшеств, таковыми погрешительными новшествами были только не-

—504—

многие из разностей. Но тем не менее необходимо было не только частное устранение немногих действительных погрешностей, а и то общее соглашение нас с греками в обрядах и книгах или то исправление обрядов и книг, которое совершил Никон. Разности, не представлявшие из себя новшеств, хотя бы и непогрешительных, а бывшие только простыми разностями, происшедшими в следствие случайного разрознения нашего с греками, и разности, представлявшие из себя новшества, которые не могут быть названы погрешительными, явились не вследствие какой-либо причины уважительной или даже только извинительной, а по самой неблагоприятной нашей вине, в следствие прискорбнейшего с нашей стороны недоразумения⁴³¹, а поэтому и их устранение, хотя при их существовании церковь наша несколько и не утрачивала чистоты православия, было столько же для нас обязательно, сколько несправедливо и несообразно было то, что предки наши заподозрили позднейших греков в уклонении от чистоты православия древних греков.

Мы всегда признавали для себя обязательным находиться в полном согласии с греками относительно обрядов и богослужения. Несмотря на это признание мы разрознились с позднейшими греками относительно обрядов и богослужения вследствие того, что заподозрили этих позднейших греков в уклонении от чистоты православия древних греков⁴³². Но заподозрение было совершенно несправедливо и неосновательно. Следовательно, после того как была признана нами несправедливость и неосновательность запо-

—505—

дозрения, к каковому сознанию пришел Никон, необходимо должно было быть восстановлено между нами и позднейшими греками согласие относительно обрядов и богослужения. Эти краткие положения более подробным

образом изложены нами выше и мы считаем за излишнее повторять их.

Того положения, что мы должны быть в полном согласии с греками относительно обрядов и богослужения, поколику последние суть православны, нисколько не оспаривают старообрядцы. Напротив, самый раскол старообрядства возник именно как защита нашего положения. Основатели раскола восстали против Никонова исправления именно как поборники нашего согласия в обрядах и богослужении с греками, поколику последние суть православны, так как на позднейших греков, привести нас в согласие с которыми предпринял Никон, они смотрели как на отступивших от чистоты православия. Следовательно, в нашей полемике со старообрядцами требует быть доказанным, собственно, одно положение, именно – что позднейшие греки вовсе не отступали от чистоты православия древних греков. Как скоро будет доказано это, то будет доказано и все, ибо если позднейшие греки не отступали от чистоты православия древних греков, то из сего необходимо будет следовать, что мы должны быть в согласии с этими позднейшими греками относительно обрядов и богослужения⁴³³.

Но при сейчас сказанном подразумевается еще нечто, составляющее *conditionem, sine qua non*. Старообрядцы смотрят на дело неправильными глазами, придавая обрядам и обычаям церковным, равно как и богослужебным чинопоследованиям, то преувеличенное значение, о котором говорили мы выше. Как всякий спор между кем-нибудь возможен только в том случае, если спорящие стоят на одной и той же точке зрения на предмет: так и полемика со старообрядцами необходимо предпола

–506–

гает это же самое, т. е. чтобы последние заставлены (разумею – убеждены) были признать настоящий или правильный взгляд на обряды и обычаи церковные с чинопоследованиями богослужения⁴³⁴.

Е. Голубинский.

**Поспелов И. Г., прот. Восемнадцатилетнее
служение в Лифляндии: (Рассказ священника) //**
Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. С. 507–518 (2-я
пагин.). (Начало.)

–507–

Статья первая. Дела в Лифляндии; пребывание наше в Петербурге

В начале сороковых годов текущего столетия при Преосвященном Епископе Рижском Филарете в Лифляндии обратилось из лютеранства в православие много Латышей и Эстов. Весь Остзейский край пришел в волнение; во главе всех пасторы и помещики изыскивали все меры противодействия неприятному для них стремлению крестьян к православию. Передовое Лифляндское общество – немцы – лютеране считали страну немецкой и старались, особенно при помощи школ онемечить край; и действительно дети арендаторов, корчмарей, волостных и вотчинных писарей, в школах научившись свободно говорить и писать по-немецки, считали себя уже немцами. Лютеранские пасторы, сами обычно немцы, были вожаками онемечивания края⁴³⁵, – и веру лютеранскую они считали немецкой. Крестьяне, принимавшие веру православную – Русскую, как ее почти все звали в Лифляндии, уходили из-под влияния и пасторов и других немцев, и материальный, а главным образом нравственный интерес пасторов сильно затрагивался переходом их прихожан в иную, чужую им веру, из той, которую они пропо-

–508–

ведовали. И вот поднялась сильная борьба в Лифляндии и за веру, и за национальность. Сильными защитниками православия, а с ним и всего Русского, явился в Бозе почивший Филарет; но против него шло все почти светское начальство с губернатором Лифляндским, а иногда и с Генерал-Губернатором, большей частью лютеранином, во главе. Немцы так были умны и хитры, что обращали на свою сторону и самих Русских православных Генерал-Губернаторов; и они

становились противниками православному Епископу, а равно и вере православной.

Чтобы успешнее бороться с лютеранством, представителями которого были пасторы, получившие высшее образование, Преосвященный представил, куда следует, о вызове в Лифляндию для поступления в священники лиц, получивших высшее богословское образование. И вот в 1847 году вызваны были в Лифляндию воспитанники С.-Петербургской академии и поступили священниками в Дерпт, Пернов, Феллин и, кажется, в Стомерзее. Едва ли еще не в 1846 году и студентам Московской академии сделано было из Петербурга приглашение поступать в Лифляндию в священники. Помнится, я был на старшем XVI курсе, когда нам объявлено было такое приглашение. В Лифляндии положено было священнику при готовой квартире жалованья 400 рублей и, сверх того, в Селе 250, а в городе 300 рублей на разъезды по приходу. Службу в Лифляндии можно было оставлять чрез известный срок, напр. лет чрез 15. Служить св. Церкви в звании священника я был расположен; предлагаемое содержание в Лифляндии было выше тогдашнего содержания учителя в семинарии; подумал я еще и то, что могут меня послать в какую-либо семинарию и далее Лифляндии, – Я, как и все мои товарищи воспитывались на казенный счет и могли быть посланы, куда угодно начальству. При том я был круглый сирота, родители мои скончались, когда я учился еще в училище, и со стороны родственников никакого препятствия к моему отправлению на службу в Лифляндию не могло быть, и вот я решился служить в Лифляндии священником и дал свое письменное согласие на это. Кроме меня изъявили согласие служить священниками в

–509–

Лифляндии еще четверо моих товарищей, в числе их мой земляк А. Л. Беликов и В. М. Карелин, впоследствии Викарий, а потом и Епископ Рижский и Митавский, преосвященный Вениамин.

Так как служение в немецкой земле требовало знания и языка этой земли; то мы взялись и за изучение этого языка. Мы

думали, что нам скоро объявят о назначении нас в Лифляндию; но до самого окончания курса в Академии в 1848 году мы не дождались этого объявления и уехали домой еще с сомнением, пошлют ли нас на службу в Лифляндию. Но в сентябре месяце я получил уведомление, что я назначен священником в Лифляндию, куда и должен отправиться. С моим земляком А. Л. Беликовым мы уговорились ехать к месту назначения вместе. Простясь с родными, я заехал за своим товарищем и с ним вместе приехали мы в Кострому, чтобы здесь получить прогоны и билеты. Нам дали прогоны и билеты только до Петербурга, куда нас потребовали прежде, чем мы отправимся в Лифляндию.

В октябре 1848 года, прибыв в Петербург, мы явились в Канцелярию Обер-Прокурора Св. Синода и здесь нам указали, чтобы мы представились правителю Канцелярии г. Сербиновичу, потом председателю Духовно-Учебного Управления А. И. Карасевскому, и еще двум чиновникам Св. Синода, знакомым с церковными делами Лифляндии. Правитель Канцелярии не ограничился приемом нас в Канцелярии, а просил прийти к нему на квартиру для ознакомления нас с делами Лифляндии, или скорее для того, чтобы дать нам пригодные наставления. Очень любезно приняв нас в своей квартире, г. Сербинович стал нас знакомить с церковными делами Лифляндии и, как помню, между прочим, рассказал нам следующий случай. Один православный священник прибыл в крестьянское селение для крещения и миропомазания; туда же прибыл и лютеранский пастор и присутствовал вместе с крестьянами при совершении священником таинств, может быть с позволения священника, а может быть и без позволения. Совершив таинства, священник почел нужным сказать собравшимся слушателям поучение, в котором объяснил, между прочим, что спастись можно

—510—

только в православной церкви, как в истинно-Христовой. Пастор не удержался, чтобы не сделать возражение священнику и между ними завязался крупный спор, окончившийся взаимными жалобами священника на пастора, который осмелился прервать богослужение, и пастора на священника,

который публично унизил евангелическое исповедание, утверждая, что будто оно не может спасти верующих во Христа. Рассказав это событие, г. Сербинович спросил нас, как бы мы поступили на месте священника, сказали ли бы такое поучение при пасторе? Мы ответили, что, по нашему мнению, лучше было бы священнику удержаться от изложения в поучении такой слишком горькой для пастора истины и чрез это избежать неприятного и едва ли не вредного для православия спора с пастором, который наверно не преминул резко отзываться и о православии. Г. Сербинович вполне одобрил наше мнение.

Кроме означенных выше лиц мы должны были явиться и к самому Обер-Прокурору Св. Синода графу Николаю Александровичу Протасову. Представлял нас г. Сербинович, который оставался в приемной, когда нас ввели в зал. Выйдя к нам, Обер-Прокурор сказал нам, что мы отправляемся на важное и трудное дело распространения и утверждения православия в Лифляндии между сильными противниками его. Конечно, вам известно, говорил нам граф, что пропаганда св. истины должна быть чужда мер, не дозволяемых церковью православной; и пропаганда только тогда бывает успешна, когда иноверцы принимают православие по убеждению в истине его. Отправляйтесь, господа, на свои труды, заключил Обер-Прокурор свою речь, ваше дело трудиться, а наше дело награждать вас за полезные труды. Дожидавшийся нас г. Сербинович расспросил нас, что сказал нам граф; мы рассказали ему.

Из Петербурга хотели мы отправиться в Ригу морем на пароходе, но так как дело было уже в конце октября, и последний пароход уже ушел в Ригу; то мы должны были ехать к месту службы на перекладных. Дорога была довольно утомительна для нас, непривыкших к путешествию; поэтому в лежащих на пути городах мы иногда оставались на ночь в гостиницах, и уже на

–511–

другое утро ехали далее. Тоже мы сделали и в Дерпте; но здесь нам объявили, чтобы мы явились к Полицеймейстеру. Станным нам показалось такое требование полиции, да к тому

же форменная одежда наша у нас была запакована в чемоданах, и мы сказали в гостинице, что мы не останавливаемся в Дерпте и чрез передававшего нам требования просили извинения у г. Полицеймейстера, что не явились к нему; на другой день утром уехали мы в Ригу.

Приезд в Ригу, представление Владыке и Генерал-Губернатору; назначение на место священника, проводы Преосвященного Филарета, его политика, – встреча Владыки Платона, посвящение во священника; латышский язык.

Вечером 31 октября мы приехали в Ригу; на другое утро нам нужно было явиться к Владыке. Спрашиваем, где живет Преосвященный? Нам отвечают: в городе. Станным нам показался такой ответ; ужели мы еще не в городе Риге? Оказалось, что мы только в предместье Риги, а город, или крепость, за канавой и валами, отделен, от предместья аллеями и лугами, довольно длинными. Кривые и узкие улицы Риги, дома с черепичными крышами, лютеранские церкви с их высокими башнями, а особенно башня и шпиц Петропавловской лютеранской церкви показались нам диковинами. Найдя дом Преосвященного Филарета, бывшего Ректора Московской Духовной Академии, мы представились ему. Кроткий и едва слышно говорящий Архипастырь тотчас принял нас, спросил, когда мы выехали из Петербурга и что нам там говорили? Мы сказали. Владыка удивился, что мы так долго ехали; мы, объяснили причину. А на рассказ, что мы слышали от г. Обер-Прокурора Св. Синода, ответил: теперь какая уже пропаганда? поздно. Владыка послал нас к Ключарю Собора о. протоиерею Владимиру Григорьевичу Назаревскому, его самому близкому сотруднику по управлению делами викариатства Рижского; сверх того назначил время вновь явиться к себе, чтобы представить нас Риж-

–512–

скому Генерал-Губернатору князю Александру Аркадьевичу Суворову.

Владимир Григорьевич принял нас, Москвичей, как родных, а жена его Надежда Петровна пригласила нас в тот же день на вечер, где соберется довольно барышень, из которых мы и

можем выбирать себе невест. Невест нам предлагали еще в Петербурге, но мы сочли лучше жениться в Риге, на месте будущего нашего служения, чем в столице; в Лифляндии мы думали совсем остаться, а не менять места службы. Если бы жены наши были из Петербурга, а мы из Костромы; то мало было бы у нас привязанности к Лифляндии и мы, а более наши жены, смотрели бы вон оттуда, а этого мы не хотели. Но все же в первый день приезда в Ригу у нас не было расположения идти в гости, да еще к невестам. Надежда Петровна, однако же была неумолима, – она дала, видите, слово быть с нами сегодня на вечере, который и устроился, собственно, для нас. Не хотелось нам поставить в неловкое положение заботящуюся об нас же матушку, и мы были на вечере: но между собравшимися не нашли себе невест.

В назначенное Владыкой время явились мы в Рижский замок, недалеко от Архиерейского дома, чтобы Владыка представил нас Его Светлости. Князь, при представлении, спросил между прочим: из какой мы губернии? Мы сказали. В этой губернии есть у меня имение, сказал Суворов, в селе... Сараеве, подсказал я ему. Как это вы знаете? спросил он меня. Близ этого села моя родина, отвечал я. Ну вот, вы оказываетесь еще моим земляком, сказал князь и, как увидим, не редко вспоминал, что я его земляк.

Добрый о. Ключарь и вместе с Смотрителем духовного училища Павлом Петровичем Алексеевым, впоследствии протоиереем в Дерпте и профессором Богословия в Дерптском университете, часто беседовали с нами и знакомили нас с делами православия в Лифляндии; особенно много рассказывали нам о действиях лютеран против православия, рассказывали, как зорко смотрят за священниками лютеране и при малейшем промахе, или даже при малейшем поводе, подают на них жалобы. Так, например,

–513–

священникам Высочайше повелено совершать требы для новоприсоединенных бесплатно; но случилось, что какая-нибудь крестьянка за молебен о здоровье болящего дитяти принесет священнику полфунта коровьего масла и священник примет это

добровольное приношение, чтобы не оскорбить усердную прихожанку. Возникает жалоба на священника от лютеранской полиции, которая требует обвинения священника за нарушение им Высочайшего повеления⁴³⁶. Кроме означенных лиц мы своим долгом сочли представиться кафедральному протоиерею Михаилу Ивановичу Купинскому, не ладившему ни с Владыкой, ни с Ключарем, и к Фоме Ивановичу Варницкому, тогдашнему священнику Алексеевской церкви и Благочинному, а ныне Ключарю Рижского собора, товарищу о. Назаревского по академии.

Еще в Петербурге г. Сербинович сказал мне, что я буду назначен священником в город, и вскоре по приезде нашем в Ригу о. Владимир объявил мне, что я назначен священником и благочинным в Аренсбург, на остров Эзель. Наслушавшись, как трудно в Лифляндии быть простым священником, а не только благочинным, чрез того же о. Владимира просил я Архипастыря не назначать меня на первый раз благочинным, а только священником, и священником-то я буду неопытным, говорил я о. Ключарю; как же мне быть благочинным? Внимательный Архипастырь уважил мою просьбу и назначил меня священником в город Вольмар, а священником и благочинным на остров Эзель назначен был мой товарищ В. М. Карелин, женившийся и приехавший в Ригу гораздо позднее меня.

Неутомимо деятельный Архипастырь Филарет недолго при нас святительствовавал в Риге. Еще в Петербурге мы узнали, что он не долго пробудет в Риге; у него возникли несогласия с Генерал-Губернатором – Светлейшим князем Суворовым, пред которым уже не

–514–

устоит Рижский Владыка, – так нам говорили. И действительно, в ноябре же месяце Преосвященный получил новое назначение – быть Епископом Харьковским, а на его место назначен викарий Литовский, в Бозе почивший Высокопреосвященнейший Митрополит Киевский, Платон. Простились мы с незабвенным для истории Рижской церкви Архипастырем 30-го ноября 1848 года⁴³⁷. Прощаясь с нами в своих покоях и благословляя нас на труды для пользы св.

церкви в Лифляндии, он сказал нам, что об нас он писал Преосвященнейшему Платону и просил его принять нас под свое покровительство. При Преосвященном Филарете по его заботам, неусыпным трудам и по его отважной смелости, присоединено к св. православной церкви из лютеранства менее, чем в восемь лет, более ста тысяч душ, несмотря на все препятствия от врагов православия. Как он был деятелен, это видно из того, что из его канцелярии в год выходило более 12 тысяч номеров, и некоторые бумаги, посылаемые священникам, были целиком написаны его собственной рукой, как я убедился при разборе дел Вольмарской церкви. При всех таких трудах по делам епархиальным, он еще успевал писать Историю Русской церкви. Рассказывал нам о. Владимир, что Преосвященный иногда ночи целые просиживал за работой, отгоняя сон чаем, который у него ночью не сходил со стола. Как он был тверд при защите православия, это видно из того, что он, как мы слышали, приносил официальную жалобу в св. Синод на светлейшего Князя, который, по мнению его, вредил православной церкви, угождая немцам.

Преосвященнейший Филарет, сколько мне известно, держался такого правила: ни на волос не уступать лютеранам в делах православия, вступать в открытую борьбу с противниками православия, хотя бы они видны, или высоки были; твердо стоять за православных, чем бы и кто бы их ни обидел за православие. Но так как

—515—

противников православия была почти целая страна, и притеснения принявшим православие делались со всех сторон, а особенно со стороны лиц сильных в управлении делами гражданскими и церковными лютеранскими: то понятно, каких усилий Владыке стоило вести эту тяжелую и непосильную борьбу за святое, так дорогое ему православие. Но он не уклонялся от этой борьбы и со стороны самих крестьян, а еще более со стороны священников поступала к нему масса жалоб на обиды и притеснения православных лютеранами; всем таким жалобам он давал ход, — передавал эти жалобы то гражданскому, то духовному лютеранскому начальству, то

Губернатору, то самому Генерал-Губернатору, прося оградить православных от притеснений, а притеснителей наказать. И вот по жалобам Владыки возникало множество расследований, кончавшихся почти всегда оправданием тех, на коих принесена была жалоба. Расследования производились полицейскими, или гражданскими чиновниками – лютеранами, умевшими направить дело не в пользу православия, а в пользу пасторов и помещиков, на которых большей частью приносились жалобы. Не совсем умелые в этом направлении расследования и действия чиновников поправлялись высшими более умными деятелями, и в конце выходило обыкновенно так, что со стороны светского начальства подвергались обвинения сами принесшие жалобу священники и православные крестьяне. И действительно, трудно было доказать вину пасторов и помещиков, действовавших во вред православию. Пастор с кафедры, а чаще при собраниях внецерковных, например, на кладбище, хулит православие; крестьяне православные, услышав хулу пастора большей частью от других, рассказывают об этом священнику, который доносит о том Владыке. Последний или чрез Губернатора, или чрез самого Генерал-Губернатора просит наказать пастора, осмелившегося публично произнести хулу на православие. Дело передается в лютеранскую консисторию, которая требует объяснения пастора. Последний умеет объяснить дело так, что консистория в своем ответе представит его вовсе не хулителем православия, а истинным пастырем своих прихожан, и настойчиво

–516–

потребует наказания священнику, обвиняя его в клевете. Православному начальству приходилось уже обороняться и защищаться. Помещик выгнал из арендуемого, может быть, десятки уже лет крестьянином – хозяином дома с прилежащей к нему землей за то, что он принял православие. По жалобе согнанного с земли хозяина – священник доносит об этом Архипастырю; возмущенный Владыка требует суда над помещиком. Суд лютеранский исследует дело и находит, что согнанный с земли крестьянин согнан вовсе не за православие,

а за то, что не соблюл контракта, заключенного формальным образом с помещиком, – то и то в нем нарушил, напр., засеял не четверть десятины, как указано контрактом, а несколько более, в занимаемом им доме того-то и того-то не исправил. Прежде помещик не обращал внимания на такие маловажные вещи, когда хозяин оставался лютеранином, как он и теперь, когда сгоняет с места православного, не обращает внимания на такие же неисправности других хозяев лютеран; а православный хозяин стал виноват в нарушении контракта и законно выгнан из дома. Согнанный с земли православный хозяин идет искать себе аренды в других имениях; но помещики лютеране, узнав, что ищущий себе места принял православие, отказывают ему в свободных домах. При таких обстоятельствах православный хозяин принужден бывает за бесценок продать свой скот и другие хозяйственные вещи и из хозяина стать батраком. Горько, бывало, терпеть такие гонения на православных и священнику, и Владыке, но что было делать? Несмотря, впрочем, на свои неудачи, Преосвященный Филарет все же продолжал борьбу с сильными лютеранами и продолжал приносить жалобы на них гражданскому начальству.

7 декабря 1848 года прибыл в Ригу новый Архипастырь – Преосвященнейший Платон. Мы встретили его в соборе в числе других молящихся. Я знал Владыку еще в Костроме, когда он был у нас Ректором семинарии; но он в течение десяти лет довольно изменился; мне показалось даже, что он стал гораздо выше, чем был прежде. По приезде своем в Ригу Владыка Пла-

–517–

тон не долго оставался там, его потребовали в Петербург, где он и пробыл до конца великого поста.

В мясоеде пред масленицей я и земляк мой А. Л. Беликов женились; брак наш совершался в одной церкви один после другого и брачное торжество было в одном и том же доме, потому что наши жены были между собой родственницы. Ранее нас в Риге же женился наш товарищ А. И. Троицкий.

По приезде Владыки из Петербурга перед Пасхой 1849 г. он посвятил нас во священники: ранее женившегося Троицкого в вербное воскресенье, меня в великий четверток 31 марта, когда

я и удостоился присутствовать при обряде умовения ног, а Беликова в великую Субботу. К светлому дню мы все уже были священниками. Мои товарищи В. М. Карелин и А. И. Сергиевский, прибыли в Ригу и посвящены уже после нас.

Лишь только мы назначены были на священнические места, – я к Латышскому приходу в г. Вольмар, а мой земляк к Эстскому на мызу Раппин на озере Пейнусе, – мы стали изучать язык прихожан. В это время из Богослужебных книг на Латышском языке были только литургия Златоустого и молитвенник; даже требник был только письменный; за означенные книги и принялся я. Но без Латышских грамматики и лексикона нельзя было изучать Латышскую грамоту, – поэтому приобрел я ту и другую книгу на немецком языке; русских тогда не было. Латышский язык имеет мало сходства с русским, а еще менее с немецким. Правда, в нем есть некоторые слова, сходные с русскими, например: *цилвекс* – человек, *рока* – рука, *галва* – голова, *слава* – слава, но таких слов очень немного; есть в нем даже близкие к русским окончания в спряжениях и склонениях. Но при начальном изучении языка это сходство не замечалось мной. Я читал латышскую литургию иногда громко, но трудно было не ошибаться в произношении. Латышский язык хотя был не богат литературой в то время, когда я служил в Лифляндии, но на нем была уже вся библия и отдельно от нее новый завет с псалтирью⁴³⁸, был

–518–

также Лютеров катехизис, житие Лютера, несколько собраний проповедей пасторов, лютеранский песнослов, с которым латыши обычно ходили в церковь и при помощи органа пели свои духовные песни, сложенные стихами; были и учебные книги, а равно книги, поучающие христианской нравственности и сельскому хозяйству. Издавалось на латышском языке даже несколько газет, большей частью пасторами. Книг научного содержания не было на латышском языке: получившие надлежащее образование латыши превращались в немцев и писали свои сочинения по-немецки. В мою бытность в Лифляндии издавалось для православных «Училище благочестия» на русском языке с латышским, или эстским

переводом. В нем помещались статьи только исторического и нравственного содержания и то заимствованные, а не оригинальные. Поучение об освящении воды, сказанное в Богоявление Господне – едва ли не единственное оригинальное произведение, напечатанное в «Училище благочестия». Отпечатаны были на латышском языке: требник, службы на важнейшие праздники православной церкви – св. Пасху, Рождество Христово, Богоявление Господне, Троицын день; был еще на латышском языке большой Филаретов катехизис⁴³⁹ и даже составленные применительно к нуждам православных сочинения: о молитве, о таинствах, о почитании икон, о посте, а в 1867 году «наставление в православной вере» – это полный катехизис с предисловием и послесловием.

Протоиерей И. Пospelов

Белокуров С. А. Арсений Суханов. Речь перед защитой [магистерской] диссертации М., 1891 // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. С. 519–531 (2-я пагин.)

–519–

Изучение событий жизни нашего отечества за XVII столетие имеет большую важность не только для гражданской, но и для церковной нашей истории. – В области первой этот век характеризуется, как время, с которого начинается период *новой* русской истории, довольно резкими чертами обрисовывающейся с царствования Петра, но начало свое положившей еще при первых государях дома Романовых. Если вообще изучение предыдущих периодов жизни народа заслуживает нашего полного внимания, между прочим, потому, что оно раскрывает нам смысл последующих событий, то это особенно можно сказать о XVII столетии, так как преобразования, совершенные Петром Великим в первой четверти XVIII века, имеют тесную связь с предыдущим веком, их подготовившим.

В жизни Русской Церкви семнадцатое столетие имело также большое значение. Во второй половине его часть русского общества, недовольная предпринятым патр. Никоном исправлением русских богослужебных книг и обрядов, отделяется от союза с церковью и составляет особое от нее «самочинное» сборище; борьба с этим болезненным явлением, которое мы называем расколом старообрядства, наполняет многие страницы церковной истории и не только этого века, но и последующего времени. Не одним этим памятен Русской церкви XVII-й век. Смутное время, «великая разруха» Московского го-

–520–

сударства отразилась и на ходе дел Русской церкви, которая не только заботится об уврачевании нанесенных ей ран, но и выступает на защиту отечества от внешних и внутренних врагов его, принимая все возможные для нее меры к умиротворению страны. Не малое волнение возникло и от низложения патриарха Никона, когда церковь вдовствовала,

оставалась без верховного пастыря почти в течение 10 лет. Но не одни только эти, так сказать, чрезвычайные события жизни Русской церкви за XVII-е столетие останавливают на себе наше внимание: в ее жизни много и других весьма любопытных и важных фактов: значительный рост духовной литературы, стремление к просвещению и основание греко-латинских школ и пр. Изучение этих событий, важных не только самих по себе, но и по значению их для последующего времени, думаю, не только не излишне, но должно бы быть одним из преимущественных занятий исследователей минувшей жизни нашего отечества.

Между тем на самом деле оно является далеко не таким. Среди нашей исторической литературы XVIII в. мы не встречаем ни одного труда, который сколько-нибудь удовлетворительным образом повествовал бы нам о событиях XVII-го века церковной или гражданской истории. Причина та, что предметом специальных работ по Русской истории в это время были по преимуществу вопросы, относившиеся к древнейшему ее периоду. Князь Щербатов успел довести свою полную историю России, которую он думал написать, только до начала XV-го века. Труд Манкиева представляет не более, как самый краткий перечень фактов. Обзор истории XVII-го века, который Голиков счел необходимым предпослать изложению «Деяний Петра Великого», не имеет научного значения. Только в текущем столетии появляются более или менее удовлетворительные труды как по изучению истории нашего отечества за XVII-й век вообще, так в частности и по Русской церковной истории этого времени, именно: «краткая церковная Российская история» митр. Платона, «история Российской иерархии» арх. Амвросия, словарь митр. Евгения о писателях духовного чина, «обзор духовной литературы» и история Русской церкви Филарета, архиеп.

—521—

Черниговского, история Русской церкви митр. Макария и др. В наших журналах как духовных, так и светских и из последних особенно в чтениях Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете все чаще и чаще встречаем работы, содержанием которых служит тот или

другой факт Русской церковной истории XVII-го века. Наряду с исследованиями там же и отдельно печатаются и первоисточники ее, различные акты и сочинения XVII-го века, из которых некоторые являются драгоценными, ничем незаменимыми, материалами, – напр. изданные Н. И. Субботиным. Но, несмотря на эту сравнительно усиленную в настоящее время разработку Русской церковной истории XVII-го века, она все-таки еще по очень и очень многим вопросам требует изысканий. Достаточно указать на то, что мы доселе не имеем удовлетворительной истории одного из любопытнейших явлений XVII века – раскола старообрядства. Пред нами лежат работы в этой области митр. Макария, Игнатия архиеп. Воронежского, А. Н. Муравьева, Щапова, Андреева, Н. И. Ивановского, но они весьма далеки от того, чтобы их признать удовлетворительными: многих и многих выводов, к которым уже пришла наука, вы в них не найдете; фактические их сведения сплошь и рядом стоят в непримиримом противоречии с документами, потому что многие материалы для истории раскола авторами не были приняты во внимание при их работах. Мы имеем несколько хороших исследований по частным вопросам истории русского раскола, за известное время или в известной местности, по общей, полной истории его, хотя бы только за один XVII-й век, мы не дождались. Одной из главных причин этого служит, кажется, то обстоятельство, что история русской церкви за это время еще недостаточно изучена, многие вопросы ее остаются еще не обследованными. Изложенными двумя условиями – важностью изучения истории нашего отечества за XVII в. и недостаточным знакомством нашим с ней и объясняется выбор мной XVII столетия для занятий по истории Русской церкви. Изучая события этой эпохи, я остановился на одном из любопытнейших и выдающихся представителей русского

–522–

общества того времени, именно Арсении Суханове, заинтересовавшем меня и своей личностью и своей деятельностью.

По своему происхождению он, как и его современник – патр. Иосиф, принадлежал к служилому классу московского государства: его отец был мелкий провинциальный дворянин испомещенный по городу Солове, в нынешней Тульской губернии, где Арсений, вероятно, и проводил первые годы своей жизни, недалеко от Тамбова, вблизи которого находилось поместье отца подклучника и стряпчего приказа Большого Дворца Игнатия Дьякова, ставшего потом патр. Иосифом. Образование молодого Антона Суханова, как звали в миру старца Арсения, нужно думать, шло обычным порядком, т. е., когда наступила пора (а это бывало – по достижении 7–8-летнего возраста), его засадили за букварь, Часослов и Псалтирь, и обучили письму. Но этими сведениями, полученными, быть может, на родине, уменьем читать и писать, курс образования Суханова не ограничился; им изучен был еще греческий язык, что уже было совсем редким явлением среди тогдашнего русского общества. Где Арсением были получены эти последние познания – неизвестно. В своем исследовании я высказываю предположения об этом, из которых мне в данное время всего более вероятным кажется то, что своими познаниями он обязан одной из школ западнорусских братств, в которых, как известно, изучение греческого языка стояло на одном из первых мест. «Приучают также ежедневно, читаем в правилах одной из этих школ (Луцкого братства), чтобы дети один другого спрашивали по-гречески, а отвечали по-словенски, равно спрашивали по-словенски, а отвечали на простом языке»⁴⁴⁰. Если бы у нас были прямые известия об изучении Арсением греческого языка в какой-либо из школ западнорусских братств, то следовал бы далее, кажется, бесспорный вывод, что им пройдены были и другие науки, составлявшие тогда предмет школьного обучения: грамматика, риторика, диалектика и пр.,

–523–

намек на что дают его сочинения. – Уяснить себе внутреннюю, жизнь, умственный облик Суханова за это время, представить себе тот запас сил, с которыми он вступал в жизнь,

мы несколько не можем по той простой причине, что мы не имеем для этого решительно никаких данных.

Мы даже не знаем, что заставило его принять монашество – внутренние ли побуждения его души, или какие-либо внешние, случайные причины. «Когда ты будешь бедствовать в волнах житейских и в буре мирской, говорил своему сыну один набожный древнерусский отец, проникнутый глубоким благоговением к монашеской жизни, – я покажу тебе, сын мой, надежное пристанище – монастырь, жилище святых; к тем прибегай, и утешат тебя; поскорби в них, и возвесслишися». Волны житейские обрушились на Антона Суханова с первых лет его жизни: «отец его – беден и худ, волочился меж двор на Туле»; быть может поэтому Антон пришел к тихому пристанищу и переименовал свое имя на новое – Арсений. Но он не мог исполнить дальнейшего наставления того же древнерусского отца: «и если что имеешь в дому своем потребное для них, неси к ним; ибо все это влагаешь в руки Божии и получишь воздаяние за них»; не мог потому, что у него ничего не было.

Поселившись в монастыре, Суханов свободное время посвящает занятию, которое в прежнее время было любимым занятием монашествующих, переписыванию книг. На это дело в прежнее время смотрели очень высоко и работавшие всячески боялись ошибиться, и в случае допущения ошибок даже калялись на исповеди: «согреших, переписывая св. писания по своему обычаю и по своей воле, а не якоже есть писано». Авторы и первые писцы постоянно предостерегали последующих переписчиков от ошибок. «Аще кто восхощет, замечает митр. Киприан, сия книги переписывати, смотря не приложити или отложить едино некое слово или точку едину или крючки, иже суть над строками, ниже переименити слогию некоторую» Одним из последствий этого строгого взгляда на переписывание книг было появление в них обычных молений писцов о прощении в случае допущения ими ка

–524–

ких-либо ошибок. Такое моление пишет на рукописи и наш «многогрешный и великонедостойный раб Божий» «Молю вы, братие, именем Господа нашего Иисуса Христа, аще кому

лучится прочитати или переписовати сию душеполезную книгу, аще будет в некоем погрешено моего ради небрежения или малоуметельства ума моего, милостивы и незазорливы бывайте. Молюсь вам, чтите, а не кляните, понеже не писа Дух Святый, ни ангел, но рука грешная и брешная; занеже и вы сами человецы и человеческим подлежаще, яко требуете милости и прощения от человек, прощению вашему и меня сподобляйте. Мед убо, аще и не в серебряных или в золотых сосудах, но и на коре, не прменяет своего естества сладости; сие и божественная писания не прелагаются грубости ради и нелепотного художества, но всегда во своем составленном чину пребывают непреложно и неразвратно». Это смиренное моление Суханова о прощении за погрешности было напрасным: в рукописи их почти совсем нет.

Находясь в монастыре, Арсений старается также пополнить свои сведения ознакомлением с произведениями древнерусской литературы, идет далее по пути самообразования, очевидно, вполне разделяя мнение: «Якоже корабль без гвоздй не составляется, тако инок без почитания книжнаго». Он приобретает себе различные произведения литературы, а некоторые отдает даже нарочито списывать для себя. Это и само по себе в древнее время составляло подвиг, так как рукописи стоили очень дорого; но Арсений не приобретает только их себе, но и усерднейшим образом перечитывает. «Егда чтеши книги, писал старорусский книжник, не тщи борзо изчести до другие главизны, но поразумей, что глаголют книги и словеса та, и трижды обратися к единой главизне». Суханов, очевидно, в точности исполнял это наставление: его рукописи все испещрены заметками и на полях, и в начале, и в конце рукописей, отмечающими одно или другое место, обратившее на себя его особенное внимание. Так на ркп. Патерика Египетского против многих глав он пишет: «зри», или «зри все», «зри всю главу сию, только внимать добре», «чти полезно есть ленивым», «чти Григория Синаита главу 115 о молитве». Он не доволь-

—525—

ствуется тем или другим составом рукописи, но в дополнение к ней в конце делает еще значительное число

выписок из других книг. Очевидно, чтение, «почитание книжное», как у нас говорили в старину, было его любимым делом: он не только писец рукописей, но и усерднейший их чтец, следующий мудрому изречению древнерусского писателя: «Добро есть почитание книжное», книги суть глубине моря подобны, в нюже поныряюще износят бисер драгый». Арсений не ограничивается усвоением тех только литературных произведений, которые составляли его библиотеку; но пользуется открывшейся ему возможностью и берет для чтения, а иногда и для переписывания, рукописи других библиотек, напр. Чудова монастыря. Благодаря этому он является пред нами с большой начитанностью в древнерусской литературе. До нашего времени сохранились 7 рукописей, принадлежавших ему, и одна, писанная им самим, содержание которых главным образом составляют различные духовно-нравственные и аскетические отеческие сочинения, наиболее распространенные у нас и имевшие обширный круг читателей. Но кроме них Суханов хорошо знаком и с другими литературными произведениями – полемическими против латинян и с различными сказаниями русского происхождения. Одна из его рукописей вся состоит из произведений, направленных против латинян, из сказаний о них, а также и о Флорентийском соборе, имевшем такое большое значение для образования у древнерусских людей известных взглядов на греков. В его собственных сочинениях («Прениях» и «Проскинитарии») находятся указания на знакомство с весьма многими такими литературными произведениями, которых вы не встретите среди рукописей, принадлежавших ему. Суханов, повторяю, был сильно начитан в древнерусской литературе.

Не одним книжным путем приобретал свои познания Суханов: он старался их пополнять при том или другом случае своими наблюдениями, расспросами и разведыванием. Благодаря этому он и является пред нами в середине XVII-го века, при своих прениях с греками, с таким обширным запасом сведений о них, какой, как говорилось в нашей литературе, мог принадлежать

–526–

только греку. «Арсений, читаем в одном исследовании, в прениях высказывает такое полное и подробное знание Греции, Египта и Палестины, каких нельзя требовать даже от природных греков... Он знает – где какие нравы и обычаи, знает у какого патриарха какие старцы живут в монастыре и сколько их»... На это обилие его сведений о греках указывали даже, как на доказательство неподлинности, непринадлежности Суханову его сочинения «Прений о вере»...

Об убеждениях Арсения, его умственном облике в это время, в зрелые лета его жизни, в конце 40-х и начале 50-х годов XVII-го столетия, когда ему было по вероятному расчету около 50 лет, мы можем составить приблизительное понятие, потому что он сам себя до некоторой степени охарактеризовал в своих любопытнейших «Прениях о вере», которые он вел со своими спутниками – греками, будучи послан в 1649 году московским правительством на Восток для собрания подробных сведений о греках и греческой церкви. Политикорелигиозные теории, распространенные в нашем древнерусском обществе и выражение свое нашедшие в различных древнерусских сказаниях, имели его своим горячим приверженцем, и в «Прениях» Арсений является пред нами истым московским книжником с любимой теорией о третьем Риме – Москве. «Блюди и внимли, благочестивый царю, писал в XVI в. старец Филофей в послании к великому князю, яко вся христианская царства снидошася в твое едино, яко два Рима падоша, третий (Москва) стоит, а четвертому не быти... Един ты во всей поднебесней Христианом царь». То же говорил грекам и Суханов: «в Царьграде был царь благочестивый един под солнцем... а ныне вместо того царя – на Москве государь царь благочестивый, во всей подсолнечной един царь благочестивый»

С этим политическим преемством Московского значения Константинополя, второго Рима, в наших сказаниях был связан, как известно, вопрос и о благочестии греков. Суханов в своих «Прениях» весьма рельефными чертами обрисовал взгляды на них свои и своих современников, русских людей. «Второго Рима, говорили

у нас на Руси в XVI–XVII вв., Константинова града церкви агаряне внуцы секирами и оскордми рассекоша двери, понеже они (греки) предаша православную греческую веру в латынство... Сия же ныне третьяго нового Рима (Москвы) св. соборная апостольская церкви, иже в концых вселенныя, в православной христианстей вере во всей поднебесней паче солнца светится». Эти именно мысли и развивает подробно Арсений в своих «Прениях», т. е. что греки потеряли благочестие, которое русские, наоборот, сохранили в целостности и неприкосновенности. Он обвиняет греков не только в нехранении преданий, но и в отступлении от апостольских правил. «Веру вы приняли, говорил Арсений им, от апостолов, и мы приняли ее от ап. Андрея; а если и от греков, то от тех, которые непорочно сохраняли правила св. апостол и вселенских соборов, а не от нынешних, которые не соблюдают правил св. апостол». По его мнению, греки – еретики, их следовало бы перекрещивать, так как они неправильно крещены; у них и христианства почти нет: они были христиане, а теперь бусурмане, их можно поэтому не слушать и на их зазирания можно не обращать внимания. «Ни папа – глава церкви, ни вы, греки, источник всем верным; а если вы и были источником, только он ныне пересох, и вы сами страдаете жаждой. Как же вам весь свет наповать своим источником? Турской царь и ближе нас у вас живет, да не можете своим источником напоить его и привести к вере». Суханов далее прямо заявляет, что русские могут править закон Божий и без четырех греческих патриархов, «занеже ныне у нас глава православия, царь благочестивый», могут откинуть патриархов подобно тому, как греки откинули папу, «головное чувство зрения», когда оно «туском заволокло, сиречь ересь и расколом церковным папа помрачился и света видети право не может». В то время, как у греков замечается такой упадок благочестия, русские сохранили его, заполучив к тому же от греков все, что у них было доброго. «Прочее же реку, говорил Суханов грекам, что у вас не было доброго, то все к Москве перешло... все ваше начало к нам перешло».

С такими взглядами по одному из наиболее интересовавших московское общество вопросов, вопросу о греках и их благочестии, отправился Суханов в 1649 году в свое путешествие на Восток для решения того вопроса, который был уже им самим решен в отрицательном смысле. Свои взгляды на греков он не только откровенно и публично высказал своим спутникам-грекам, но и заявил их официально, подав московскому правительству в конце 1650 г. при своем Статейном Списке – отчете об исполнении возложенного на него поручения, изложение прений с греками, посвященных развитию и обоснованию своих вышеуказанных взглядов на них. Второе его сочинение, появлением которого мы обязаны тому же его путешествию на Восток, «Проскинитарий» довольно резко отличается по своему тону и характеру изложения от «Прений» мы не находим уже в нем тех отзывов о греках, которыми полны «Прения». Вследствие этого существует мнение, что Суханов, по возвращении из своего путешествия на Восток, в 1653 году, отказался от своих прежних взглядов на греков. Я позволю себе не согласиться с этим мнением. То обстоятельство, что в Проскинитарии мы не находим уже тех отзывов о греках, какие существуют в «Прениях», нисколько не свидетельствует о перемене взглядов Арсения. Это говорит только о том... что этих отзывов нет; а нет потому, что Арсению не велено было включать их в Проскинитарий ему при отъезде из Москвы в 1651 г., велено было «писать правду» о том, что увидит «без прикладу», без своих собственных рассуждений. Сохранившийся до нашего времени единственный неполный список Проскинитария подробной редакции возбуждает даже вопрос: не было ли первоначально в Проскинитарии этих отзывов о греках гораздо более, и поданная царю и патриарху сокращенная редакция не вызвана ли смертью патр. Иосифа и вступлением на патриарший престол Никона, расположение которого к грекам было хорошо известно. – Трудно также предположить, чтобы человек, имея уже более 50 лет от роду, переменял свои взгляды, в истинности которых он сознательно, с давних пор, был убежден и которые только

три года тому назад так горячо высказывал и так твердо отстаивал. – Наконец мы имеем одно доказательство, свидетельствующее против мнения о перемене Сухановым взгляда на греков. Уже по возвращении из путешествия, после подачи Проскинитария, и даже, вероятно, после 1655 г., когда он вернулся из своего путешествия на Афонскую гору, Арсений пишет особую записку «о чинах греческих вкратце», в которой выставляет все несогласия греческой церкви с русской в отправлении богослужения, равно как и некоторые случаи в поведении греков – мирян и духовенства, случаи – соблазнительные в глазах русских людей XVII в. Думаю поэтому, что Суханов и по возвращении из путешествия на Восток остался с теми же взглядами на греков, какие имел и ранее, при отправлении в путешествие, остался тем же московским книжником, каким он заявил себя в своих «Прениях». «Раскольников его, пишет митр. Макарий, за это называть нельзя: сказанное им о падении греческого царства и церкви и о возвышении России и Русской церкви вполне соответствовало тому, что было принимаемо тогда в России».

Исполнив наилучшим образом первое, возложенное на него, поручение – описание св. мест и греческих церковных чинов, Суханов патр. Никоном посылается на Афонскую гору для покупки греческих рукописей, которые ныне хранятся в московской синодальной библиотеке. Это поручение патр. Никона и послужило, кажется, поводом к появлению другого неверного мнения, что Арсений сделался сотрудником патр. Никона в деле исправления наших богослужебных книг. По возвращении из путешествия, говорит один исследователь, Арсению предстояло на выбор или сделаться одним из представителей и вожаков старообрядства, или же сотрудником патр. Никона в его трудном деле. Он сделался последним и потому «должен был чувствовать неловкость и затруднительность своего положения, когда Никон удалился с патриаршего престола». Я не согласен с этим мнением. Арсений не был сотрудником патр. Никона при исправлении

богослужебных книг все время его патриаршества и даже некоторое время по удалении его

—530—

с престола Арсений мирно жил здесь у Троицы в своей келии, заведывая монастырским хозяйством, и не принимал никакого выдающегося участия в делах церкви, появляясь в Москве только тогда, когда его присутствия требовали монастырские дела. Вполне достоверно известно, что он принимал ближайшее участие в деятельности Московского Печатного Двора уже после удаления патр. Никона с патриаршего престола, именно с 1661 г., когда он занял место начальника Печатного Двора. По возвращении из путешествий он не сделался ни вожаком старообрядства, ни сотрудником патр. Никона: он остался при тех же убеждениях, которые и ранее имел, но мирно семидесятилетним старцем почил в союзе с Церковью...

Обзору жизни и деятельности этого лица в связи с теми вопросами, в которых Суханов принимал участие, и посвящено мое исследование. Я не думаю, чтобы мне нужно было останавливаться на доказательстве важности избранного мной предмета, и потому я позволю сделать одно только замечание касательно источников моего исследования.

Одним из главных недостатков работ по истории Русской Церкви служит, мне кажется, то обстоятельство, что до последнего времени рукописный материал, находящийся в наших архивах и книгохранилищах, как общественных, так и частных, мало был изучаем, несмотря на то, что он имеет большую важность и сохранился в достаточном количестве, и потому нередко случается с работами такого рода, что какой-либо документ, неизвестный исследователю, рушит все его предположения и выводы. При моей работе этот источник имел особо важное значение во 1-х потому, что печатная литература доставила мне слишком мало сведений, и во 2-х потому, что сообщаемые ей сведения не отличались точностью, а наоборот разноречием, и требовали постоянной проверки. Вследствие этого я не ограничился изучением одной печатной литературы, но и употреблял все меры к ознакомлению с рукописным

материалом, раскиданным по разным городам и весям нашего обширного отечества. Нелегко это было; но я терпеливо копался в куче старья,

—531—

радуясь, когда в этой массе находил кирпичик, годный для моей работы, и только после того, как все источники, где я что-либо мог найти, были мной обследованы и у меня явилось убеждение, что более уже нигде и ничего не найду, я решился представить свою работу на суд общества и науки. Мне хотелось иметь возможно больший фактический материал, чтобы затем по возможности более твердо обосновать свои выводы. Насколько я достиг своей цели, судить не мне. Я желал бы одного, чтобы труд мой хотя сколько-нибудь послужил к уяснению малоразработанных вопросов в избранной мной области. Хорошо помня: *errare humanum est*, мудрое изречение классической древности, я готов с благодарностью встретить указания на промахи, недосмотры и ошибки, какие мне, еще неискусившемуся, будут указаны людьми авторитетными и много послужившими успехам Русской исторической науки.

Горский-Платонов П. И. Об употреблении печатного слова // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. С. 532–544 (2-я пагин.). (Окончание.)

–532–

Статья вторая

Доселе наша речь шла об употреблении печатного слова самими пишущими, производителями. Теперь будет речь о потребителях, читателях.

В наше время можно слышать много речей о правах человеческой личности и, главным образом, о правах ее на всяческую свободу вообще и на свободу мысли в частности. Не только люди зрелого возраста, но и подростки имеют в запасе не мало слов по этому предмету, и слов хороших: «права разумной личности», «святое чувство свободы», «независимость мысли» и прочая и прочая. Когда наступает нужда перехода от этих хороших слов к практике, то есть, когда приходится на деле обнаружить и независимость мысли, и любовь к свободе, и уважение к правам человеческой личности: тогда происходит удивительное на первый взгляд и грустное явление. Оказывается, что ко всегдашней, будничной, домашней жизни хорошие вышеупомянутые слова не только не прилагаются, но даже и попечения о таковом приложении не усматриваются. Можно подумать, что как-нибудь произошло всеобщее тайное соглашение дожидаться того времени, когда для приложения хороших слов к практике откроется поприще новое, широкое, а до тех пор не тратить высоких «идей» на мелкую обыденную жизнь, не унижать их до толкотни на поприще обычной житейской суеты. Можно подумать, что берегут их про тот случай, когда или совсем изменится лице земли, или по крайней мере везде произрастут земские соборы.

–533–

В ожидании ли этого времени, или по какой-нибудь совершенно иной причине, но только читатели, совершая чтение, обыкновенно оставляют в полном небрежении и «независимость мысли», и «права разумной личности». Мы

привыкли смеяться над тем процессом чтения, который совершал Петрушка Чичикова. До той ступени, на которой он стоял, современные читатели, конечно, не опускаются: но, как хотите, черты сходства, иногда очень отдаленного, а иногда и довольно близкого, все же заметны.

«Нет ли чего у вас почитать? у нас, – такая жалость, – почитать совсем нечего». Такие речи можно очень часто слышать не только в тех домах, где книг нет, но и в тех, где их очень много. Обыкновенно, такие речи выражают желание почитать что-нибудь не требующее ни малейшей умственной работы. Книги, представляющие это удобство, – по большей части переводные романы и повести, – особенно часто спрашиваются стрижеными и не стрижеными барышнями, даже из числа тех, которые кое-что знают о правах «разумной личности и независимой мысли». И вот «разумная личность» погружается как будто в занятие, на самом же деле в безделье, и нередко проводит за ним бессонные ночи. Глаза, скользя, пробегают не десятки, а сотни страниц, память отказывается удерживать в себе даже имена действующих лиц, ум бездействует; ни одна мысль не западает в голову и не пробуждается в ней. Все впечатления от этого чтения сводятся или к восклицанию: «ах, как это интересно», или же к восклицанию: «это совсем не интересно»! И только! Проведя несколько лет в таком безделье, кандидаты и кандидатки прав «разумной личности» обыкновенно утрачивают всякую способность к чтению толковому и полезному, тупеют безвозвратно и начинают ближе и ближе родниться с Гоголевским Петрушкой. Запрос на материал для подобного чтения громадный; поставщики требующегося материала и пишут, и переводят великое множество книг, издают их в громадном количестве экземпляров. Очевидно, что многие читатели и читательницы не сумели найти себе дела, соответствующего когда-то манившим их «правам», и не научились пользоваться печатным словом не для безделья.

–534–

Едва ли менее числом, но по своему значению гораздо важнее для производителей печатного слова тот круг читателей,

который в своем развитии не дошел до способности давать должную оценку мысли, за то в значительной степени изощрил в себе вкус к бойким, хлестким фразам. Отсутствие этой приправы производит на многих читателей самое не благоприятное действие. С равнодушием, даже с неудовольствием, пробегают они в произведениях печатного слова речи спокойные, доказательные, но не имеющие известного сорта пряности. На их вкус такие речи очень пресны. Прилагать старания к исправлению вкуса читателей – для многих деятелей печатного слова не под силу, а главное, невыгодно. Читатель несет подписные деньги туда, где изготавливаются статьи по его вкусу, и вот, в угоду потребителей раздаются речи, или не столько речи, сколько слова, поглощаемые с великим аппетитом, но в иных слоях читателей принимаемые только за документ, свидетельствующий о полном разладе между преобладающими инстинктами читателей и между их же возгласами о «правах разумной личности и независимой мысли». Кому не памяты возбуждавшие восторг слова: «мошенники пера», «разбойники печати»? Ждали и опасались, что со стороны обвиняемых в ответ раздастся: «жулики печатного слова»! Но ожидания и опасения были напрасны и неосновательны, – неосновательны по трем причинам. Во-первых, знакомые с уложением о наказаниях правильно думали, что «мошенник» и «жулик» суть синонимы, и что деяния, свойственные лицам таких наименований, одинаково наказываются только тюремным заключением, за «разбой» же полагается по закону каторжная работа. Таким образом обозвание «жуликом» после обозвания «разбойником» составило бы не движение вперед, и даже не сдачу той же монетой, а движение назад, регресс. Само собой понятно, что слабейшая брань не могла производить нужного впечатления на читателей, не могла им понравиться после брани более сильной; скорее она могла стать для них признаком истощения сил. Во-вторых, область бранных слов оказывалась уже на столько исчерпанной, что приходилось, идя в том же направлении, признать решительный недо

–535–

статок простора для сколько-нибудь развязных движений; слова, уже пущенные в дело, непосредственно граничили с областью слов непечатных. Входить в нее не решались по какому-то странному предрассудку, а не потому, чтобы читали слово Златоуста против сквернословия. Между тем литературные производители, по всей видимости, могли бы внести ценный вклад в эту область и значительно обогатить наш домашний русский обиход. Некоторая часть читателей могла бы принять этот вклад с шумным сочувствием, даже лучше, чем приняла «мошенников пера и разбойников печати». В-третьих, поруганные поносными прозваниями имели в виду более обильный улов на другом поле, где сразу могли попасться два зайца. Это поле представлял собой «донос». Одни низводятся в ряд доносчиков, – один заяц, – другие возводятся в «мученики идей», – другой заяц. Ловцы зайцев не прочь были внушить, что их самих почти уже «схватили», что их почти уже «везут». Можно было слегка подшепнуть: «ратуйте, братцы»! и вот «братец», из отдела полу-остроухих, полу-вислоухих, летит к другим «братцам», и, хотя по дороге не решается схватить городского за шиворот, но по прибытии на место производит гвалт неописанный. Опять идут в ход «права разумной личности», «независимость мысли», и опять это происходит при полном отсутствии всякой разумной мысли, при полном рабстве всякому звонкому слову.

На другой ступени стоит еще ряд мнимых поборников свободной, независимой мысли. Это – читатель с твердыми, по-видимому, и определенными суждениями. Он не увлекается всяким ветром учения; недоуменных вопросов для него нет. Он охотно делится своими взглядами, и даже не без литературной отделки пускает их в оборот среди разговора. Он не прочь даже и в письмах к знакомым провести те или другие взгляды. Одним словом, человек, по-видимому, не мало кое о чем думал, не мало выработал суждений и самым делом проявляет «права своей разумной личности». Совсем бы хорошо! Но при ближайшем рассмотрении положения дел открывается, что перед нами находится ни в чем неповинная труба, чрез которую льются того или другого цвета чужие струи.

Своего – ничего, все чужое. Успела эта труба принять в себя из облюбованного, по большей части случайно, органа печати те или другие мысли: и эти мысли изливаются на других не скудным потоком. Не успела принять, не прочитан номер газеты или журнала: и все пусто, в голове – ни одной мысли, ни одного вопроса, кроме остатков от вчера или в прошлом месяце вычитанного, но уже значительно выдохшегося. Принял выдал, получил – отдал; а не принял, не получил: выдать совершенно нечего; за душой – ничего. Этому рабу непременно нужен хозяин; говоря проще, ему нужна одна газета, один журнал, из которых втекали бы в него те или другие мысли, – втекали и вытекали, даже не замачивая краев. Читать две газеты, два журнала разных направлений – собьешься; определенность и твердость воззрений пропадут совершенно. И вот этот пленник создает себе фетиша и с достойным лучшего помещения усердием покланяется и служит ему. В психологическом отношении здесь достойно примечания то, что, совершая служение своему фетишу, Поклоняющийся ему находит, что суждения ого божка сходятся с его *собственными* суждениями. Еще бы не сходиться! В психологическом же отношении еще более интереса представляет у читателей описываемого вида степень их уверенности в свободе и независимости своих суждений. Читатели, склонные подпадать таким наваждениям, составляют, для производителей печатного слова сущий клад: до конца дней своих они будут оставаться верными подписчиками и точными отголосками воззрений, проповедуемых теми или другими деятелями печатного слова. Читатели фетишей нередко доходят до того, что не могут равнодушно даже говорить, – о чтении уже и поминать не зачем, – о деятелях которого-нибудь из чужих лагерей. На людей, читающих не Петрова, а Гаврилова, они смотрят или с сожалением, или с негодованием, а иной раз даже видят в них людей пропащих.

* * *

Доселе наша речь шла о читателях – добровольцах, которые могут читать то или другое, могут даже и совсем прекратить всякое чтение. Есть другие читатели, которые имеют обязанность читать, и уклониться от ее исполнения могут не иначе, как только по выходе в отставку, или после перехода на другое служебное поприще. Разумею читателей, обязанных руководствоваться в своем чтении не личным вкусом, или личными потребностями, а уставом о предупреждении и пресечении преступлений, одним словом – читателей с четырнадцатым томом свода законов в руках.

Наряду с проявлениями потребности свободно выражать свою мысль в слове стоят издавна проявления потребности ставить помехи этому стремлению. Потребность ограничивать, в частности, свободу печатного слова приводила в разные времена и в разных государствах к созданию весьма разнообразных учреждений и к изданию разнообразных законов. При всем разнообразии таковых учреждений и законов, существо их было всегда одинаково: все они исходили из стремления сократить область действия печатным словом и указать для нее те или другие границы. Границами обыкновенно оставались недовольны заинтересованные лица, искали прирезки, а иногда и совсем отвергали право указывать им какие бы то ни было границы. Тяжба между правом речи и правом сокращать или прекращать ее – тяжба давняя. Нам хотелось бы вставить свое слово в этот давний спор.

У нас нет ни охоты, ни нужды извлекать из старого и не старого прошлого то увеселительные, то огорчительные образчики утеснений печатного слова. Читатели одной даже только достопочтенной «Русской Старины» получили по этой части не мало любопытного отечественного материала. Точно так же нет у нас ни охоты, ни нужды рыться в своих воспоминаниях и на основании их доказывать, что наши отечественные поборники свободы мыслей вообще, и свободы печатного заявления их в частности, грешили против грамматики. Грамматическая погрешность их заключалась, собственно, в том, что они употребляли имя прилагательное

там, где нужно было ставить местоимение притяжательное. Ратуя за права *человеческой* мысли, разу

–538–

мели под ней исключительно *свою* собственную мысль, забывая, что и любой Аттила есть тоже пламенный поборник свободы, но только своей собственной; за «свободу» с местоимением притяжательным, – только, конечно, не второго лица, – и он стоит крепко. Иной читатель былого времени, напр. читатель «Современника» в период полного разгула «свистопляски», или читатель «Русского Слова», времен Писарева, не без смущения помышлял о том, что произошло бы, если бы в руки этих поборников свободы попала сверху или снизу власть производить взыскания в области печатного слова. Пишущей братии пришлось бы плохо, и, может быть, со слезами стала бы она воздыхать о счастливых временах грошового самодурства какого-нибудь цензурного Держиморды. Могли бы появиться костры, на которых стали бы сжигать не только книги священные, но и произведения российских авторов, до Пушкина включительно. Далеко обогнали бы на этом поприще своих западных руководителей и, по всей вероятности, даже обозвали бы их щенками и молокососами.

Не в подобных, более или менее случайных, увлечениях в том или другом направлении, в направлении ли, ведущем к сожжению священных книг и истреблению икон, или в направлении, доводящем до взысканий за «вольный дух» в кухонных печах, – не в таких увлечениях нужно искать исходной точки и опоры для твердого слова, какое мы желали бы внести в давний спор между правом свободной речи и правом налагать на уста узду молчания. Есть положения бесспорные, имеющие за себя математически точные доказательства. Нам хотелось бы основать свое слово именно на таких положениях.

Свобода печатного слова существовать не должна. Сказано что-то, как будто очень странное, а на самом деле совершенно верное.

Едва ли найдутся охотники спорить против того положения, что люди могут совершать различные действия при помощи различных органов тела, могут действовать руками, ногами и

разными другими частями тела, между прочим и языком. Употребление языка есть действие.

Печатное слово есть язык, вытянувшийся до непомер-
—539—

ной длины, при которой он достает до всех людей, в каком бы конце земного шара они ни находились; иначе сказать, звуки этого длинного языка могут быть слышны во всех местах, где есть человеческие уши. И употребление печатного длинного языка есть действие.

Действия людей могут быть и хороши, и худы, и безразличны. В частности, и действование языком может быть и хорошо, и худо, и безразлично.

Худые действия одних могут быть для других и полезны, и вредны, и безразличны.

Вредные для других действия должны быть и пресекаемы, и наказуемы⁴⁴¹.

Пресечение вредных действий и наказание за них могут быть совершаемы или личной расправой потерпевшего, или самосудом добровольных заступников за него, или правильно организованным судом.

Личная расправа и самосуд в благоустроенном обществе не терпимы. Они суть самоуправство, незаконно вторгающееся в область функций государственного организма.

Итак, печатное слово должно подлежать действию того же государственного закона, которому подлежат и другие действия людей; иначе сказать, «свобода печатного слова существовать не должна». Если читателю не нравится эта форма моей мысли, то можно заменить ее другой «никто не имеет права безнаказанно говорить в печати все, что ему вздумается». Свобода сказать все, что вздумается, остается за каждым лишь в той мере, в какой она остается за каждым, решающимся на то или другое преступление. Каждый имеет свободу обокрасть, поджечь, зарезать, но, совершив одно из таковых и подобных действий, он неизбежно должен подвергнуться и наказанию. Напечатай что угодно, но будь готов понести и наказание, какое по закону должно будет впоследствии.

Без суда никто не должен быть наказан.

Хотя это положение и с трудом пробивало себе дорогу ко всеобщему признанию своей правильности и законности: но главные трудности оно почти везде уже преодолело. Открытых противников оно среди народов образованных

—540—

едва ли где встречает, но без скрытных противников обойтись еще не может. Причина этого понятна. В среде людей, склонных увлекаться стремлением к властвованию, в начале движения их к вождельной цели действует с силой напряженная заботливость об охранении в возможных для них пределах своих «прав». Протесты устные, письменные и печатные, начиная с более или менее невинных агитаций по кухонному, чайному, одежному и тому подобным вопросам среди учащихся сотоварищей и кончая, на тех же низших ступенях, неустанной беготней по знакомым и незнакомым с теми или другими речами, суть неизбежные проявления напряженной заботливости об охранении своих «прав». По благополучном достижении более или менее властного положения то же самое стремление вызывает у «благородных честолюбцев», «стоятелей за правду», «поборников общественных интересов, «охранителей своего достоинства, — много есть хороших слов, выбирайте любое, — вызывает устремление любочестивых взоров не столько на верх, особенно если до самого верха осталось не очень много ступеней, сколько вниз. Внизу вновь народившиеся молодые протестанты тоже начинают напрягать свои луки к небесам. Более старые протестанты по тем же личным интересам обращают в свою очередь стрелы свои вниз, для состреления сопротивных. Такова должна быть первая половина психологического истолкования зарождения редко предаваемых гласности протестов против положения: «без суда никто не должен быть наказан». Вторая половина подобна ей: ибо обе половины состоят в кровном родстве. Хотя нигде не слышно было попытки придать вполне определенные и точные черты учению о приумножении мудрости пропорционально восхождению по ступеням общественной лестницы, или пропорционально умножению числа лет жизни: но это учение

имеет много искренних, хотя и сокровенных, приверженцев, исповедующих его в глубине своих сердец. Понятно, что при таких верованиях первоначальная история своего восхождения легко забывается, и молодые подражатели нашего собственного действия не только не возбуждают нашей симпатии, но даже и вызывают раздражение, которое находит себе ис-

—541—

ход в протестах, не облеченных в формы слова, но тем не менее весьма реальных, — в протестах против положения: «без суда никто не должен быть наказан».

Кроме психологического основания есть еще весьма важное историческое основание, на котором зиждется стремление протестовать в доступных размерах против положения, что без суда никто не должен быть наказан. История не любит скачков, а предпочитает медленное шествование к predetermined целям. Исключения из этого правила не должен составлять и XIX век. В начале нынешнего столетия очень нередко были, по крайней мере в нашем отечестве, случаи быстрой, основанной на личном усмотрении, расправы с разными лицами, чем-либо прогневавшими того или другого милостивца. Проволочек не любили. «Выдрать на конюшне», — и делу конец. К половине нынешнего столетия случаи сокращенного судопроизводства были уже несколько реже. Затем последовало освобождение весьма значительного количества лиц от обязанности отправляться на конюшню, и привычная форма, в которую так часто облекалось решение того или другого властного в своем углу лица, должна была выйти из употребления. Вышла из употребления привычная форма: но нужно же для истории время и на то, чтобы успел утратиться тот дух, который жил в этой форме; нужно время для отвычки к расправе по личному усмотрению. Привыкнуть к приятному можно легко и скоро, а отвыкать от него трудненько.

Само собой понятно, что ни психологическое, ни историческое основание для сопротивления правилу: «без суда никто не должен быть наказан» не представляют удобства к откровенной защите того юридического мирозерцания, которое под ними таится. Много легче и удобнее искать для

этого мирозерцания опоры в положении: «нет правил без исключения». Можно не без надежды на успех попытаться достигнуть благоприличной обстановки для мысли, что область печатного слова именно и есть та самая область человеческого действия, которая должна стоять вне общего правила, должна составлять исключение. По гибкости, в потребных случаях, нашей мысли можно ходить разными путями к наметенной на этот раз цели.

—542—

Можно сосредоточить свое внимание на трудности удовлетворительной кодификации для разнообразных прегрешений, в которые может впадать длинный язык, именуемый печатным словом. Безгранична область предметов, могущих стать материалом для упражнений нашей мысли. Безгранична, следовательно, и возможность наших прегрешений по отношению к предметам, так или иначе задеваемым крючком нашего мышления. Предусмотреть всякий предмет, могущий дать работу нашей мысли, и определить достодолжное наказание за неправильное и ко вреду других направленное обращение со всеми таковыми предметами: такую задачу не может взять на себя ни один законодатель. А если возьмет: то неизбежно должен пасть под тяжестью взятого на себя бремени. Таков первый путь.

Прекратить всякую возможность дальнейшего движения по этому пути очень легко. Достаточно вспомнить, что ни один законодатель, хотя бы например по отделу о воровстве, нисколько не обязан исчислять всех предметов, могущих попасть в разряд вещей крадомых. Как в законах о воровстве всякий предмет кражи может быть подведен под общее понятие чужой собственности: так легко могут быть найдены и другие общие понятия, под которые подойдут все предметы, могущие послужить материалом для печатного слова. Кроме того, очень легко выделить, при помощи тех же обычных приемов человеческого мышления, громадную область предметов, относительно которых как ни рассуждай, ни в какое прегрешение, кроме совершенно безвредной для кого бы то ни было ошибки, не впадешь.

Пытаясь пройти по тому же пути, можно свернуть на другую тропу. Гибок и лукав бывает ум человеческий. Вследствие этих его качеств трудно законодателю предусмотреть все извороты, при помощи которых производители печатного слова будут ухитряться облекать свои зловерные мысли в оболочку столь склизкую, что служители Фемиды по неволе будут упускать их из рук. Много такого, за что надлежало бы привлечь к потребной ответственности, останется без должного возмездия. В пальчиках Фемиды недостаточно тонко развито чувство

—543—

осязания: они привыкли работать над предметами твердыми, а не рыхлыми, не разлетающимися при неосторожном прикосновении к ним, не улечивающимися при точном анализе их. Может не раз случиться, что зловерный запах тонким обонянием будет примечен, а анализу не поддастся, и дело пройдет благополучно для виновника того или другого запаха. Это другая тропа той же дороги.

По ней далеко уйти нельзя по той простой причине, что яд, не поддающийся никакому анализу, не страшен по самой неуловимости. Запах его, ощущаемый только особым обонянием, будет пропадать бесследно по причине грубости всех остальных носов, неспособных дать своим обладателям даже и малейших указаний на присутствие какого-то стороннего запаха. Иначе сказать, речи, не дающие уловимого вредного смысла, не могут иметь и вредного значения для читателей: читатели неизбежно останутся и слепы, и глухи к тем внушениям, которых не могут ни расслышать, ни разглядеть. За читателей тем более можно не беспокоиться, что по смыслу разбираемого рассуждения даже и суд ничего вредного в упоминаемых случаях разглядеть и расслушать не может. При таком положении дел скорее можно обратить опасения в другую сторону, именно предположить, не произошло ли болезненное расширение зрачков от излишнего напряжения зрения у самих открывателей того, что остается утаенным и для читателей, и для суда?

«Но вы забываете, что такое наш суд. Это суд уличной толпы. Помните Веру Засулич», за этим примером могли бы

политься прочие «глаголы», которые не менее раза в неделю не без успеха вбиваемы были даже в самые неподатливые головы. Мы заучили их так твердо, что без всякого отягощения могли бы наполнить ими несколько страниц: но удерживаемся от этого по той причине, что для нас это совсем не нужно. Мы предпочли бы отводить будущих «мошенников пера или разбойников печати» не в Окружной Суд, а в Судебную Палату, или в какое-либо новое учреждение не меньшего значения, не меньшей обязательной силы.

За устранением благовидных возражений против положения: «без суда никто не должен быть наказан», оста-

—544—

ются в запасе некоторые практические соображения, имеющие, может быть, и не малое значение в смысле житейского удобства, но не имеющие никакого значения перед судом правды и разума.

«Ограничение взысканий за проступки печати одними судебными взысканиями слишком развяжет руки печати. Чего теперь не посмеют сказать из опасения административных взысканий, о том будут говорить смело, если будут уверены, что по суду они окажутся правы». Так и должно быть. Пусть для правды дорога будет пошире, а для неправды пусть она будет поуже. На долю неправды и без того выпадает много преимуществ: ей служат хитрость, ловкость, умение хоронить концы, корысть и великий сонм прочих наших слабостей. Без союзников она не останется, и жить ей еще можно будет. Может быть, число незаслуженных похвал несколько сократится, а число справедливых порицаний несколько увеличится. Но простора для первых все же останется много и не утратит своего значения то наблюдение, что переносим мы самые несправедливые похвалы гораздо легче чем переносим самые справедливые порицания.

Есть люди, склонные рассуждать так, что правда, конечно, хороша: но что иногда она создает «практические затруднения», что раскрытие даже истины исторической, археологической и тому подобной ставит иной раз в неловкое положение и людей, и даже целые учреждения. А по-моему так: если я уверился, что

мне подсунули фальшивых двугривенных, то я не стану сбывать их извозчикам, а лучше отдам их ребятам на свинчатки.

П. Горский-Платонов

**Введенский А. И. Западная действительность и
русские идеалы: (Письма из-за границы) //**
**Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. С. 545–564 (2-я
пагин.). (Продолжение.)**

–545–

Письмо второе

Протестантизм и свобода. – Следствия и выводы из распоряжения одной евангелической консистории относительно цвета платьев для конфирманток. – Преследование католического патера за «свое суждение» о протестантизме. – Проект принудительного конфессионального обучения закону Божию в народной школе. – В каком смысле можно говорить о свободе протестанта? – Характеристика протестантского богослужения. – Теологи и пасторы. – Проекты «религиозной реформы». – Борьба двух мировоззрений. – «Новые гунны». – Трагическое положение поборников «христианского идеализма».

—

Р. S. Чествование университетом дня рождения Германского Императора.

Один из профессоров Берлинского университета, выясняя различие между протестантизмом и католичеством, свел все свои рассуждения в конце концов к следующему: в католичестве есть клир, который живет и мыслит за других; в протестантизме, строго говоря, нет клира и поэтому каждый предоставлен сам себе, сам за себя должен думать и на свой страх в каждом данном случае действовать; католиков *спасают* (представители клира), протестанты *спасаются*; там авторитет, с одной стороны, и духовное рабство, с другой, здесь – полнейшая автономия и духовная свобода, она же и высшее благо, которым, следовательно, пользуются одни протестанты. Этим не сказано, конечно, ничего нового. Таково и обычное представление о протестантизме, и однако это, столь широко распространенное представление, которое повторяется всеми от полуобразованного до профессора, есть предрассудок,

который далеко не соответствует действительности. Если справедливо, что различие между протестантизмом и

—546—

католичеством, в сущности, сводится именно к тому, на что указано упомянутым профессором, то придется сознаться, что граница между этими исповеданиями весьма подвижна и условна. Не заходя в глубину отдаленного прошлого и не входя в общие рассуждения, укажем несколько фактов из современной жизни, которых, как нам кажется, будет совершенно достаточно для иллюстрации и обоснования только что высказанной нами мысли.

У Берлинцев еще не изгладилась из памяти сенсационная история, которая в свое время наделала много шума. Именно, в позапрошлом году Берлинская евангелическая консистория издала одно странное распоряжение, касавшееся... *цвета платьев*, в которых молодые протестантки должны приступать к чину конфирмации впредь, — постановила консистория, — в подобных случаях допускается только черный цвет. Неизвестно, какими именно соображениями руководствовалась консистория, издавая такое распоряжение. Догадывались после, что и это распоряжение идет из того же самого источника, из которого уже вышло много подобных же распоряжений, — из стремления даже в мелочах провести различие между протестантами и католиками (у которых, как известно, в подобных случаях принято употреблять *белый* цвет). Но официально консистория мотивировала свое распоряжение соображениями совсем иного порядка, — именно соображениями экономическими; «черный цвет-де практичнее, так как черные платья можно и после носить». Нас несколько, конечно, не удивляет, что консистория исповедания, которое ставит себе в заслугу именно свою близость к земле и ее *живым интересам(!)*, так близко входит в хозяйственные соображения управляемых ей общин; но удивляет ее недалекость, близорукость и поразительное незнакомство именно с теми самыми хозяйственными интересами, на защиту которых она выступила. В самом деле, сторона прямо заинтересованная, т. е. матери конфирманток нашли, что это предписание именно в чисто хозяйственном

отношении совсем непрактично, так как-де прежде для конфирманток обыкновенно переделывались подвенечные платья их матерей, а теперь необходимо делать новые. И вот, в силу этих экономических затруднений,

–547–

в одном из Берлинских приходов несколько девушек менее состоятельных родителей, следуя прежнему обыкновению и вопреки новому предписанию консистории, явились в церковь (Kreuzkirche) в белых платьях и... не были допущены к конфирмации. В слезах они возвращаются домой; родители огорчены и поставлены в безвыходное положение; в приходе поднимается волнение, которое охватывает и соседние общины; в газетах появляются памфлеты на темы в роде такой, например: für Milch von einer katholischen Kuh haben wir keine Verwendung (d. kleine Journal, 1890Sept., – см. статью под заглавием: Katholische und Evangelische Kleider)... А результат всего этого очень печален: 2000 чел. официально выступили из Евангелической церкви, *не переходя ни в какую другую*, т. е. образовав автокефальную общину.

Можно, пожалуй, сказать, что это мелочь. Но, во-первых, как видим, эта «мелочь» имела довольно крупные последствия; во-вторых, в данном случае именно то особенно и важно, что в такой «мелочи» было обнаружено такое энергичное ограничение свободы: если даже в мелочах протестантизм так мало склонен оставлять людям свободу, то чего же должны мы ожидать в делах более важных? А вот и ответ на этот вопрос, – опять-таки в форме факта из совсем недавнего прошлого. По поводу пресловутого процесса супругов Гейнце, о котором и в русских газетах было достаточно говорено, редактор и издатель ежемесячного католического журнала Revue Catholique d'Alsace, патер Дельсор, поместил горячую статью, в которой мрачными, но правдивыми чертами характеризовал жизнь берлинского полусвета, резко отозвался «о деморализации германской столицы», корни которой он видел в односторонностях протестантизма, и между прочим выразился так: «где (как в Берлине и вообще в протестантских странах и городах) царит всеотрицающая холодная рассудочность, там место и животной

грубости». Кто не скажет подобного же, если поближе познакомится с благовидным по внешности, отточенным и отполированным, но исполненным всяких нравственных мерзостей и нечистот, Берлином? Подобную характеристику услышать вовсе не ред

—548—

кость; иногда можно ее встретить и в каком-нибудь откровенном органе немецко-протестантской прессы; а еще чаще — в многочисленных брошюрах и книгах, посвященных описанию берлинской жизни, и однако бедный пастор Дельсор жестоко поплатился за свою прямоту: он был подвергнут суду (в Мюльгаузоне) и приговорен к трехмесячному тюремному заключению, уплате судебных издержек и уничтожению указанного места в журнале (!). Все это очень характерно для страны, которая свободу мысли и слова возвела чуть не в первый член своего культурно-религиозного исповедания и которая так часто и так любезно рассылает по адресу других стран тяжеловесные клички в роде «*barbarisches Reich*»...

От этих двух крайних фактов, полукомического и полутрагического, перейдем к третьему, среднему, который, будучи одинаково далек и от комизма и от трагизма, именно вследствие этого самого, как всякая золотая середина, наиболее способен быть заключительной исторической справкой по занимающему нас вопросу, — к факту из области учебно-воспитательной. Есть в Берлине аристократический женский институт, в котором обыкновенно обучаются наши восточные единоверки (румынки и т. д.), — *Kaiserin-Augusta-Stiftung*. По просьбе этих единоверок представитель нашей православной русской церкви в Берлине, протоиерей А. П. Мальцев, как сообщали в свое время «Московск. Ведом.» (от 13 янв. 1889 г.), дважды предлагал кураториуму этого заведения *бесплатно и в часы, которые будут указаны начальством заведения*, преподавать его православным воспитанницам уроки закона Божия и оба раза получил, под различными благовидными предложениями, отказ, — к великому своему и воспитанниц огорчению. Нам удалось здесь узнать, что вопрос этот в настоящее время улажен: кураториум заведения,

встревоженный оглаской его отношения к просьбе нашего протоиерея, дал просимое разрешение и указал для занятия законом Божиим соответствующие часы. На основании этой истории, после такого ее разрешения, нельзя бы было сделать, конечно, никаких выводов и обобщений, если бы один позднейший *официальный* документ не дал нам возможности убедиться, что

–549–

это невнимание к религиозным потребностям последователей других исповеданий и косвенное посягательство на свободу религиозной совести в «культурно-свободной» Германии не есть явление исключительное.

Документ, о котором мы только что упомянули, есть тот самый «Законопроект народной школы» (Der Entwurf eines Volksschulgesetzes), который, будучи 14-го Янв. текущего года внесен в прусскую палату депутатов (в Ландтаг), с той самой минуты составляет здесь самую крупную, исключительно выдающуюся злобу дня, поглощающую все другие интересы. В одном из многочисленных параграфов этого характерного законопроекта между прочим сказано: «дети, не принадлежащие к одной из признанных государством религиозных общин, принимают участие в религиозном обучении школы (т. е. вместе со всеми другими детьми учатся Закону Божию у евангелического пастора или католического патера), если они не будут от этого освобождены правительственным президентом», которому должно быть для этой цели представлено удостоверение в том, что «детям преподается религиозное обучение в форме, соответствующей их исповеданию (Bekenntnisstande) и притом – лицом, получившим предварительное образование в духе своего учения и вообще к тому пригодным»⁴⁴². Можно понимать эти слова законопроекта различно, и шире, и уже; можно, пожалуй, не соглашаться, что ими «совершенно упраздняется свобода исповедания» и вводится «жестокое насилие совести» (ein grausamer Gewissenszwang), как трубят органы прогрессивной германской прессы (см. напр. Vossische Zeitung, № 39, перед. ст.). Но одно

несомненно, что затруднений ими создается много и произвол открывается большой:

–550–

опираясь на них, ближайшее начальство всегда может найти основания повернуть дело так, что то или другое дитя должно будет «принимать участие в религиозном обучении школы», ему совершенно чуждой.

Выясняя различные «коллизии», к которым может привести последовательное проведение занимающего нас параграфа законопроекта, *Vossische Zeitung* между прочим говорит: «если в строго католической местности живет уединенный протестант, то несомненно он имеет полное право удалять своих детей от католического религиозного обучения. Но вот этот протестант выступает из местной Евангел. церкви, хотя бы потому напр., что не может примириться с ее ультра-конфессиональным направлением: с этой самой минуты (по смыслу законопроекта) он вынужден заставлять своих детей принимать участие в католическ. рел. обучении! Другой случай. Возможно, что, на основании возбужденных полковником Егиди (*Egidy* – об нем речь ниже) стремлений, образуется новая рел. община. Ее последователи (по смыслу законопроекта) тогда только получают возможность освободить своих детей от обязательного обучения религии, когда представят доказательства, что их дети обучаются учителем, получившим соответствующее их исповеданию образование. Но откуда возьмет такого учителя общество, которое только сегодня образовалось? Далее правительственный президент будет обязан рассматривать, действительно ли такое обучение соответствует основаниям нового рел. общества, т. е. должен сделаться великим инквизитором (*sic!*) всех диссидентов. Но для того у него едва ли окажется достаточно времени и богословских познаний. Наконец, если кто-либо выступает из церкви, не примыкая ни к какому рел. обществу, или если рел. общество, к которому они приписан, не имеет соответствующих органов, то он теряет всякую надежду освободить своих детей от конфессионального обучения. Может представиться следующий случай: духовное лицо Евангел. церкви, которое долго и с успехом трудилось на

ее пользу, по требованию совести, выступает из нее и не может примкнуть ни к какому религиозному обществу с сего самого момента, по смыслу законопроекта, оно теряет возможность

–551–

обучать религии своих собственных детей, так как такое обучение не будет признано законным» (№ 39). Во всех этих случаях дети, родители которых не принадлежат к признанной государством рел. общине, *принудительно* должны принимать участие в таком обучении, которое противоречит убеждениям их родителей, и при том, – разъясняет та же газета в другом месте, – «все здесь предоставлено чистому случаю и произволу: может случиться, что ребенок должен будет переучиваться Закону Божию просто вследствие перемены места жительства, – один год он будет обучаться вместе с католиками, другой с протестантами, а третий, пожалуй, и с евреями» (№ 51).

Таков смысл занимающего нас параграфа законопроекта, как он понят и истолкован представителями немецкой прессы. Воздерживаясь от повторения резких отзывов, которые со всех сторон раздаются в настоящее время, как везде и всегда во времена возбуждения и недовольства, по адресу законопроекта и из которых (отзывов) многие, конечно, продиктованы раздраженным и ослепленным чувством, – в виду сделанных разъяснений, мы, однако, должны признать, что этот законопроект, как заявил один из депутатов палаты, действительно «очень далек от признания свободы совести и от положения, что в Пруссии каждый может спасаться как ему угодно» (*dass in Preussen jeder nach seiner Facon selig werden kann*; см. речь *Рихтера* в заседании 26 (14) Января). Защитнику ходячего мнения о господстве в Германии свободы исповедания и совести остается теперь один исход, – сказать, что законопроект может быть принимаем в соображение только *pro*, для характеристики возможного будущего, но не *retro*, не как свидетельство о прошлом, так как-де он не стоит в связи с этим прошлым. Но, к несчастью для предполагаемого защитника указанного мнения, такой исход для него совершенно отрезан, – отрезан разъяснениями министра исповеданий (*Kultusminister*), графа Цедлица, внесшего и поддерживающего свой

законопроект в палате депутатов. Именно граф Цедлиц неоднократно разъяснял, что его законопроект вполне соответствует господствующей практике

–552–

(Verwaltungspraxis) и действующему в Пруссии праву (entspricht durchaus dem, was in Preussen geltendes Recht ist); что в сущности он есть лишь последовательное раскрытие посылок, данных уже в Verfangsurkunde (1848 г.) и исторически необходимое развитие практики прославленного Фридриховского времени (der Fridericianischen Periode), когда, «благодаря содействию церковных органов, подобная практика была даже еще шире, чем теперь»; что в общем все и всегда такими порядками были очень довольны, – особенно масса населения; что «вопреки смене времени и образа мыслей различных министров, сущность школьного дела (Schulwesen) определялась именно так, как она теперь кодифицирована в законопроекте» и что, если наконец, он, министр, делает новый шаг, возводя принятое на практике в более твердую форму закона (damit das, was jetzt thatsächlich überall besteht, künftig auf gesetzlicher Grundlage möglich bleiben soll), то этот шаг делается несомненно в том же направлении, в котором шло все историческое развитие Пруссии (см. речи министра испов. графа Цедлица в заседаниях 22 (10) и 25 (13) Янв.). и мы не имеем никаких побуждений сомневаться в исторической верности этих авторитетных разъяснений, особенно после того, как сам Цедлиц заявил, что он обстоятельно ознакомился с состоянием этого важного вопроса (ich habe mich bei meinen Räthen eingehend in dieser schwerwiegenden Frage informirt; см. его речь в заседании 22 (10) Янв.).

Полагаем, что приведенных фактов, хотя они собраны довольно случайно и, так сказать, на поверхности обыденной жизни, совершенно достаточно, чтобы поколебать наивную уверенность многих и очень многих, будто протестант как-то особенно, исключительно свободен, – свободнее, чем последователь какого-либо другого исповедания. Нет, если и можно говорить о свободе протестанта, то разве в некотором другом, едва ли, впрочем, желательном для защитников

рассматриваемого тезиса, смысле, – в смысле свободы протестанта скоро порвать со своим прошлым и легко выступить из общества своих единоверцев. Проявлений *такой* свободы в протестантском мире действительно много: выступают очень и
–553–

очень многие и, как кажется, с совершенно спокойным сердцем. Выступает целый приход вследствие недоразумений из-за цвета платьев конфирманток (см. выше); выступает придворный проповедник (Штекер) вследствие каких то размолвок; выступают его приверженцы, которые, как слышно хотят построить ему независимую (!) церковь; выступают последователи либерального полковника Егиди, написавшего несколько легковесных, вольнодумных брошюр и т. д. и т. д. Выступают люди самостоятельные и свободомыслящие; выступают и духовные илоты, увлеченные идеями других и меняющие, след., одну рабскую цепь на другую, и все это очень естественно и в порядке вещей в «стране (такой) свободы». В самом деле, чем дорожить «выступающему»? где те узы, которые протестанты страшились бы порвать? Что может сплотить их в одну единицу, в одно живое единство? Пересмотрим эти начала религиозного объединения.

У нас, православных, самым первым по своей доступности и, так сказать, самым осязательным началом религиозного объединения служит участие в богослужении, в общении молитв и таинств, – едиными усты и единым сердцем. Так ли здесь у протестантов? Что такое их богослужение? Начиная с внешности храмов и кончая его составом и характером, оно производит впечатление чего-то забытого, заброшенного. В самом деле, посмотрите на берлинские храмы! Они точно затерялись в массе исполинских зданий и высматривают как-то сиротливо, серо, бедно и неубранно: берлинцы, кажется, обо всем помнят, кроме своих храмов. А в самых храмах? Эти голые каменные стены, с которых у нас смотрят строгие лики угодников; эти газовые рожки, вместо благолепных восковых свечей наших храмов; эти загороженные места для сидения, откупленные богачами, обыкновенно блистающими своим отсутствием; эта развязанность и непринужденная позировка

посетителей, завернувших в храм точно случайно и спокойно становящихся спиной к алтарю и Распятию; это заунывное и монотонное вытягивание псалмов под аккомпанемент органа; наконец эта длинная, ученая, иногда красноречивая, но всегда сухая и напыщенная проповедь все это в совокупности

—554—

очень грустно и даже не назидательно, хотя, по-видимому, больше всего и рассчитано именно на назидательность. Нет, когда разрушено здание церкви и порвана связь с историческим преданием; когда по произволу одно выброшено, другое оставлено и на этом голом, «расчищенном» (?), но плохо выровненном месте держится длинная и велеречивая проповедь не столько во имя Божие, сколько во славу человеческую, то вере и искреннему, дорогому, теплomu религиозному чувству приходится сказать «прости!». Единство *такого* богослужения объединяет слабо. К нему можно привыкнуть; присутствуя за ним можно испытывать некоторое *эстетическое* впечатление чего-то высокого, серьезного и строгого в своей простоте; но истинного *религиозного* одушевления, детски простой и дорогой сердцу веры здесь нет:

Я лютеран люблю богослужение,
Обряд их строгий, важный и простой;
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое *ученье*.

Но видите ль? Собравшись в дорогу,
В последний раз вам *Вера* предстоит:
Еще она, не перешла порога,
Но дом ее уж пуст и гол стоит;

Еще она не перешла порога,
Еще за ней не затворилась дверь...
Но час настал, пробил... Молитесь Богу:
В последний раз вы молитесь теперь...
(Тютчев).

Автор настоящих «писем из-за границы» много раз бывал за протестантским богослужением, — в храмах богатых и бедных,

больших и малых, слушал проповеди «знаменитостей» и всегда выносил одно и то же, характеризованное выше, впечатление. Конечно, здесь имеет громадное значение привычка к своему, православному, и заранее приносимое предубеждение против чужого. Но вот что характерно и интересно: сами протестанты жалуются на бедность и бессодержательность своего богослужения.

—555—

Так, известный переводчик литургий древней православн. Церкви, пастор Кракау (из Шаумбурга) в предисловии к своему труду (Die Liturgie des Heil. Iohannes Chrysostomus, Gütersloh, 1890) замечает, что именно сухость протестантского богослужения была одним из мотивов, побудивших его приняться за работу. Или вот еще пример: один из профессоров богословия в берл. университете, узнав, что его собеседник русский, заявил, что он бывал и любит бывать за богослужением в церкви при Botschaft'e что оно, хотя он и не понимает его слов, производит на него очень сильное впечатление, и это не была со стороны профессора простая любезность: его действительно можно часто видеть в русской посольской Церкви. Таких примеров можно было бы привести много, если бы они были нужны. Неудивительно, после всего этого, что в Берл. «Кирках» всегда бывает просторно. В самом «Доме» (соборе) и при том даже, когда в нем присутствует королевская фамилия и когда, след., богослужение особенно торжественно и проповедь особенно красноречива, всегда остается много свободного места, и это понятно! В самом деле, если оценивать богослужение с точки зрения *эстетической*, — а такая оценка, как мы сказали именно прежде всего и напрашивается, — то храму можно и естественно предпочесть театр или даже какую-нибудь Kunsthalle... Особенно редко можно встретить в храме простолюдина. Он очень дорожит единственным свободным днем в неделе и спешит воспользоваться им для других целей. К тому же услужливые вожди и благожелатели социал-демократов успели отвлечь их праздничное внимание совершенно в другую сторону: за ничтожную плату они организовали для них воскресные спектакли (в Бель-Альянсе).

После этого понятными становятся горькие жалобы президента министров, графа Каприви на крайнюю трудность поддерживать дух благочестия и веры в семье современного немецкого рабочего (см. его речь в заседании палаты депутатов 30 (18) Янв.).

Другим существенно важным началом религиозного единения справедливо признается иерархия. Но и действие этого начала в протестантизме очень слабо. Не говоря уже о том, что по самому строю протестантской жизни,

—556—

отношения между пастырями и их пасомыми довольно редки (известно, что у протестантов нет самого могучего средства влияния пастыря на пасомых — исповеди), — даже там, где эти отношения имеют место, они не могут, по-видимому, иметь особенно глубокого влияния. Причина этого заключается в том, что как на проповеднической кафедре, так и во всех других случаях пастор выступает не столько во имя Божие, сколько во имя авторитета науки и собственной учености, и это понятно. В самом деле, что такое студент — теолог — этот будущий пастырь словесного стада? С какими идеалами, с каким знаменем выступает он на свое служение? Из гимназии в университет он не приносит ничего богословского, никаких *духовных* (в техническом смысле слова) стремлений. В университете, без всякой предварительной, *усвоенной в детские годы на авторитет и веру*, подготовки, которая бы давала, пусть необширную и даже не особенно тщательно возделанную, но зато твердую почву, он прямо попадает в перекрестный огонь богословских *мнений*. Естественно, что при таких условиях он легко теряется и путается. Если *Гарнак* говорит, что догматика есть нечто условное, второстепенное и может быть даже излишнее, а *Кафтан* отстаивает догматику лишь во имя ее практического значения для объединения единомыслящих в одном исповедании: то что остается делать бедному студенту — теологу? Он видит, что все это по меньшей мере очень спорно и что умный человек непременно должен все перерешить для себя и по-своему. И перерешает — выкраивает из разных университетских лоскутов *свою*, конечно, еще более условную

догматику: «что, – мол – понимаю»! Встречаясь с православным теологом, он спрашивает: «а что, читаются ли у Вас в символе слова: *ich glaube an... Auferstehung des Fleisches*» (верую в воскресение плоти – 3-й чл. евангел. символа)? – Конечно. – «Но кто же этому, в настоящее время верит серьезно»? – Да ведь вы верите же Слову Божию, а там сказано ясно... и он с интересом осведомляется, где это «сказано ясно». И вот этот-то теолог, который до того свободен от всяких «авторитетов», «предрассудков» и «предвзятых идей», что должен справляться,

–557–

где говорится в писании о воскресении мертвых; который должен самостоятельно (!) и на свой страх вырабатывать свою догматику; который из всех своих университетских штудий выносит, может быть, только одно непоколебимо-твердое убеждение – «убеждение в царственной силе критического разума – этот-то теолог должен созидать религиозное единство своей паствы! Неудивительно, что такой, подъеденный скептицизмом, теолог, сделавшись полуверующим пастором, начинает, – *sit venia verbo!* – начинает просто кокетничать с неверием. Мы недавно случайно натолкнулись на образчик такого кокетства. Говоря о новых проектах рел. реформы, – проектах совершенно радикальных, – пастор делает в сторону их много постыдных уступок и договаривается, между прочим, даже до того, что в отрицании личного Бога нет ничего дурного: «отрицание личного Бога, – говорил он, – само по себе вовсе не ведет к каким-нибудь дурным последствиям (!); оно так же мало делает безнравственным, как признание личного Бога нравственным» (*Drei religiöse Reformvorschläge der neueren Zeit*, Berlin, 1891 v. R. Z., protestantischem Pfarrer, S. 30). Особенно любопытно в данном случае то, что этот, рисующийся своим либерализмом, Pfarrer, подчеркнувший на заглавном листе брошюры, что ее автор есть именно Pfarrer, счел, однако необходимым скрыть свое имя под инициалами: вероятно, все же боится консистории. Жалкие пасторы, бедная паства!

Конечно, плоды такого ненормального строя вещей не замедлили обнаружиться. Неверие, которое уже давно свило

себе гнездо в недрах протестантского мира, за последнее время все выше и выше поднимает свою голову. С какой-то роковой, пугающей, периодически правильной постепенностью каждое последнее десятилетие являются новые проекты религиозной реформы, все более и более решительные, все более и более заносчивые и притязательные: в 1870 г. появился проект Пеко (Pécaut: die reine Gottesidee, das Wesen d. Religion der Zukunft), в 1880 г. – проект Вернике (Wernicke: die Religion des Gewissens, als Zukunftsideal), наконец, в 1890 – проект полковника Егиди (Egidy: ernste Gedanken; с содержанием этих про-

558–

ектов можно познакомиться по вышеуказанной брошюре неизвестного Pfarrera). Катехизис всех этих проектов, расходящихся в частности, но одинаковых по своей основе, очень небогат и не сложен: «Христос был простой человек; Бог не может быть троичным и даже личным; Церковь и все ее учреждения – обман». Особенно достается, как впрочем, это и всегда бывает, бедному протестантизму, на лоне которого эти «хулители» воспитались: протестантизм, – рассуждают они, – непоследователен; он начертал на своем знамени свободу веры и совести, но уже первые реформаторы это знамя уничтожили; он отверг римского папу, но поставил на его место другого, бумажного (Библию); его первоначальные добрые нравы скоро иссякли и теперь он существует только поддержкой со стороны государства, которому естественно и сам прислуживается, не по расположению, впрочем, а из своекорыстных интересов» (Вернике). Мыслящие люди, – продолжают реформаторы, – уже давно поняли фальшь протестантизма; теперь эти идеи проникли и в массу народа; остается только дожидаться «нового пророка», который соберет все недовольные элементы под своим знаменем и создаст новый строй религиозной жизни, при котором будут восстановлены права автономной совести и мысли...

К сожалению «проекты религиозной реформы», подобные только что указанным, не представляют исключения. Мрак неверия распространился широко и по местам сгустился в темные тучи, которые зловеще нависли над горизонтом

протестантского мира. Это самым очевидным образом доказывается историей упомянутого уже нами выше «школьного законопроекта». Не даром он так долго и страстно обсуждался в палате депутатов, не даром приковал к себе всеобщее и напряженное внимание! Последнее заседание (30 Янв.), посвященное законопроекту, было открыто такими словами одного депутата «я думал, что совещание о проекте продлится много – много три дня, как битва при Лейпциге. Но вот, как *знаменитое сражение с гуннами*, дебаты тянутся уже целую неделю и, как это сражение, являются великой духовной борьбой не только в области школы, но и в области нравственно-

–559–

религиозной и политической жизни. Два мирозозерцания, отделенные непроходимой пропастью, стоят здесь друг против друга» – христианское и антихристианское! Это очень метко и верно! Действительно мы присутствуем на зрелище великой борьбы, которую ведут поборники христианских идеалов, – увы, не многочисленные и едва ли сильнейшие! – с новыми *гуннами*, поборниками безбожной культуры.

На первом плане в этой борьбе пред нами выступают «гунны», действительно страшные в своей разнузданной откровенности, в своих несдерживаемых притязаниях, в своей угрожающей позе, – гунны, набранные из всех слоев общества, от красного социал-демократа, до ученого, всемирно-известного профессора. Мы видим здесь много оттенков: «свободно консервативная партия унижает достоинство *церкви*, национал-либералы не ценят *исповедания*, свободомыслящие не вполне ценят *христианство*» (из речи Штекера от 30 Янв.); одни добиваются для школы свободы от вмешательства в ее жизнь духовенства, другие – спасения от «Дамоклова меча догматизма», т. е. всякого вообще религиозного обучения; иные требуют отрешения от «староцерковных преданий» и преобразования *христианства* в духе «новой культуры» (см. речь депут. Knörke, в засед. 30 Янв.), другие – отрешения от *всяких религиозных* основ воспитания и приглашают, для убеждения в существовании и превосходстве нерелигиозной

морали над религиозной, ознакомиться с жизнью дикарей, этих «лучших людей, по выражению знаменитого (?) английского путешественника» (см. в засед. 29 Янв. речь *Вирхова* – знаменитого профессора Вирхова!) и т. д. Но не смотря на всю эту разногласицу, на все эти трудноуловимые оттенки в речах либеральных депутатов ландтага, основной тон их один и тот же: «в последней инстанции дело идет здесь, – выражаясь словами графа Каприви, не об *evangelisch* и *Katholisch*, но о *христианстве и атеизме*» (см. его речь в засед. 29 Янв.). «По моему мнению, – развивал свою мысль президент министров, – мы больны тем, что нас покинул идеализм. Теперь становится все сильнее и сильнее то миросозерцание, которое стоит в противоположности со

–560–

всякой религией и, кажется, даже в Берлинских школах это бесспорно атеистическое миросозерцание распространяется все больше и больше. Я согласен, что атеизм не стоит в необходимой связи с социализмом; но это лишь потому, что он выступает за *пределы* социальной демократии, я вижу в нем решительную опасность для нашей государственной жизни» (там же). Лучшим доказательством справедливости этих горьких жалоб графа Каприви на широкое и опасное распространение в Германии атеизма служит то единодушное движение на поддержку вождей либеральных партий ландтага, которое охватило почти все слои общества до университетских сфер включительно. В прошлом году известный педагог Диттес проповедовал в собрании учителей какое-то совершенно нейтральное христианство и, под его влиянием, учителя высказали желание, чтобы религиозное обучение было совершенно изгнано из школы; теперь Вирхов, – профессор, который «стоит на высоте духовной жизни», – доказывает в ландтаге, что можно обходиться без откровения и с восторгом говорит о нравственности дикарей; вслед за ним прогрессивная *Vossische Zeitung*, со слов какого-то «компетентного лица» из университетских кругов, доказывает, что «Церковь, как провозвестница своих догматов, стоит теперь в непримиримой противоположности с наукой» и что, поэтому, действительно

необходимо «совершенное выделение религиозного обучения из учебных планов государственной школы» (№ 53.); перетряхиваются старые книги; тревожатся мирно почивающие авторитеты – немецкие и иностранные; из Канта, Уэтли (англ.), Вайтца и др. ученых делаются выписки с цитатами (в газетах! – совершенно по-немецки) в доказательство возможности и превосходства внерелигиозной морали, школы, культуры и т. д. Мы видим таким образом, что радикальные речи депутатов ландтага суть не больше, как отголосок общей, широко распространенной и веками воспитанной либеральной мысли; что либералы ландтага суть плоть от плоти и кость от кости своих многочисленных единомышленников, с которыми они связаны узами кровного и духовного родства.

Среди этих волн отовсюду наплывающего неверия положение поборников христианского идеализма поистине тра-

–561–

гично, – подобно положению судна среди разъяренной морской стихии. Только глубокое убеждение в том, что западной «культурно-социальной жизни грозят великие опасности»; что источник разъедающих ее зол коренится в охватившем все слои общества атеизме; что «социализм не есть метеор, неожиданно упавший с неба на землю, или призрак, внезапно появившийся из ада, но есть продукт грехов и заблуждений этого мира»; что единственное средство борьбы с ним, как сказал императору один пастор в Шлезвиге, «церкви строить, пасторов ставить», да насаждать в сердцах подрастающего поколения посредством школы дух страха Божия и благочестия; что «религиозное воспитание возможно только на началах конфессиональных, так как христианство без определенного исповедания немыслимо»; что, след., наконец, в школе должны получать выдающееся значение пасторы и другие представители духовной власти: только глубокое убеждение во всем этом могло дать комитету министров смелость внести в палату депутатов школьный законопроект, который, хотя и имеет за себя некоторые прецеденты в практике и нраве прошлого, однако же стоит в совершенной противоположности со всем строем современной внерелигиозной культуры, которая ни за что не хочет допустить в

наш просвещенный век «торжества клерикализма», долженствующего «загасить все светочи, зажженные новой наукой». Всякий, кому дорого торжество добра, где бы он ни встречал его, должен отдать дань уважения людям, которые, вопреки вековым традициям и исторической расшатанности умов и принципов, взяли на себя смелость сказать, что мир должен быть управляем и руководим твердой рукой и по твердым законам и правилам, проникнутым религиозным духом; что если теперь царят в жизни широко-либеральные начала, неосторожно допущенные во времена прошедшие, то, в виду бесспорно ими причиненных великих нестроений и зол, их необходимо ограничить и исправить. Но, с другой стороны, нельзя не задуматься над тем, не сказано ли это слово слишком поздно; не будет ли оно несмотря на поддержку высоким авторитетом Монарха, при современных условиях гласом вопиющего в пустыне, и не по-

—562—

топит ли то течение, против которого плывет теперь министерство (как оно само заявило о том, см. речь Каприви в засед. 29 янв.), всех его благородных усилий в своих холодных и мутных волнах? Возобладает ли голос благоразумных и таким образом весь вопрос разрешится мирно, или, как предвещают вожди либерализма (см. напр. речь Риккерта, в засед. 30 янв. конец), загорится новая борьба, которая пронесется по всем странам протестантского запада и наполнит их ужасами, которых может быть, не ожидают, — обнаружит, конечно, время. Но что оно уже и теперь с достаточной ясностью обнаружило, так это то, что на историческом дереве протестантизма оказался не пустоцвет (это бы еще ничего), а плод с содержанием значительной дозы ядовитого, разлагающего жизненные основы, начала.

Мы достигли теперь того пункта, на котором должны уже дать ясный ответ на вопрос, служивший скрытым мотивом всех наших рассуждений в настоящем письме, — на вопрос: в чем же в конце концов существо протестантизма? Мы показали, полагаем, с достаточной очевидностью, что, вопреки общераспространенному предрассудку, его нельзя видеть в

предоставлении протестантизмом своим последователям какой-то особенной, исключительной свободы; свобода протестанта очень условна. Но в чем же, если не в этом? Ответ на этот вопрос, подсказываемый всеми сделанными доселе справками и рассуждениями, так жесток, что нам не хотелось бы произносить его от своего имени. Поэтому мы предоставим его высказать за нас писателю, который так много говорил страшного и жесткого, что к его жесткостям все привыкли, и который, с другой стороны, вследствие большего и непосредственного знакомства с протестантским миром, имеет более, чем мы, данных для мотивировки своего решительного приговора. *«Протестантизм, – читаем мы у этого писателя, – есть не что иное, как переходная ступень от подлинного христианства к современным культурным идеям, которые в важнейших пунктах диаметрально противоположны идеям христианским, и потому со дня своего рождения и до своей смерти он есть явление самопротиво-*

–563–

речивое, так как на всех ступенях своего развития представляет соединение противоположностей, не соединимых по самому своему существу» (Eduard von Hartmann: *die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft*. Berl. 1874, S. 15).

PS. Мы еще будем иметь случай возвратиться к этому вопросу, когда (в ближайшем письме) перейдем к характеристике умственной жизни протестантского запада. А теперь, чтобы не оставлять читателя под гнетом мрачного настроения, которое, быть может, навеяли на него предыдущие страницы, позволим себе в заключение отвлечь его внимание в другую сторону, – на предмет, который хотя и не стоит в связи с содержанием настоящего письма, но который, однако, вследствие интереса новизны и современности, имеет, кажется, право занять здесь несколько строк. Именно, мы хотим сказать о чествовании Берлинским университетом дня рождения Германского Императора. Нам пришлось быть свидетелями этого чествования.

Ровно в 12 ч. 27 (15) янв. в небольшой сравнительно, но изящный и богато украшенный тропическими растениями, эффектно расположенными около бюста императора, университетский зал (aula), который к этому времени уже был переполнен публикой, вступила корпорация многочисленных профессоров. Зрелище любопытное и даже величественное! Точно на время переносишься в средние века. Впереди два герольда в красных тогах, беретах и с жезлами; за ними ректор и длинная вереница профессоров по факультетам (теологи, юристы, медики, философы), все так же в тогах и беретах, – каждый факультет своего цвета. Когда профессора заняли свои обычные места на особых подмостках, хор пропел «jauchzet» (Псал. 100) и затем началась речь. Ее заготовил знаменитый профессор Курциус, но за его болезнью читал его коллега по предмету Шмидт. Речь была посвящена вновь воздвигаемому в Берлине зданию рейхстага. «Когда был принят план, – так начиналась речь, – воздвигнуть на государственные средства здание, в котором могли бы собираться депутаты объединенного наконец в одно целое народа, тогда во многих кругах зародилась

–564–

мысль, что новое здание в своей монументальной отделке должно служить полным свидетельством о том счастливом развитии, на путь которого милостью Божьей вступило наше отечество, и чем выше теперь возводится здание, тем живее становится наше общее желание, чтобы и снаружи и внутри оно вполне удовлетворяло всем нашим ожиданиям, согретым любовью к отечеству. Дело идет здесь не о том только, чтобы оно целесообразно и достойно отвечало потребностям государства, но и о том, чтобы оно явилось созданием, в котором нашли бы свое полное выражение все плоды немецкого образования. А для этого необходимо, чтобы, при его сооружении, были применены все искусства, которые должны вступить здесь в тесное внутреннее сочетание и дополнять друг друга». После этого «приличного» вступления, профессор, по немецкому обыкновению, повел слушателей в глубь седой древности и начал обозрение взаимных отношений между

различными ветвями искусства, особенно пластикой и архитектурой, – со времен ассирийян и вавилонян и до наших дней. Наконец, после всех этих странствований, с чисто немецкой осторожностью и аккуратностью, он благополучно достиг желанного конца, который, минуя все содержание речи, непосредственно примыкал к ее началу: именно, речь заканчивалась восторженным пожеланием процветания немецкому народу, искусству, науке и университету под державным скипетром Гогенцоллернов. По окончании речи хор пропел гимн: *Salvum fac regem clementem nostrum, Domine...*

Публика была, по-видимому, очень довольна, – во-первых, торжественностью обстановки и, во-вторых, тем, что все это торжество окончилось очень скоро: началось заседание ровно в 12, а в час зал был уже совершенно пуст.

А. Введенский

Берлин.

12 февр. (31 янв.), 1892 г.

Цветков П. И. Греко-римский политеизм и христианство [Рец. на: La fin du paganisme. Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle par Gaston Boissier. Paris, 1891. (Конец язычества. Очерк последних религиозных битв на Западе в четвертом веке, составленный г. Буассье. Париж, 1891 г.)] // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. С. 565–574 (2-я пагин.)

–565–

Немного можно указать сочинений из исторической литературы последнего времени, которые читались бы с таким неослабным вниманием и были так интересны, как названное сочинение Гастона Буассье, посвященное изображению последних судеб греко-римского политеизма и отношения его к христианству. Кто читал работы этого французского публициста, напр. его «Римскую религию от Августа до Антонинов», тот знаком с его мастерским комбинированием и изложением фактов. В сочинении, заглавие которого приведено выше, к мастерскому изложению присоединился глубокий интерес описываемых событий. Сочинение Гастона Буассье не дает полной картины падения политеизма на Западе. Оно представляет ряд очерков, проясняющих некоторые стороны великого исторического события и отчасти напечатанных уже ранее. Но если в сочинении Буассье избранный предмет не исчерпан вполне, тем не менее оно во многом дополняет более ранние труды по тому же предмету⁴⁴³ и заключает

–566–

вообще очень много драгоценного, почему один английский критик справедливо сравнивает это сочинение с золотом, хотя и выбитым в тонкий лист⁴⁴⁴.

Из шести книг, на которые разделяется сочинение Гасстона Буассье, первая посвящена изображению отношения римских императоров IV века, особенно Константина Великого и Юлиана, к политеизму и христианству. В ней мы не встретим каких-либо

новых, неизвестных доселе, фактов; это и неудивительно: Буассье не есть историк – исследователь, историк в собственном смысле. Но известные всем факты сгруппированы им необыкновенно хорошо. Главное внимание его обращено на то, чтобы раскрыть психологическую сторону вопроса, разъяснить те мотивы, которыми руководились римские императоры, относясь к христианству то благосклонно то, враждебно. Более, чем некоторые историки, уверенный в христианстве Константина Великого, Буассье думает, что к перемене религиозных убеждений расположила сего императора снисходительность его отца к христианам, некоторая неприязненность к нему Диоклециана и других преследователей христиан и особенно успех в решительной битве с Максенцием, пред которой он взывал о помощи к Богу христиан, хотя и молился Ему еще как язычник. Подобным образом отступничество Юлиана Буассье объясняет его языческим воспитанием, особенно влиянием уроков Максима Ефесского, его преклонением пред эллинским художественным и философским гением и эллинским просвещением, враждебностью к нему христианских императоров. Заслуживают внимания следующие слова, которыми заключается 1 § третьей главы первой книги: «Часто судят неправильно о мотивах перехода «Юлиана на сторону язычества, – считают этот переход родом протеста здравого смысла против крайностей суеверия; но это – глубокое заблуждение. Верно то, что более было суеверного в представлениях и обрядах той религии (языческой), к которой он перешел, чем в той, которую он оставил и, если он переменил веру, то не по ненависти к сверхъестественному, а напротив, по-

–567–

тому, что в христианстве не находил достаточно сверхъестественного, не находил столько, сколько ему хотелось»⁴⁴⁵.

Во второй книге рассматриваемого сочинения речь идет о воспитании в древнем Риме и о том, как относились к этой стороне жизни языческого общества последователи учения Христова. Рассмотреть подробно этот предмет привело Буассье

то, что воспитание и школа были той средой, в которой христиане сближались с греко-римской религией, до некоторой степени примирялись с ней и в которой, вместе с тем, вырабатывалось ими иногда своеобразное понимание христианства⁴⁴⁶.

Воспитание в Риме при императорах в значительной степени отражало падение нравов вообще. Еще Персий, современник Нерона, в одной из своих сатир с необыкновенным юмором изобразил отношение барченка-ученика к своему учителю. В III и IV веках школа еще более потеряла в глубине и серьезности, хотя образованность была, может быть, более распространена, чем прежде. Учителя нередко привлекали к себе учеников рекламами, равно как поблжками ученикам и угодливостью пред ними⁴⁴⁷. Очень много любопытных подробностей сообщает Буассье об учениках школ, пользуясь Геллием. Хорошие ученики, каковых было не мало, всюду следовали за своим учителем, чуждались обыкновенных игр, проводили время в серьезных занятиях и назидательных беседах. «В бытность нашу в Афинах» – говорит Геллий, описывая школьную жизнь – «мы проводили сатурналии самым приятным и в высшей степени мудрым образом, не разнуздывая наш ум, но забавляя и освежая его остроумными и честными беседами. Мы собирались все вместе к столу и тот, кому выпала очередь приготовить обед, должен был наперед позаботиться о какой-либо книге древнего греческого или латинского писателя и о лавровом венке, который бы мог быть дан, как награда, победителю. Потом он приготавливал

–568–

столько вопросов, сколько было собеседников. При наступлении времени чтения бросали жребий. Первый, кому достался жребий, начинал и, если его считали хорошо ответившим, получал награду. Если же ответ был неудовлетворителен, то отвечать предоставлялось соседу, а когда поставленный вопрос оставался без ответа, увенчивали венком статую божества, занимавшего почетное место при обеде. Что касается предлагавшихся вопросов, то это было или объяснение темного места из какого-либо писателя или решение

небольшой проблемы из истории или обсуждение какого-либо философского мнения или разрешение софизма или разбор какой-либо странной и неупотребительной формы слова»⁴⁴⁸.

Но были ученики и с другими вкусами, с другим духовным складом и направлением. Они выделялись беспорядочностью и буйностью, всячески притесняли вновь прибывших учеников и заставляли их дорого платить за благоволение к ним. Иногда они составляли даже общества, которые дрались на улицах. Так в Карфагене составилось из учеников общество, носившее имя «разрушителей» (eversores). Члены этого общества составляли мучение для учителей и товарищей. Они нарушали порядок при лекциях нелюбимых учителей и заставляли закрывать школу. Чтобы избежать их, Блаж. Августин перенес в Рим свой курс ораторского искусства.

Каков бы ни был строй жизни и характер учения в школах римских в III и IV веках, они, во всяком случае, составляли внушительную силу и опору политеизма. «В школах, под влиянием учителей, которые почти все были еще последователи древнего культа, завершилось обращение Юлиана» (к язычеству)⁴⁴⁹.

Когда учение Христа начало привлекать к себе людей образованных, тогда в христианском обществе естественно должен был возникнуть вопрос: как относиться к языческой образованности и школам, ограничивавшимся, собственно, объяснением древних писателей Греции и Рима

—569—

и усовершенствованием ораторских талантов (грамматикой и риторикой)?

На этот вопрос давались ответы неодинаковые. Школьное учение считалось столь важным, что даже ригорист Тертуллиан позволял мальчикам христианским учиться в школах языческих, надеясь, что они, изучая творения языческих писателей, будут лишь усовершенствоваться в знании филологии и риторики, но избегнут заражения религиозными мнениями язычества и не проникнутся любовью к нему. Но он решительно утверждал, что христиане не могут быть учителями, не могут открывать школьных курсов, так

как обязаны будут присутствовать при религиозных торжествах в честь богов политеизма.

Другие христиане находили безвредным учительство, представляя возможным при комментировании древних авторов не пускаться в объяснения религиозной стороны в них. Можно думать, что Юлиан, воспрещая христианам учительство, имел в виду прежде всего то, что учителя из христиан при объяснении древних писателей будут, так сказать, парализовать распространение политеистических верований путем школы.

Указ Юлиана, воспрещавший школьное учительство христианам, подал мысль некоторым из учителей-христиан создать новую учебную книгу для школьного употребления, книгу христианскую. Таковую попытку предприняли Аполлинарии (из Лаодикии в Сирии), – отец и сын. Первый с этой целью занялся переложением Библии в стихи, составив эпическую поэму в 24 песнях, в которых описывались события от начала мира до Саула; кроме того, он составлял трагедии по образцу Еврипидовых, комедии по образцу Менандровых, составлял оды, в которых подражал Пиндару. Другой расположил в диалогах, подражавших диалогам Платона, Евангелия⁴⁵⁰. Но пример Аполлинариев не нашел подражателей и не имел успеха уже потому, что работы их, исполненные поспешно, хотя не без таланта, в литературном отношении далеко уступали гениальным произведениям древних поэтов Греции и Рима.

–570–

Вопросу об отношении христиан к школе, имевшей языческий характер, и к школьному воспитанию Блаж. Августином посвящено целое сочинение «De doctrina Christiana» Блаж. Августин не воспрещает никому изучать произведения языческих писателей и посылать детей в школы язычников-грамматиков и риторов, указывая, однако, что в языческих писаниях должен быть усвоен язык, а не мысли, и это мнение епископа Гиппонского проникло в жизнь. До VI века на Западе были школы, основанные на изучении произведений языческих писателей.

В третьей книге сочинения «La fin du paganisme» говорится о том, как отразилось воспитание в языческих школах на христианских писателях. Прежде всего, разбираются: сочинение Тертуллиана «De pallio» и «Octavius» Минуция Феликса. В сочинении «De pallio» Написанном около 209 года, Тертуллиан отнюдь не выражается так враждебно о философии, как в других своих сочинениях⁴⁵¹. С другой стороны, сочинение «De pallio», как и другие сочинения Тертуллиана, написано риторически, напоминает своим изложением школьную декламацию. Если же Тертуллиан заключает Буассье – уступил, если он – этот прямолинейный до еретичества христианин – не мог отстраниться от впечатлений юности, то, значит, сильно было влияние школы⁴⁵². Подобное открывается из «Octavius» Минуция Феликса. Минуций доказывает истину христианства философскими аргументами, представляет в защиту его, что оно имеет много сходного с древней философией. Но отсюда прямо следует, что составитель «Октавия» был поклонник древней философии. Кроме того, влияние воспитания в языческих школах проясняется историей обращения в христианство Блаж. Августина, занимавшегося светскими науками в Кассиакуме и, в связи с этим, откладывавшего свое крещение, а также непоследовательностями в духовной жизни Блаж. Иеронима, бывшего долго не в состоянии отказаться от языческой науки и литературы.

–571–

Изучение христианских писаний вообще важно при исследовании отношений язычества к христианству: «христианская литература произошла из соединения языческой древности с христианством»⁴⁵³. Но изучение произведений христианской поэзии имеет специальную важность в этом деле. Христианская поэзия имела в виду не одно лишь назидание, но и эстетическое удовольствие. Она вызвана была отчасти стремлением доказать, что христианство совместимо с искусством и образованностью, что могут быть художественные произведения с христианскими сюжетами и «более, чем проза, служила к тому, чтобы победить последнее сопротивление образованных язычников»⁴⁵⁴.

И вот Буассье посвящает четвертую книгу своего сочинения обзору христианской поэзии на Западе. Сначала он кратко говорит о сивиллинских изречениях и апокрифах, затем о полународной поэзии Коммодиана, наконец о гимнах Амвросия Медиоланского и о произведениях Павлина Нольского и Пруденция.

Пятая книга, заключающая много любопытного, посвящена характеристике языческого общества на Западе в конце IV века и начертанию его отношения к христианству.

Языческие писатели второй половины IV века редко говорят о христианах и христианстве. Лишь мимоходом говорят о христианах и Тацит и другие современные ему писатели. Но молчание этих последних было результатом неведения о христианстве и непонимания его важности. Молчание языческих писателей IV века о христианстве, когда христианство со дня на день делало новые приобретения даже в среде потомков древней римской аристократии и сделалось религией господствующей, является своего рода тактикой. Языческие писатели игнорируют намеренно христианство, молчанием показывая, что не придают ему важности.

Ни Один писатель не доказывает это столь ясно, как Макробий. Он жил в конце IV и в начале V века и оставил нам два сочинения: комментарий на «Somnium

–572–

Scipionis» (Сон Сципиона) – Цицерона и сочинение под заглавием «Saturnalia». В первом из этих сочинений противопоставляются христианству лучшие идеи древней греческой философии, преимущественно, философии Платона. Название другого сочинения заимствовано от языческого праздника сатурналий, во время которого происходили разговоры, составляющие их содержание. Некоторые из этих разговоров вращаются около пустяков, наприм., имеют предмет хорошие снеди и хорошее вино или решают вопрос отчего происходит, что мед лучше, когда он свеж, а вино лучше, когда оно старо. Но иногда в них затрагиваются серьезные и животрепещущие для тогдашних образованных язычников вопросы, напр. дается рациональное обоснование и объяснение

праздников древнеримской религии, как-то; ларенталий, сатурналий и т. под. причем выставляется такой принцип: «должно уважать древность» (*vetustas adoranda est*). Разговаривающими лицами являются, что, также, имеет демонстративный характер, Претекстат, Симмах, Никомах Флавиан и другие лучшие люди языческого общества в Риме в конце IV века, как бы представители и отобраз этого общества. Христианство не называется ни однажды в «Сатурналиях» Макробия; но ясно, что он непрестанно думает о христианстве для того, чтобы смеяться над ним и проклипать его.

То, что прикровенно и тонко представляет Макробий, прямо и с горячностью высказывает Рутилий Намациан, поэт, родом из Галлии, занимавший некоторое время высокие должности в Риме. Его поэма «*Itinerarium*», в которой он описывает свое возвращение из Рима в Галлию, проникнута самым нежным чувством к Риму и древнеримской религии и решительной враждой к христианству. Стоит отметить особенно неприязненное отношение Рутилия к отшельничеству христианскому, к удалению в места уединенные, которое столь резко противоречиво римскому воззрению, что гражданин должен жить для отечества и общества. При виде острова Капрарии, населенного отшельниками, раздражение Рутилия заявляет себя следующими словами: «эти люди лишают себя удобств благополучия для того, чтобы

–573–

избегнуть его суровости. Разумно ли делать самого себя несчастным из страха сделаться таковым помимо воли? Какое извращение ума – отстраняться от блага из боязни зла» и т. д. Но выражая свое негодование на отшельников, Рутилий имеет в виду христианство вообще, которое у него называется «сектой, злейшей, чем яд Цирцеи».

Последняя книга сочинения «*La fin du paganisme*» озаглавляется: «Последние битвы» (язычества с христианством). В ней изображается судьба и содержание записки (*relatio*) Симмаха о восстановлении в курии жертвенника Победы; излагаются главные мысли апологетического труда Блаж. Августина «*De civitate Dei*»; разбираются обвинения, будто

христианство было причиной гибели Римской Империи разъясняется отношение христиан к разрушающейся Римской Империи и победоносному варварству. В сочинении Буассье, строго, вообще, продуманном и проверенном, заметна склонность мирить противоположные мнения. Высоко ценится Юлиан, но не закрываются глаза и на его недостатки; признается его попытка восстановить и усовершенствовать язычество искренней, но непрактичной и фальшивой в своем существе.

Средним путем идет автор сочинения «La fin du paganisme» и в разборе обвинений, заявленных древними язычниками и некоторыми историками нового времени, на пр. Гиббоном, будто христианство было причиной гибели Римской Империи. Он находит несправедливым утверждение, что христианство, проповедуя девство, содействовало сокращению народонаселения Римской Империи, равно как и то, будто, являясь религией мира, оно ослабляло воинственный дух народонаселения и доказывает, что уменьшение народонаселения, ослабление воинственности, равно как удаление от общественных должностей и другие печальные явления, указывавшие на нравственное измельчание и расстройство, начались в Римской Империи гораздо ранее, чем обыкновенно думают.

Христианство, как религия всемирная, не связывало себя, конечно, с существованием Римской Империи. Тем не менее, христиане, как видно из писаний Блаж. Августина, полны были горячего патриотизма и боролись против на

–574–

пора варваров, хотя в конце концов помирились с их властью. Вот рамки, в которые заключено содержание в сочинении Гастона Буассье «La fin du paganisme». Сочинение это изобилует основательными мыслями, остроумными суждениями, сближениями, замечаниями. Наиболее хороши те отделы, где автор имеет дело с произведениями литературы классической и древнехристианской, которые он особенно хорошо знает и к которым особенно охотно обращается, не только извлекая из них данные для решения того или другого вопроса, но предлагая иногда и краткие их характеристики.

П. Цветков

**[Неизв. автор под псевдонимом] Εἰλικρινῆς.
Впечатления читателя «Дневника» о. Иоанна
Кронштадтского⁴⁵⁵ // Богословский вестник 1892. Т. 1.
№ 3. С. 575–576 (2-я пагин.)**

–575–

Книга *Моя жизнь во Христе* может вызвать сильный переворот в сердцах читателей. Много есть людей, в которых не совсем угасло стремление найти истину. Искание истины, даже слабое и ложно направленное, даже подавляемое и заглушаемое превратными понятиями и лжеучениями, может привлечь благодать и ее спасительное руководство. Для ищущих истины «Дневник» о. Иоанна послужит путеводной нитью, при помощи которой можно будет выйти на прямой путь, ведущий от глубокой тьмы неведения и заблуждений к светлому и отрадному познанию истины.

Особенность, отличающая этот замечательный дневник, состоит в том, что его чтение поднимает и возвышает наш дух живым и сильным раскрытием высокого нравственного значения человека, как образа Божия, раскрытием цели, к которой должно стремиться каждое разумное существо, – и которую составляет уподобление Вечному, Высочайшему Идеалу совершенства; раскрытием препятствий, ставимых на этом пути врагами спасения; раскрытием долга сострадания и снисхождения к каждому человеку, пребывающему в заблуждении и увлекаемому страстями, – иногда вольной, а иногда и невольной жертве противоборствующих невидимых сил.

Великие образцы подвижничества вызваны, в свое время, верой христианской, но ныне требуется подвижничество

–576–

иного рода, не аскетизм, не удаление в пустыни для уединенных молитвенных подвигов и созерцаний, а нужны люди, которые, живя среди подобных себе людей, светили бы им своей жизнью, своим живым, благодатным словом, спасая их от ложных направлений, извлекая их из мрака заблуждений и погружения в чувственность, обращая их к свету истины, добра,

мира, любви, духовного преуспевания, направляя всех в царство вечной любви, мира и блаженства.

Дневник отца Иоанна могут хорошо понимать и усваивать душой только те, которые сроднились духом с Христовой верой, а не те, которые будут его читать из любопытства, как новость, для личного развлечения, без участия сердца, не имея достаточного знакомства с духовным языком и не различая его от обыкновенной человеческой речи. Когда читаешь Дневник, то чувствуешь, что писавший его находился в состоянии особого вдохновения, которого не отыщешь во многих других произведениях духовной литературы, а в такой степени едва ли найдешь хотя в одном из произведений современной печати. Вдохновенное слово о. Иоанна может производить чудное действие на людей способных проникнуться им, усвоить себе всю его духовную красоту; оно, по истине, может открыть новый мир для тех, которые сердечно отнесутся к нему. Но много ли найдется таких людей? не большая ли часть читающих отнесется к этому слову равнодушно, вскользь, или с неправильным пониманием, или, что еще хуже, с превратным взглядом и ложными, предвзятыми понятиями и даже еще будет почитать себя в праве судить о книге, так мало для них доступной? О, если бы истинный Источник воды живой Своим словом и словом верных рабов Своих обильно напоил жаждущие души! Отрадно верить, что так и будет, если мы откроем сердца свои.

Εὐλοκρινῆς.

**Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое
благовестническое путешествие св. апостола
Павла: Опыт историко-экзегетического
исследования: Гл. 1: В Иерусалиме [начало] (Деян.
18:22) // Богословский вестник 1892. Т. 1. № 3. с. 1–64
(3-я пагин.). (Начало.)**

–2–

(Изъяснение Деян.18:22 – 21:16 и Гал.2:11–21).

Мнѣ бо ѣже жити, хрѣтоу, и ѣже оумрѣти, приобрѣтеніе естъ.
(Флп.1:21).

Но ꙗже мнѣ бѣху приобрѣтєніа, сѣѡ вѣмѣніху хрѣта ради тѣетѣ.
Егоже ради всѣху ѡтѣетѣхѡ, и вѣмѣнаю всѡ оумѣты бѣти, да
хрѣта приобрѣщѣ (Флп.3:7:8).

Подражателѣ мнѣ бываѣте, ꙗкоже и ѡзѣ хрѣтѣ. (1Кор.11:1).

–3–

Предисловие

Задача и характер предлагаемого опыта. – Важность и значение третьего путешествия св. Ап. Павла, как предмета научного исследования. – План. – Источники и пособия.

Предлагаемый опыт не есть только толкование или комментарий на указанные выше отделы книги Деяний и Послания к Галатам. Правда, это толкование – есть и в нем; но им не исчерпывается все его содержание. Он есть описание того периода из жизни св. Апостола языков, который был употреблен им на свое третье великое благовестническое путешествие. Так как главными и непререкаемыми источниками для исследования по этому вопросу служат указанные отделы из книги Деяний и Послания к Галатам, то в предлагаемом опыте и должно было найти себе место изъяснение сих отделов. Но в тоже время автор ставил для себя задачей не одно описание событий из третьего путешествия Ап. Павла, но и раскрытие той исторической обстановки, в которой они происходили. Посему он почитал необходимым дать в своем труде много места

известиям, почерпаемым из сочинений древних географов, историков и других писателей. Он желал проследить шаг за шагом и описать в повествовательной форме все путешествие св. Апостола. Его цель – не наметить только, но и описать географически и археологически самый путь Ап. Павла, представить читателю картину религиозно-нравственного и бы-
—4—

тового состояния населения тех или других мест, посещенных Апостолом, не доказывать только, что известное послание написано св. Апостолом именно во время третьего путешествия, но и показывать тесную связь содержания того или другого послания с течением жизни тех христианских общин, для которых оно было писано. Наш труд и носит посему название *опыта историко-экзегетического*.

Пространно доказывать научное право на существование предлагаемого опыта – нет нужды; достаточно только кратко напомнить некоторые, относящиеся сюда, истины. – Слова Господа Иисуса Христа: *исследуйте Писания*⁴⁵⁶ и были и останутся навсегда самым существенным основанием и наисильнейшим побуждением ко всяким научным работам в области Священного Писания. Конечно, Спаситель под таким «исследованием Писаний» разумел не ту мелочную экзегетику, которая занимается математическим исчислением употребленных в священном тексте отдельных слов, которая смотрит на Библию, единственно только как на историко-литературный памятник и в этом смысле и комментирует ее. Тут разумелось то «исследование», которое ищет в Писании глаголов «жизни вечной» и свидетельства о Христе Иисусе⁴⁵⁷. А сие – отнюдь не в одних только Евангелиях и Посланиях. И чисто историческая книга Деяний вообще и благовестническая деятельность св. Ап. Павла, в частности, во всяком случае повествуют об искании и обретении жизни вечной и свидетельствуют о Христе Иисусе. – Предлагаемый опыт имеет своим предметом период из жизни такого великого Апостола, каким был св. Павел. Конечно, но нам, грешным людям, судить о сравнительном значении того или другого из свв. Апостолов: нам всем одинаково священна и благоговейно-дорога их память;

но, думается, не будет ошибкой, если сказать, что св. Павел как – своей непосредственной благовестнической деятельностью, так особенно своими, сохраняемыми св. Церковью, апостольскими посланиями сделал на

–5–

пользу распространения и утверждения христианства, как и в ту эпоху, так и в последующее время даже до сего дня, более всех других Апостолов. Пройдя лично со словом благовестия Христова от Иерусалима до Иллирии и от Иллирии до Рима, насадив и возрадив христианство в таких темных языческих центрах, как Антиохия, Галатия, Ефес, Афины, Коринф и Рим, он, можно сказать, разнес свет новой веры по всему миру. Написав, сравнительно, весьма много посланий, он дал в них неиссякаемую сокровищницу самого глубочайшего и возвышеннейшего, строго-научного богословствования; он изъяснил миру всю истину Христову. Это и делает св. Павла величайшим и славнейшим Апостолом. Посему его жизнь, всецело отданная на служение Богу, навсегда будет достойнейшим предметом преимущественного научно-богословского изучения. – В частности, описание именно благовестнической деятельности св. Апостола во время его, так называемых, миссионерских путешествий заслуживает особенного научного внимания преимущественно пред всеми прочими периодами его жизни, каковы, напр.: жизнь до обращения, период иерусалимских и римских уз и под.; эти путешествия составляют, так сказать, цвет его апостольской деятельности. – Кроме того, подобное описание, сообщая не только об устной проповеди св. Апостола, но и о написании им своих апостольских посланий, может иметь весьма важное значение для исагогики толкования этих посланий. – Но можно ли делать предметом особого исследования именно третье путешествие св. Ап. Павла? – Третье путешествие великого Апостола языков было совершено им по следующему плану: начав его в Иерусалиме, где только окончательно определился план начальной⁴⁵⁸ части путешествия, св. Апостол прежде всего отправляется в Антиохию Сирийскую, где происходит известное

противостояние его св. Ап. Петру⁴⁵⁹. Отсюда он идет (уже вторично)⁴⁶⁰ по Галатии и Фригии⁴⁶¹ и при-

–6–

бывает в Ефес, центральный пункт, так называемой, проконсульской Азии, куда ему возбранен был Духом Святым доступ еще ранее⁴⁶² и где он в настоящий раз благовествовал в течение почти трех лет⁴⁶³. Из Ефеса св. миссионер-Апостол вторично направляется в страны, посещенные им во время второго путешествия: в Македонию и Элладу⁴⁶⁴, и затем почти той же дорогой⁴⁶⁵ снова прибывает к лежащему близ Ефеса Милету. Сюда он вызывает ефесских пресвитеров и говорит им свою замечательнейшую пастырскую речь⁴⁶⁶. Наконец, из Милета он, плывя чрез Тир и Птолеманду в Кесарию, направляется в Иерусалим, где его ожидали уже первые узы⁴⁶⁷. – Особенно крупных событий за время этого путешествия, как можно легко заметить, не совершилось. Например, во второе путешествие св. Апостола, которое по длине пути, а может быть и по продолжительности времени, было никак не более, если только не менее, чем третье, однако были вновь основаны такие знаменитые христианские церкви, как – в Галатии, в Филиппах, в Фессалонике, в Афинах и в Коринфе. Между тем за время третьего путешествия вновь была основана только одна церковь – в Ефесе; все же прочие церкви, посещенные тогда св. Павлом, были основаны ранее, почему об их посещении во время третьего путешествия и говорится в книге Деяний весьма кратко. С этой стороны третье путешествие по сравнению, напр., со вторым едва ли даже и может казаться заслуживающим того, чтобы делать его предметом особой монографии. Но если действительно справедливо, что во время третьего путешествия была основана вновь только одна ефесская церковь, если справедливо, далее, что деятельность св. Апостола в других, посещенных за это время, церквях не представляет из себя ничего особенно замечательного, насколько о ней по крайней мере известно из

–7–

книги Деяний и Посланий самого св. Апостола, то во всяком случае никак нельзя отрицать, что во время третьего

путешествия св. Павла имели место несколько таких крупнейших фактов и явлений апостольской эпохи, которые придают ему весьма важное значение и в ряду других путешествий Апостола, и вообще в апостольской истории. – Так, прежде всего, известное противостояние св. Павла св. Петру издавна, еще с древне-отеческой эпохи, считающееся одним из самых виднейших событий апостольской истории, случилось во время третьего путешествия; при своей трудности для истолкования, оно, будучи правильно истолковано, проливает свет на важнейший вопрос о взаимоотношении закона и христианства на практике в апостольскую эпоху. – В третье путешествие совершилось основание христианской церкви в важнейшем языческом центре – в Ефесе; сия церковь в это время получила и начало, и утверждение, и развитие; над ее созиданием трудился св. Апостол почти целых три года, так что, оканчивая путешествие, он уже оставлял там несколько человек пресвитеров. А значение ефесской церкви в апостольской и первохристианской истории известно. – Далее, та пастырская речь св. Павла, с какой он обратился к ефесским пресвитерам, полна такого глубокого интереса и значения, что ее можно поставить на ряду с пастырскими речами Евангелий и с Посланиями самого св. Павла к Тимофею и Титу; она – исповедание и наставление пастыря-Апостола пастырям. Поучителен рассказ о благовестнической деятельности св. Павла, но еще назидательнее учение самого великого благовестника о сущности, о духе самого пастырского делания: а о нем-то именно и говорится в этой речи. – Наконец, особенную важность третьему путешествию придают те послания, которые были написаны св. Ап. Павлом за это время; это – самые важнейшие из его посланий: к Галатам, оба к Коринфянам и Римлянам. – Вот эти-то четыре крупнейших факта: противостояние св. Павла Петру, основание ефесской церкви, произнесение св. Павлом речи ефесским пресвитерам и написание четырех важнейших Посланий и делают третье путешествие св. Павла предметом, достойным особого исследования ничуть не меньше,

–8–

чем того заслуживает второе путешествие, не говоря уже, конечно, о первом, как о весьма небольшом и по пройденному пространству, и по употребленному на него времени, и по исторической важности основанных тогда христианских церквей.

Предлагаемое исследование располагается по следующему плану.

В настоящем *предисловии* решаются вопросы о задаче, важности, плане, источниках и пособиях предлагаемого опыта.

В *I главе* обследуется чисто предварительный, так сказать, вводный вопрос о начале третьего путешествия Апостола Павла: когда явилась мысль о нем, каков был предварительный план его, как он изменился и почему и т. п. Нужно заметить, что до путешествия Ап. Павла в Иерусалим пред началом третьего путешествия у него был один план его. Но, когда он явился в Иерусалим, то поведение и замыслы иудаистов принудили его изменить этот план. Таким образом, третье путешествие, собственно, началось в Иерусалиме. В этой главе и описывается это посещение Иерусалима в связи с планом начальной части третьего путешествия. (Деян.18:22а).

Во *II главе* определяется число, так называемых, спутников Ап. Павла, с которыми он начинал из Иерусалима свое третье путешествие. Кроме того, делается и характеристика каждого из них.

В *III главе* предлагается подробное историко-географическое и археологическое описание того пути, по которому шел св. Павел со своими спутниками от Иерусалима до Антиохии Сирийской. Этот путь описывается довольно подробно, и это, во-первых, потому, что его описание принадлежит специальному исследованию о третьем путешествии, так как первое и второе путешествие Ап. Павел начинал прямо из Антиохии; к тому же, во-вторых, при неразработанности у нас священной географии, подробное описание всего почти восточного берега Средиземного моря, от Кесарии до устья Оронта, весьма желательно само по себе. (Деян.18:22б).

В *IV главе* описывается пребывание св. Ап. Павла в Антиохии Сирийской, где, конечно, исключительно гово-

рится об известном, так называемом, противостоянии его Апостолу Петру, причем подробно истолковывается сказанная там в присутствии Ап. Петра речь Ап. Павла; в конце главы делается краткое замечание о св. Тите, который, очевидно, присоединился к спутникам Апостола именно в Антиохии. (Деян.18:23а и Гал.2:11–22). В V главе сначала весьма кратко говорится о прохождении св. Апостола от Антиохии Сирийской до Ефеса. (Этот путь оставлен неописанным подробно в виду того, что место таковому описанию – в исследовании о втором путешествии св. Апостола, когда почти по этой же именно самой дороге проходил он впервые). Далее подробно описывается Ефес и тамошнее население ко времени прибытия туда св. Апостола Павла. В конце главы сообщаются сведения об Акиле, Прискилле и Аполлосе, которые именно с Ефеса являются сотрудниками св. Апостола в его деятельности за время третьего путешествия. (Деян.18:23б–28).

В VI главе по тексту книги Деяний описывается благовестническая деятельность св. Ап. Павла в Ефесе при основании тамошней же Церкви, заботы его там о других, ранее основанных им, Церквях, о краткосрочных путешествиях его отсюда в эти Церкви, о посланиях его к Галатам и первом к Коринфянам, написанных им отсюда, и, наконец, об отшествии его из Ефеса, после бунта Димитрия Среброковача. (Деян.19:1–40).

В VII главе кратко говорится о путешествии св. Апостола в Македонию и Элладу (подробнее об этом должно быть сказано в описании второго путешествия), о написании в это время им второго послания к Коринфянам, к Римлянам, о возвращении снова к Ефесу; далее подробно истолковывается пастырская речь св. Апостола, сказанная им собравшимся в Милет ефесским пресвитерам, и, наконец, описывается путешествие от Милета морем до Кесарии и отсюда – сухим путем до Иерусалима. (Деян.20:1; 1–21:16).

В начале каждой главы предпосылается подробное конспективное содержание. – В конце сочинения, в виде

приложений, прибавляются три указателя: 1) указатель мест Свящ. Писаний Ветхого и Нового Завета, истолкованных

–10–

или только упомянутых в исследовании, 2) указатель авторов, на которых есть ссылки в исследовании и, наконец, 3) географический указатель упоминаемых в исследовании мест, посещенных Ап. Павлом. – Автор имел сильное желание приложить к своему сочинению географическую карту третьего путешествия Св. Ап. Павла с показанием в милях и стадиях расстояний между посещенными тогда им местами. Многие для осуществления этой цели уже сделано; но неимоверная трудность работы и дороговизна печатания карты – заставила автора отказаться от своей мечты. Источники и пособия, которыми автор пользовался при написании своего сочинения, сами собой подразделяются на два рода: первые – привязаны своим содержанием к тем отделам Свящ. Писания Нового Завета, которые обследуются в предлагаемом опыте и вторые – сторонние, не библейские труды, так или иначе относящиеся к описываемой апостольской эпохе.

А) Главнейшим, если не единственным, первоисточником в собственном смысле для автора служил священный текст Нового Завета, а именно следующие отделы его: Деян.18–21:16 и Гал.2:11–21. Эти отделы относятся непосредственно к третьему путешествию. Но в I главе исследования, имеющей вводный характер, истолкованы и Деян.18:18–21, которые хотя относятся собственно ко второму путешествию, но описанные в них события имели однако большое влияние на план третьего путешествия. – Кроме этих отделов в исследовании обращено особенное внимание на Послание Ап. Павла к Галатам, оба к Коринфянам и к Римлянам, так как в них – источник сведений о тех, происходивших в тамошних церквях, явлениях, которыми вызвано было появление на свет этих посланий, написанных во время третьего путешествия. – Автор старался ни высказывать ни одной главной мысли, ни делать ни одного предположения касательно того или другого факта в жизнеописании св. Апостола Павла за время его третьего путешествия, не основывая их непосредственно на свидетельствах Священного

Писания. – Так как предлагаемое исследование написано в описательно-повествовательной форме, но, однако носит отчасти и экзегетический характер, то для оттене-

–11–

ния последнего элемента все тексты и слова, буквально взятые из Свящ. Писания, печатаются *курсивом*; исчисления же стихов пред теми отделами, где содержится их истолкование, – не делается: тогда пред некоторыми главами пришлось бы поставить только один или половину стиха.

I. Пособия для критического изучения священного текста:

1. *Novum Testamentum graece*. Textum ad fidem testium criticorum recensuit, lectionum familias subiecit, e graecis codicibus manuscriptis, qui in Europae et Asiae bibliothecis reperiuntur, fere omnibus, e versionibus antiquis, conciliis, sanctis Patribus et scriptoribus ecclesiasticis quibuscunque vel primo vel iterum collatis copias criticas addidit, atque conditionem horum testium criticorum in prolegomenis exposuit, praeterea Synaxaria codicum Parisiensium typis excribenda curavit *Dr. I. Mart Augustinus Scholz*. – Vol. II: Actus Apostolorum, Epistolas Apocalypsin complectens. Lipsiae, 1836⁴⁶⁸.

2. *Novum Testamentum graece*. Ad antiquissimos testes denuo recensuit, apparatus criticum omni studio perfectum apposuit, commentationem isagogicam praetexuit *Constantinus Tischendorf*. – Editio octava critica maior. – Volumen II. – Lipsiae. 1872.

Все тексты, которые приводятся в предлагаемом опыте на греческом языке, всегда приводятся по этому, наилучшему из всех существующих, изданию Нового Завета С. Tischendorf'a. – Все разночтения указываются также по Tischendorf'у с удержанием всех его сокращений⁴⁶⁹.

3. *Τῆς Καινῆς Διαθηκῆς ἅπαντα*. *Novum Testamentum graece*. Londinii. 1877. – В этом издании положен, так называемый, Textus Receptus и присоединены loca parallela Stephani Curcellaei.

–12–

II. Пособия и руководства истолковательного характера на указанные отделы книги Деяний и Посл. к Галатам. а) Святоотеческие:

1. *I. A. Cramer. Catena in Acta ss. Apostolorum. Oxonii. 1838.* – Здесь на указанный отдел приведены толкования И. Златоуста, Аммония, Дидима, Исидора, Кирилла Александрийского и др.

2. *I. P. Migne. Scripturae Sacrae cursus completus ex commentariis omnium perfectissimis ubique habitis, et a magna parte episcoporum necnon theologorum Europae catholicae, universim ad hoc interrogatorum, designatis, unice conflatus. Tomus XXIII: In S. Joannem et in Actus Apostolorum commentaria. Paris. 1840.*

3. – Tomus XXIV: In Epistolas D. Pauli ad Romanos; I et II ad Corinthios; ad Galatas; ad Ephesios; ad Philippenses;

–13–

ad Colossenses; I et II ad Thessalonicenses commentaria. Paris. 1852.

4. *Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Даяния Апостольские. Перевод С.-Петербургской Дух. Академии. СПб. 1857. Том 2.*

5. – Толкование на Послание святого Апостола Павла к Галатам. Москва. 1842.

6. *S. Aur. Augustini Hipponensis Episcopi. Opera*

–14–

omnia. Editio (monachorum ordinis sancti Benedicti e congregatione S. Mauri) Parisina altera, emendata et aucta. Tomus III. Pars altera. Parisiis. 1837.

7. *Блаж. Феодорит, Епископ Кирский. Творения. Перевод Московской Дух. Академии. Часть VII: Толкование на 14 посланий св. Ап. Павла. Москва. 1861.*

8. *Блаж. Феофилакт, Архиепископ Болгарский. Толкование на Деяния святых Апостолов, сокращенно избранные (ое?) из толкований св. Иоанна Златоуста и некоторых других отцов. Русский перевод Казанской Дух. Академии. Казань. 1871.*

б) Позднейшие:

1. *Johan. Piscator. Commentarii in omnes libros Novi Testamenti. Herbornae Nassovirum. 1638.*

2. *Joan, du Sylveira. Commentaria in Acta Apostolorum, cum quadam apologia carmelitana. Editio nova cum indicibus necessariis. Lugduni. 1701.*

3. *Aegidius Hunnius.* Thesaurus evangelicus complectens commentarios in quatuor evangelistas et Actus Apostolorum. Nunc primum hac forma editus a J. Henrico Feustkingio. Wittenbergae. 1706.

4. *Th. Limborch.* Commentarius in Acta Apostolorum. Rotterodami. 1711.

5. *C. Cornelius a Lapide.* Commentarius in Acta Apostolorum, indicibus necessariis illustratus. Antverpiae. 1717.

6. – In omnes Divi Pauli Epistolas commentaria. Editio ultima aucta et recognita. Parisiis. 1631.

7. *Thom. Pyle.* Paraphrase über die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe des neuen Testaments. 1 und 2 Thl. Hamburg. 1778.

8. *I. H. Kistemaker.* Die heiligen Schriften des neuen Testaments. 5-er Band: Geschichte der Apostel mit Anmerkungen. Münster. 1826.

9. *Ch. Th. Kvinoël.* Commentarius in libros Novi Testamenti historicos. Volumen IV: Acta Apostolorum. Lipsiae. 1827.

10. *L. I. Rückert.* Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Leipzig. 1833.

11. *L. Usteri.* Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Zürich. 1833.

–15–

12. *F. X. Massl.* Erklärung der heiligen Schriften des Neuen Testaments nach den heil. Vätern und andern gelehrten und frommen ältern und neuern Schriftauslegern und katholischen Schriftstellern etc. VI Band: Die Apostelgeschichte. Straubing – Wien. 1840.

13. – IX Band: Die Briefe an die Galater, Ephesier, Philipper, Colosser und Thessalonicher. Regensburg. 1843.

14. *F. Windischmann.* Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz. 1843.

15. *L. F. O. Baumgarten – Crusius.* Commentar über den Brief Pauli an die Römer. Jena. 1844:16. *Baumgarten.* Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Thl. II, Abthl. I. Halle. 1852.

17. *Архимандрит (впослед. Архиеписк.). Агафангел.* объяснение послания св. Апостола Павла к Галатам. С.-Петербург. 1854.

18. *K. Wieseler.* Commentar über den Brief Pauli an die Galater. Mit besonderer Rücksicht auf die Lehre und Geschichte des Apostels. Mit einen chronologischen und einen textkritischen Excuse. Göttingen. 1859.

19. *R. Stier.* Die Reden der Apostel, nach Ordnung und Zusammenhang für gläubiges Verständniss. 2-er Thl.: Kap. 15 bis 28 der Apostelgeschichte. Leipzig. 1861.

20. *I. P. Lange.* Theologisch – homiletisches Bibelwerk. Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments mit Rücksicht auf das theologisch – homiletische Bedürfniss des pastoralen Amtes in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen. – Des Neuen Testaments V Theil: Die Apostelgeschichte. Bielefeld. 1860.

21. – VIII Theil: Der Brief an die Galater. Bielefeld. 1862.

22. *H. A. Meyer.* Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. – III Abtheilung, die Apostelgeschichte umfassend. Göttingen. 1861.

23. – VII Abtheilung, des Paulus Brief an die Galater umfassend. Göttingen. 1862.

24. *H. Olshausen.* Biblischer Commentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments zunächst für Prediger und studirende. – II Band. 3 Abtheilung: Die Apostelgeschichte. Königsberg. 1862.

–16–

25. – IV. Band: Die Briefe Pauli an die Galater, Ephesier Kolosser und Thessalonicher enthaltend. Königsberg. 1840. 26. *Филарет, Архиеп. Черниговский.* Опыт объяснения на послание Апостола Павла к Галатам. Чернигов. 1862.

27. *F. Reithmayr.* Commentar zum Briefe an die Galater. München. 1865.

28. *Ch. Starke.* Synopsis bibliothecae exegeticae in Vetus et Novum Testamentum, das ist kurzgefasster Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher der Heiligen Schrift. – Des Neuen Testaments IV Band: Die Apostelgeschichte st. Lucä. Berlin. 1872.

29. – Des Neuen Testamentes VIII Band.

30. *Епископ Феофан*. Толкование послания к Галатам. Москва. 1875.

31. *Архимандрит (впослед. Епископ) Михаил*. Толковый Апостол. Деяния и послания святых Апостолов с Апокалипсисом на славянском и русском наречии с предисловиями и подробными объяснительными примечаниями. – Книга первая Деяния Святых Апостолов. Москва. 1876.

III. Руководства для изучения апостольской эпохи:

1. *A. Neander*. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg. 1838.

2. *K. Wieseler*. Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus. Ein Versuch über die Chronologie und Abfassungszeit der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe. Göttingen. 1848.

3. *A. Hausrath*. Neutestamentliche Zeitgeschichte. – II Theil: Die Zeit der Apostel. Heidelberg. 1872.

4. *Прот. А. В. Горский*. История Евангельская и Церкви Апостольской. Академические лекции. Москва. 1883.

IV. Пособия к изучению жизни св. Апостола Павла:

1. (*Иннокентий, впослед. Архиепископ Херсонский и Одесский*). Жизнь святого Апостола Павла, составленная на основании достовернейших свидетельств, с присовокуплением по местам археологических и нравственных замечаний. Издание второе. Москва. 1828.

–17–

2. *M. Krenkel*. Paulus der Apostel der Heiden. Leipzig. 1869.

3. *Renan*. Paulus. Leipzig und Paris. 1869. (Немецкий перевод с французского. – Иногда мы пользовались и французским подлинником).

4. *Ф. В. Фаррар*. Жизнь и труды св. Апостола Павла. Перевод с XIX английского издания *А. П. Лопухина*. Издание иллюстрированное, с приложением карт и более 250 полиטיפажей. Издан, И. Л. Тузова. С.-Петербург. 1887.

V. Филологические пособия для изучения священного текста:

1. *I. F. Schleusner*. Novum Lexicon graecolatinum in Novum Testamentum. I et II tomm. Lipsiae. 1808.

2. *Ch. A. Wahl*. Clavis Novi Testamenti philologica usibus scholarum et juvenuin theologiae studiosorum accommodata. Voll. I et II. Editio secunda, emendatior et auctior. Lipsiae 1829.

3. *G. B. Winer*. Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese. Vierte berichtigte und vermehrte Auflage. Leipzig. 1836.

4. *Ch. G. Wilke*. Clavis Novi Testamenti philologica usibus scholarum et juvenum theologiae studiosorum accommodata. Tt. I et II. Dresdae et Lipsiae. 1841.

5. *S. Ch. Schirlitz*. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamonte. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Giessen. 1868.

VI. Историко-археологические пособия в статьях различных библейских словарей.

1. *G. B. Winer*. Biblisches Realwörterbuch. I und II Bann. Leipzig. 1847–1848.

2. *L'abbé Migne*. Encyclopedie theologique. – Dictionnaire historique, archéologique, philologique, chronologique, géographique et littéral de la Bible. Tomes I–IV. Paris. 1868.

3. *Herzog*. Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. In Verbindung mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten. Bb. I–XVIII. Gotha. 1868.

4. *Zeller*. Biblisches Wörterbuch. Bb. I und II.

5. *А. Верховский*. Библейский словарь, содержащий в себе библейскую пропедевтику, историю, географию, древности, хронологию и проч. С.-Петербург. 1871.

–18–

6. *E. C. A. Riehm*. Handwörterbuch des Biblischen Altertums für gebildete Bibelleser. Bb. I und II. Bielefeld und Leipzig. 1884.

7. *Прот. П. Солярский*. Опыт библейского словаря собственных имен. 1–5 томы. С.-Петербург. 1877–1887.

Б) Второй разряд источников и пособий автора – небиблейского характера. Это суть, прежде всего, произведения

древних писателей, которые так или иначе касаются тех стран и народов, о которых приходится говорить исследователю третьего путешествия Ап. Павла; это суть, далее, позднейшие пособия и руководства, касающиеся религии, истории, археологии, географии, быта и под. тех же стран и народов.

I. Произведения древних авторов:

1. *Corpus inscriptionum graecorum*. Auctoritate et impensis Academiae Litterarum Regiae Borussicae edidit *Aug. Boeckius*. Volumen secundum, partes: VII–XVI. Berolini. 1843.

2. *Геродот*. История в девяти книгах. Рус. перевод. 1 и 2 томы. Москва. 1885.

3. *Πολυβίου Ιστοριῶν τὰ σωζόμενα*. Polybii. Historiarum reliquiae. Graece et latine cum indicibus. Editio altera. Parisiis. 1859.

4. *Страбон*. География в семнадцати книгах. Перевод с греческого с предисловием и указателем Ф. Г. Мищенко. Москва. 1879.

5. *Vitruvius*. Do Architectura libri X. Lipsiae. 1876.

6. *Caii Plinii Secundi*. Historiae Naturalis libri XXXVII, quos interpretatione et notis illustravit Joannes Harduinus. Editio altera emendatior et auctior. Tomi I et II. Parisiis. 1723.

7. *Josepius Flavius*. Antiquitates Judaicarum. Lib. XX. – De Bello Judaico. Lib. VII.

8. *C. Cornelii Taciti*. Opera. Parisiis. 1842.

9. *Die Heraclischen Briefe*. Von Jacob Bernays. Berlin. 1869.

10. *Φ. Φιλοστράτου*. Opera omnia. Ed. C. L. Kayser. Partt. I–III. Turici. 1846.

–19–

11. *Στέφανοζ*. *Περὶ πόλεων*. Stephanus. De Urbibus. Amstelodami. 1778.

II. Пособия к изучению религии, археологии, хронологии, и т. п.

1. *F. Creuzer*. Symbolik und Mythologie der alien Völker. Thl. II. Leipzig und Darmstadt. 1820.

2. *L. Ideler*. Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Bb. I und II. Berlin. 1825–1826.

3. *Фр. Любкер*. Реальный словарь классической древности. Полный перевод с 6-го немецкого издания под редакцией и с

дополнениями Проф. В. И. Модестова. Со многими полнотипажными и картами, в тексте. СПб. и Москва. 1884.

В) Третья группа пособий – характера смешанного; это – руководства и пособия специально для изучения географии третьего путешествия Ап. Павла

1. *Ch. Aug. Frege*. Geographisches Handbuch bei Lesung der heiligen Schrift oder anderer vom gelobten Lande redender Bücher. Gotha. 1788.

2. *K. Mannert*. Geographic der Griechen und Römer. VI-er Theil. I-er Heft: Arabien, Palästina, Phönicien, Syrien, Cypern. Nürnberg. 1799.

3. *E. F. K. Rosenmüller*. Biblische Geographic. I und II Bb. Leipzig. 1823–1825

4. *Er. H. Th. Bischof und I. H. Möller*. Vergleichendes Wörterbuch der alten, mittleren und neuen Geographic. Gotha. 1829.

5. *Авр. Норов*. Путешествие по святой земле. Чч. 1 и 2. С.-Петербург. 1844.

6. – Путешествие к семи церквам, упоминаемым в Апокалипсисе. СПб. 1847.

7. *C. Ritter*. Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine vergleichende Geographic, als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physicalischen und historischen Wissenschaften. Bb. XVI–XVIII. Berlin. 1852–1854.

8. *Riess*. Biblische Geographie. Vollständiges biblischgeographisches Verzeichniss als Wegweiser zum erläuternden Verständniss der Heiligen Schriften alten und neuen Testaments. Freiburg im Breisgau. 1872.

–20–

9. *H. Kiepert*. Lehrbuch der alien Geographic. Berlin. 1887.

10. *M. L'Abbé V. Angessi*. Atlas géographique et archeologique pour l'étude de l'ancien et du nouveau Testament. Paris. 1876.

11. *K. Spruner*. Historisch-Geographischer Hand Atlas zur Geschichte Asiens, Africa's, Americas und Australiens. Zweite Auflage. Gotha. 1855.

12. *Th. Menke. Orbis antiqui descriptio. Editio tertia. Gothae. 1860.*

13. *Riess. Bibel-Atlas. Freiburg im Breisgau. 1887.*

Другие сочинения и журнальные статьи, которыми пользовался автор, здесь не перечисляются, но цитируются только в своем месте.

–21–

Глава I. В Иерусалиме. (Деян.18:22а).

Четвертое посещение св. Апостолом Павлом Иерусалима в связи с планом начальной части его третьего путешествия. Исходный пункт третьего путешествия – Иерусалим. – Первоначальный план первой части путешествия. – Обет в Кенхреях, как особенная причина посещения св. Павлом Иерусалима. – Обет был дан не Акилой, но Ап. Павлом. – Данный обет был обетом назорейства. – Его сущность. – Его распространенность в то время и поводы, по которым он мог быть дан св. Апостолом. – Необходимость выяснения взгляда св. Ап. Павла на взаимоотношения христианства и иудейства. – Их взаимоотношение при жизни Спасителя и после Него, пока христианство распространялось только среди иудеев. – Отношение иудео-христиан к первому факту обращения в христианство язычников. – Обращение Корнилия, как показатель общераспространенного тогда воззрения на взаимоотношение христианства и иудейства и как причина возникновений нового. – Появление иудаистов. – Обращение в христианство антиохийских язычников, как причина, усилившая и защитников христианской свободы и ее врагов-иудаистов. – Благовестническая деятельность Ап. Павла на началах христианской свободы. – Вражда против него иудаистов из-за этой свободы. – Апостольский собор в Иерусалиме и его влияние на обособление иудаистов. – Усиление вражды иудаистов к Ап. Павлу после апостольского собора. – Вражда к нему неверующих иудеев, – Вражда к нему иудеев, склонных к принятию христианства – Какой был тот *приближавшийся праздник*, на который поспешал св. Ап. Павел в Иерусалим? – Им не могла быть Пасха. – Не мог им быть и праздник Кущей. – Им была Пятидесятница. – Враждебное к Ап. Павлу настроение

собиравшихся в Иерусалим на Пятидесятницу иудеев и забота его об утешении ее. – Обет назорейства, как средство к этому. – Путешествие Ап. Павла от Ефеса до Иерусалима. – Четвертое посещение Иерусалима и его цели. – Св. Павел в Иерусалиме. – Окончание им обета назорейства. – Благоприятное впечатление сего на иудеев. – Усиление ненависти к Ап. Павлу иудаистов, как причина изменения им намеченного плана начальной части третьего путешествия. – Новый план для нее и извещение о нем Ефесян. – Краткость пребывания Ап. Павла в Иерусалиме и его отшествие отсюда.

Исходным пунктом всех трех великих миссионерских путешествий св. Апостола Павла обыкновенно принято считать⁴⁷⁰ Антиохию Сирийскую. Но на самом деле, строго говоря, Антиохия является начальным пунктом только одного того – по счету первого – путешествия св.

–22–

Апостола, к которому он и был призван Духом Святым, и приготавлился и начал в самой Антиохии⁴⁷¹ – Для второго путешествия Антиохия уже не может считаться начальным пунктом: самая мысль начать это путешествие, не принадлежавшая самому Апостолу Павлу, была подана ему в Иерусалиме Апостолами, пресвитерами и братией тамошней церкви, которые уполномочивали его вместе с другими спутниками отнести и объявить известным церквам послание (*τὴν ἐπιστολήν*) с постановлениями апостольского собора⁴⁷². В зависимости от такой цели путешествия теми же лицами было определено и самое направление его в таком виде: Антиохия, Сирия и Киликия⁴⁷³. Хотя, впрочем, впоследствии, во время самого путешествия, Св. Апостол значительно расширил намеченный ему в Иерусалиме план этого путешествия, соответственно тем указаниям, которые он лично получил от Духа Святого⁴⁷⁴, однако в начале самого путешествия он строго выполнял иерусалимский план. – Еще более оснований имеется к тому, чтобы считать начальным пунктом третьего миссионерского путешествия св. Апостола Павла не Антиохию, а Иерусалим. Иерусалим является собственно единственной исторической гранью, полагающей заключительный предел

второму путешествию и начальное основание третьему. Если бы св. Апостол после остановки в Ефесе по пути из Коринфа⁴⁷⁵ не отправился бы в Иерусалим⁴⁷⁶, а непрерывно продолжил бы свою миссионерскую деятельность в Ефесе, то тогда бы не было никаких оснований с этого именно момента начинать новое – третье – путешествие св. Апостола эта деятельность в Ефесе непрерывно продолжала бы второе путешествие. Далее, хотя у св. Апостола еще до путешествия в Иерусалим был намечен план, по крайней мере, первой, начальной части своей дальнейшей миссионерской деятельности, однако в Иерусалиме ему пришлось значительно изменить его под влия-

–23–

нием тамошних, касавшихся его, обстоятельств. Иерусалим, следовательно, является местом, где для богопросвещенного ума св. Апостола вполне сложился и определился план начальной части его нового – третьего – путешествия.

Можно думать, что первоначальный план своей новой миссионерской деятельности после пребывания в Коринфе св. Апостол намечал уже при самом своем отъезде из Коринфа, бывшего в конце его второго путешествия местом его почти двухлетней деятельности⁴⁷⁷. Отъезжая отсюда в Сирию, он к своим спутникам присоединил благочестивую чету: Акилу и Прискиллу, которые ревностно помогали ему в коринфской проповеди⁴⁷⁸. Эти люди могли быть весьма полезными помощниками и в будущем: очевидно, Апостол уже имел в виду скоро воспользоваться помощью этих лиц где-либо в новом месте своей проповеди. Таким местом, куда скорее всего стремился он в это время проникнуть со своим благовествованием, была, вероятно, проконсульская Азия, где он во время своего второго путешествия не был допущен проповедовать Духом Святым⁴⁷⁹. С тех пор прошло довольно времени, и Апостол успел основать новые, христианские церкви почти во всех, соседних с проконсульской Азией, странах и даже, согласно повелению Ангела⁴⁸⁰, – на Европейском материке. Между тем Азия со своей знаменитой столицей, имевшей чуть не всемирную известность, продолжала блуждать во мраке гнусного культа Дианы ефесской; и мало того, что она

сама всецело жила этим язычеством, – она была его рассадником и для других стран и народов: культ и храм Дианы ефесской были центром всего малоазийского и отчасти западно-греческого язычества⁴⁸¹. И действительно, корабль, на котором отплыл вместе с Акилой, Прискиллой и другими спутниками Апостол

–24–

Павел из Коринфской гавани Кенхрей⁴⁸², направился к малоазийскому берегу и достиг знаменитого Панорма, гавани Ефеса, где и бросил свой якорь⁴⁸³. О цели этого посещения св. Апостолом Ефеса дает вполне достаточные сведения самый текст книги Деяний. Ефес не был в данном случае главной и конечной целью путешествия Апостола; ему нужно было плыть в Сирию, почему Деяния в 18 стихе и выражается про него, что он *отплыл в Сирию* (ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν); Ефес, значит, был посещен только по пути. Далее, говоря о посещении Апостолом Ефеса, св. Лука прежде всего сообщает о том, что св. Павел оставил в Ефесе Акилу и Прискиллу, а затем уже говорит и о проповеди его в тамошней синагоге. Главная цель, следовательно, посещения Ефеса состояла в том, чтобы оставить там Акилу и Прискиллу. Апостол, значит, предполагал начать свою новую проповедь именно в Ефесе, почему и не взял с собой далее этих двух спутников, надеясь к ним скоро возвратиться⁴⁸⁴. Краткое известие книги Деяний о прощальном разговоре Апостола с ефесскими иудеями уясняет и дальнейшие его намерения. Когда он посетил синагогу и проповедовал там иудеям, то они просили его остаться у них на более продолжительное время; но он не согласился исполнить их просьбы: *мне нужно*, отвечал он, *непременно провести прибли-*

–25–

жающийся праздник в Иерусалим; к вам же возвращусь опять (πάλιν ἀνακάμψω), *если будет угодно Богу*⁴⁸⁵. Тот радушный прием, какой оказали Апостолу на этот раз ефесские иудеи, был для него внешним подтверждением того, так или иначе полученного, божественного разрешения начать проповедь в Азии, которое, несомненно, предшествовало его

решимости направиться в Ефес и оставить там после помянутого воспрещения Св. Духа двух своих спутников. Поэтому-то он теперь довольно решительно и высказывается пред ефесскими иудеями о своем возвращении к ним. Обещание Апостола: *πάλιν ἀνακάμψω πρὸς ὑμᾶς τοῦ Θεοῦ θέλοντος* употребленным в нем глаголом *ἀνακάμψω*⁴⁸⁶ говорит о том, что св. Павел намерен был, отправившись из Ефеса в Иерусалим, оттуда непосредственно, никуда не заходя в другое место, как бы тем же следом возвратиться снова в Ефес. Замечание Апостола: *мне нужно непременно провести приближающийся праздник в Иерусалиме* сделано, очевидно, им с целью не только указать на ту причину, по которой он не может остаться теперь в Ефесе, но и обозначить то время, на которое он оставляет Ефес. Для первой цели достаточно было сказать Апостолу только о том, что ему *непременно* (*πάντως*) нужно побывать в Иерусалиме. Он же, вероятно, в утешение иудеев, так радушно принявших его проповедь и так сожалевших о скорой разлуке с ним, как бы так говорит им: «впрочем я с вами расстанусь ненадолго; в Иерусалиме я проведу только праздник и оттуда, никуда более не заезжая на долгое время, снова возвращусь к вам, если, конечно, это будет угодно Богу». Последние слова Апостола естественнее всего должны относиться к возможности непосредственного его возвращения из Иерусалима: «если же не возвращусь из Иерусалима, как бы так говорил св. Апостол, то лишь только в том случае, если сам Бог отзовет меня оттуда для де-

–26–

ятельности в какое-либо другое место». Таким образом, Апостол, отправляясь из Ефеса, намерен был после иерусалимского праздника непосредственно снова прибыть обратно. А то путешествие по Галатии и Фригии, какое он предпринял в действительности после посещения им Иерусалима и до возвращения в Ефес⁴⁸⁷, в рассматриваемое время совершенно не предполагалось им; иначе он, обозначая ефесским иудеям время своего возвращения, должен был бы сказать, что ему до возвращения к ним нужно непременно не только провести приближающийся праздник в Иерусалиме, но и

посетить ранее основанные им церкви в Галатии и Фригии, и это добавление было бы тем необходимее, что оно значительно увеличивало бы самый срок, которым отдалялось возвращение Апостола в Ефес: на возвращение из Иерусалима непосредственно – нужны были недели, а – чрез Галатию и Фригию – требовались месяцы. – Итак, первоначальный план св. Павла для новой его миссионерской деятельности, которая составляла начало его третьего путешествия, был такой: провести приближающийся праздник в Иерусалиме и затем оттуда непосредственно возвратиться в Ефес. Но в Иерусалиме, как сказано выше, значительно изменился этот план св. Апостола: здесь он увидел неотложную необходимость посетить основанные им церкви в Галатии и Фригии прежде, чем отправиться в Ефес. Поэтому то пребывание Апостола получает особенную важность.

Помимо всех других целей, вызвавших св. Павла на посещение Иерусалима и после его второго путешествия, как и после других двух его путешествий, тогда была одна еще особенная. Эта причина явилась в то время, когда он, отправившись из Коринфа, прибыл в Кенхреи, чтобы отсюда уже прямо отплыть в Сирию и затем в Иерусалим. Здесь именно Апостол *остриг голову по обету* (*κειράμενος ἐν Κευχρεαῖς, τὴν κεφαλὴν· εἶχεν γὰρ εὐχήν*)⁴⁸⁸. Эти слова более всех других мест 18-й главы книги Деяний останавливают на себе внимание и древних толкователей и

–27–

новейших комментаторов священной книги: уяснению их смысла обыкновенно отводится самое большое место, причина этого – в особенной, свойственной св. Деяниям, краткости речи, которая в данном месте достигает наибольшей степени⁴⁸⁹.

Прежде всего возбуждается недоумение относительно самого лица, к которому нужно относить это замечание об обете. По-гречески весь 18-й стих читается так: *ὁ δὲ Παῦλος ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς, τοῖς ἀδελφοῖς ἀποταξάμενος ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν, καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλᾳ, κειράμενος ἐν Κευχρεαῖς τὴν κεφαλὴν· εἶχεν γὰρ εὐχήν*. Мысль об обете примыкает к предыдущей речи посредством причастия

κεῖράμενος. Но к какому из трех лиц, упомянутых ранее этого причастия, должно относиться последнее? Обыкновенно причастие в таких случаях относится к существительному ближайшему. Поэтому грамматически естественнее всего причастие *κεῖράμενος* относить к предшествующему ему Ἀκύλας. На такую именно, а не иную грамматическую связь этих двух понятий, по-видимому, хотел указать в данном случае и сам обычно-краткий св. Деяписатель; он, будто намеренно, удаляет всякую возможность относить мысль об обете к св. Апостолу Павлу, поставляя его имя в самом наивозможно дальнем расстоянии от *κεῖράμενος* (σὺν αὐτῷ (т. е. Παύλῳ) Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, *κεῖράμενος*). А пренебрегая и обычным в древности предпочтением мужского имени женскому, в силу чего обыкновенно при совместном употреблении их мужское ставилось ранее женского, Апостол как бы намеренно поставляет в данном месте имя женщины Прискиллы ранее имени ее мужа, Акилы, так, что бы это последнее имя пришлось непосредственно пред самым причастием *κεῖράμενος*, и, таким образом, сама собой определилась бы грамматическая связь этих обоих понятий⁴⁹⁰. Такая будто бы

–28–

преднамеренность в расположении имен св. Деяписателем становится еще более заметной в виду того, что в двух других местах этой же главы, в стихах 2 и 26, он оба эти имени ставит рядом в обычном порядке: сначала мужское, а потом женское: Акила и Прискилла. На основании таких именно соображений некоторые толкователи и полагают, что в Кенхреях остриг голову по обету Акила, а не Апостол Павел⁴⁹¹. – Но вникая в дело ближе, нельзя не заметить всей натянутости такого толкования этого места. Конечно, для понимания смысла того или другого места имеет важное значение грамматическое отношение слов и понятий. Но кто станет спорить, что логическая связь гораздо важнее грамматической? Пусть *κεῖράμενος* стоит непосредственно после Ἀκύλας; но стоит только прочитать весь стих сразу, – и станет очевидным, что это прилагательное по внутреннему смыслу, по логи-

–29–

ческой зависимости, относится к *Παύλος*, хотя последнее и стоит в самом начале стиха. Павел, пробыв еще довольно дней, простился с братьями и отплыл в Сирию и с ним Акила и Прискилла, остригши голову в Кенхреях – читая даже только один этот стих, не говоря уже о всей XVIII-й главе, невольно сознается, что главное лицо этого рассказа – св. Павел, средоточие всех этих событий и фактов, что все это – рассказ о нем; и если здесь упоминается об Акиле и Прискилле, то как бы мимоходом, как о лицах второстепенных, имеющих значение единственно только постольку, поскольку они находятся возле Ап. Павла. Поэтому совершенно уместно и вполне согласно с действительным смыслом этого места славянский и русский переводы выделяют замечание св. Луки об Акиле и Прискилле (*и с ним Прискилла и Акила*) из этого отдела посредством скобок, как вставочное предложение. – Что же касается мнимой преднамеренности св. Деяписателя чрез особенный порядок имен Акилы и Прискиллы указать на внутреннюю связь *κεῖράμενος* с *Ἀκύλας*, то приводимое в пользу этого соображение могло бы иметь силу только в том случае, если бы подобный распорядок встречался только однажды или – если бы повторялся, то в аналогичных же случаях. На самом же деле такие древнейшие кодексы, как N. A. B. E. 13. vulg. copt. aeth⁴⁹² не далее, как в 26 стихе той же главы Деяний, читают имена Акилы и Прискиллы в том же порядке, как они поставлены в 18 стихе: *ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ* (Аполлоса) *Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας, προσελαύοντο αὐτόν*. Не соглашаться с таким чтением этого стиха нет никаких оснований уже в силу одной авторитетности разделяющих его кодексов и переводов; напротив, такое именно чтение должно быть принято за несомненное ввиду других параллелей. В Рим. 16 также на первом месте стоит Прискилла, а на втором Акила (*ἀσπάσασθαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλας*); точно такой же по-

–30–

рядок этих имен удержан и в 2Тим. 4:19: *Ἀσπασαί Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν*. И во всех этих трех местах совершенно нет никаких грамматических нужд к такому именно порядку расположения имен. Таким образом, если исключить Деян.18и 1Кор.16:1, где

имя Акилы стоит ранее Прискиллы решительно во всех кодексах, переводах и изданиях, то окажется, что во всех остальных четырех случаях, где встречаются в Новом Завете эти два имени вместе⁴⁹³, обыкновенно Прискилла стоит ранее Акилы. Следовательно, такая расстановка этих имен в Деян.18 является не намеренно исключительной, а обычной по отношению к этим именам со стороны и св. Дееписателя и самого Апостола Павла. Причину такого предпочтения жены пред мужем вопреки литературным обычаям древности нужно полагать скорее всего в личных качествах этой христианки, которая, возможно, превосходила своего мужа и христианской образованностью, и степенью благовестнической ревности по распространению св. веры⁴⁹⁴. – Таким образом самый текст ясно свидетельствует, что сообщение об остри-

–31–

жении волос относится к Апостолу Павлу. – Но и, кроме этого, есть еще основания, по которым нельзя относить этого сообщения к Акиле. Если бы Акила принял на себя обет назорейства⁴⁹⁵, то в силу вполне определенного и строгого постановления Моисеева законодательства он непременно должен был бы отправиться в Иерусалим и там, в храме, принести положенные жертвы, остричь свои назорейские волосы и сжечь их на огне под мирной жертвой⁴⁹⁶. Между тем Акила (с Прискиллой), как известно, из Кенхрей отправился вместе с св. Павлом в Ефес, где и оставался в течение всего времени пребывания Апостола в Иерусалиме. – Наконец, допустив, что обет действительно был принят Акилой, а не Апостолом Павлом, приходится недоумевать: почему св. Дееписатель, обычно краткий в своем рассказе, считает нужным особо остановиться на обете Акилы, каковой факт совершенно не может иметь никакого значения по отношению к главной цели рассказа св. Дееписателя: говорить о распространении церкви Божией? Между тем сообщение об обете Апостола Павла имеет большую важность для уяснения ближайшего будущего в жизни этого Апостола⁴⁹⁷.

Если не более, то во всяком случае и не менее, чем о лице, давшем обет, существует разногласий и относительно самого

обета, какой должно разуместь в данном месте. Действительно, какой здесь разумеется обет? Для

–32–

решения этого вопроса представляет вполне достаточные данные самый текст книги Деяний. Во-первых, этот обет св. Лука называет одним только греческим существительным без всяких других определений: *εἶχεν γὰρ εὐχήν, Εὐχή* как по употреблению и у классиков, так и у новозаветных священных писателей обычно означает религиозный обет, который, конечно, всегда соединяется с молитвой⁴⁹⁸. Но так как у евреев было несколько различных обетов, между тем как св. Дееписатель употребляет одно *εὐχή* без всякого определения, то само собой понятно, что он этим словом хотел обозначить такой обет, содержание и форма которого не подлежали личному усмотрению обещающихся, но были строго определены законом. *Εὐχή* Дееписателя – это *εὐχή κατ' ἐξοχήν*, а таким обетом по преимуществу был общеизвестный и распространенный у евреев обет назорейства. Во-вторых, Дееписатель указывает и одну черту этого обета: *κεῖράμενος τὴν κεφαλὴν*. Острижение волос – это, конечно, внешняя принадлежность обета; о ней, как подлежащей внешнему наблюдению, и говорит св. Лука, не касаясь внутреннего содержания обета; но стрижение волос – было существенной внешней стороной именно обета назорейства. Наконец, в-третьих, сохраненные Дееписателем слова в ответе Ап. Павла ефесским иудеям: *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα*⁴⁹⁹ всего вероятнее

–33–

должны иметь непосредственную связь с замечанием о данном Апостолом обете. Ни из предыдущего, ни из последующего в книге Деяний, а равно и ни из Посланий самого Апостола Павла ничего не известно о той неотложной надобности, которая так настойчиво (*πάντως*) и так поспешно отзывала его тогда в Иерусалим. А если поставить в связь эту поспешность Апостола непременно к назначенному и при том очень близкому (*τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην*) сроку быть в Иерусалиме с известием о недавно данном им обете, то тогда эта поспешность получает себе надлежащее уяснение. Кажется,

что св. Лука потому и не говорит о причинах этой поспешности, что они понятны сами собой из известия об обете св. Апостола: данный им обет неотложно⁵⁰⁰ требовал прибытия его в Иерусалим к назначенному сроку⁵⁰¹. Таким же обетом мог быть только обет назорейства, ко-

—34—

торый требовал при своем окончании принесения жертв и снятия волос непременно в Иерусалиме.

Обет назорейства – самый важнейший из всех иудейских обетов, почему Моисеево законодательство весьма подробно определяет его сущность и исполнение. Давший обет назорейства обязан был: а) во все время его продолжения не пить никаких опьяняющих напитков, не есть ничего, что готовится из винограда, словом – как сильно выражается Законодатель – ничего от винограда, от зерен до кожи, – б) во все дни своего назорейства растить свои волосы, так чтобы бритва не касалась его головы; – в) наконец, назорею воспрещалось всякое, даже и нечаянное, прикосновение к мертвому телу, хотя бы это был труп его отца или матери⁵⁰².

Распространенность этого обета у евреев была довольно обширная; особенно много было назореев в смутную эпоху судей. В дальнейший период истории народа Божия следует умолчание свв. книг о назореях, но с 1Мак.3 снова встречаются сведения о них. Вовремя Ап. Павла назорейские обеты были также не редки. Иоанн Креститель был назореем от чрева матери своей⁵⁰³. По преданию, идущему от Гегезаппа, которое записано Евсевием, Иаков Праведный, брат Господень, также был назореем от материнского чрева⁵⁰⁴. Иосиф Флавий почти о времени Ап. Павла свидетельствует, что тогда назорейские обеты были в большом распространении; правда, он не называет их своим именем, но указанные им характеристичные черты этих обетов решительно не оставляют никакого сомнения в том, что это были именно назорейские обеты. Вот его слова: *ἐπεδήμει* (Вереника,

—35—

сестра царя Агриппы) *ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, εὐχὴν ἔτελοῦσα τῷ Θεῷ· τοὺς γὰρ ἢ νόσω καταπονομένους ἢ πινὺν ἄλλαις ἀνάγκαις*

ἔθος εὐχέσθαι πρὸς τριάκοντα ἡμερῶν, ἧς ἀποδώσειν μέλλοιεν θυσίας, οἴνου τε ἀφέζεσθαι καὶ ξυρῆσασθαι τὰς κόμας⁵⁰⁵. В этих жертвах и стрижении волос по окончании обета в Иерусалиме и в этом воздержании от вина нельзя не узнать назорейства. – Что же касается причин, которыми обычно предварялись назорейские обеты, то ими естественнее всего бывали чувства благодарности к Богу или за благополучный исход какого-либо предприятия, или за избавление от какой-либо угрожавшей опасности, напр., от бури на море, от болезни и т. п.⁵⁰⁶. Конечно, подобных поводов к назорейскому обету в жизни св. Ап. Павла, который много *был в трудах и безмерно в ранах, более в темницах и многократно при смерти*, который пять раз подвергался сорока без одного ударам от иудеев, три раза был побиваем камнями, три раза терпел кораблекрушение, раз целые сутки пробыл в морской глубине, подвергался многочисленным опасностям на реках, от разбойников, от единоплеменников, от язычников, в городе, в пустыне, на море, между лжебратиями, в труде и изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте, на стуже и в наготе⁵⁰⁷, – поводов к назорейству не могло не доставать в этой многотрудной жизни. Возможно, что и в последнее время его пребывания в Коринфе с ним случилось какое-либо особенно сильное несчастье, благополучно освободившись от которого, он в чувстве горячей благодарности к Богу и воспользовался иудейским обетом назорейства, чтобы в нем принести Господу дань своего благодарного сердца. Начало такого обета он и совершил в кенхрейской гавани, остригши голову, и этим внешним актом начавши исполнение обета. Потому-то Деяния, сказав об острижении Павлом волос, далее о причине этого поступка говорит уже в imperfectum'e: εἶχε γὰρ εὐχήν, т. е., желая этим сказать,

–36–

что чрез этот именно акт и началось (но еще не окончилось) исполнение им обета⁵⁰⁸.

Но как возможно согласить этот поступок Ап. Павла, в котором проявилась его самопроизвольная, чуждая всяких внешних принуждений и побуждений, расположен-

–37–

ность к исполнению чисто внешних предписаний Моисеева законодательства, с отличительной и характеристичной чертой его, как Апостола язычников, состоявшей в его учении о свободе христианства от мертвого уже ветхозаветного закона? «Если бы Павел на самом деле предпринял исполнение обета, то он стал бы в противоречие со своими основными положениями касательно сво-

–38–

боды от обрядового Моисеева закона»⁵⁰⁹. – Ответ на этот вопрос есть собственно решение вопросов о тех причинах, которые побуждали св. Апостола принять обет назорейства, и о тех целях, которые он имел в виду достигнуть посредством его. А эти вопросы в свою очередь могут быть разрешены только на почве выяснения одного из самых крупнейших явлений апостольской эпохи – взаимоотношения и в теории и на практике между Моисеевым законом и христианством – и того положения, которое занимал по отношению к этому явлению сам св. Павел до рассматриваемого времени⁵¹⁰.

–39–

Господь Иисус Христос во время своей земной жизни обитал и действовал среди родного ему по плоти, богоизбранного еврейского народа. Отличительной чертой тогдашних, особенно палестинских, евреев было – привязанность к Моисееву закону. В нем они видели свое единственное и исключительное преимущество, равного или подобного которому не имел никакой другой народ. Фарисейская набожность еврейских раввинов и законников, не умевшая прозревать во внутрь закона, в его дух и идею, поняла его прежде всего и главнее всего, как форму. Она измыслила и продолжала измышлять одно за другим – целую массу мелочных предписаний, все тяжелое бремя которых возлагала на иудеев, и иудеи несли это иго, полагая в нем свою отличительную черту, как богоизбранного народа. Спаситель, Которого пришествие и совершенное Им искупление были действительным исполнением сеновного закона и eo ipso – уничтожением его⁵¹¹, по богочеловеческой своей мудрости не

возвестил сразу же иудеям уничтожения и отменения закона. Он, правда, показывал иудеям, что их фарисейские учителя извратили закон; но, исправляя эти извращения, Он сам был исполнителем этого закона; обрезанный по Моисееву закону, Он блюл иудейские праздники, участвовал при иудейском богослужении и т. п.; словом, Он исполнял закон и водворял христианство на почве иудейства. – После смерти Господа свв. Апостолы, облагодатствованные дарами сошедшего Духа Святого, начали, во исполнение заповеди Господней, проповедовать христианство. На первых порах эта проповедь раздавалась исключительно только в пределах иудейства. Сами евреи по происхождению и строгие блюстители закона по воспитанию, Апостолы продолжали нести иго закона на себе и тогда, когда сделались проповедниками Христовой веры. Равным образом не снимали они этого бремени и с уверовавших иудеев: христиане из иудеев, принимая веру Христову, не оставляли Моисеева закона, но продолжали держаться его обрядовой стороны, приобщивши к нему, конечно, стяжания христианства. Свв. Апостолы сами исполняли за-

–40–

кон, во всяком случае, не потому, что считали это безусловно необходимым в христианстве, без чего нельзя спастись. Речи свв. Петра и Иакова на апостольском иерусалимском соборе и составленное там соборное определение, напротив, ясно говорят за то, что Апостолы считали закон не нужным в христианстве. Цель же исполнения ими закона заключалась в том, чтобы неисполнением закона не произвести соблазна в иудеях, принимающих христианство. Последние были так твердо и так слепо преданы закону, что никак не могли представить себе возможности быть истинными христианами без закона. Закон Моисеев и христианство, по их мнению, так родственны между собой исторически, что христианство может быть только там, где закон. – и вот с самых первых пор возникновения апостольской проповеди, иудеи-христиане во главе с Апостолами, веруя во Христа и живя по-христиански, однако продолжали исполнять Моисеев закон, и был мир в церкви.

Но вот вскоре совершился факт, который поставил на очередь вопрос о взаимоотношении закона и христианства хотя и не во всей широте, но во всяком случае решительно. Ранее распространение христианства ограничивалось только одними обрезанными – или природными иудеями, или прозелитами из язычников. Так как Искупитель-Мессия и был обещан обрезанным и среди них действительно и явился, и так как все принимавшие христианство были из обрезанных, то у тогдашних иудео-христиан сложилось убеждение, как вывод из двух предыдущих положений, что христианство – для обрезанных, что к нему возможно прийти только чрез обрезание. Поэтому, – заключали они – если необрезанный язычник пожелает принять христианство, то он может это сделать не прежде, чем примет обрезание и подчинится Моисееву закону. Что такое именно убеждение существовало у тогдашних христиан и разделялось даже теми из них, которые особенно близко стояли к самим свв. Апостолам и даже бывали их спутниками в недалеких миссионерских путешествиях, это легко можно видеть из первого, подробно рассказанного в кн. Деяний, факта принятия христианства язычниками непосредственно, помимо

–41–

обрезания и вообще Моисеева закона⁵¹². Почему Господь устраивает это принятие язычников в лоно христианской церкви чудесным образом? Зачем нужно было послание Ангела Корнилию? Зачем – троекратное чудесное видение Апостолу Петру и Господне истолкование сего видения? Все это потому и с той целью, чтобы сильнее подействовать на окрепшее среди иудео-христиан убеждение о невозможности язычникам принимать христианство без посредства Моисеева закона. Особое божественное повеление касательно принятия в церковь Корнилиева дома, обставленное чудесными явлениями, должно было говорить за истинность и, так сказать, согласие с волей Божьей этого события. Однако спутники Ап. Петра, хотя они, конечно, и были осведомлены об особом божественном велении о сем, однако, когда увидели, что в конце проповеди Апостола дары Духа Святого излились на язычников необрезанных, т. е. – иначе, что они видимо стали истинными христианами без

посредства Моисеева закона, то – изумились (*ἐξέστησαν*). Они изумились необычности и неожиданности подобного явления. Оно никак не мирилось с их убеждениями. Изумление их было так сильно, что они даже хотели своими советами воспрепятствовать св. Петру совершить над уверовавшими таинство крещения; в ответ на это именно сопротивление св. Петр и говорил: *кто может запретить крестится водой тем, которые, как и мы, получили Св. Духа?*⁵¹³ и замечательно: Ап. Петр в этом своем ответе ссылается единственно только на божественное веление, по которому совершилось это событие. Во всяком случае, если не сам он, то его спутники, могли помириться с совершившимся фактом, но только никак не на почве человеческих убеждений. – Но вот весть об обращении в христианство Корнилиева дома без посредства Моисеева закона дошла до других Апостолов и христиан; *услышали Апостолы и братья бывшие в Иудеи, что и язычники приняли слово Божие*⁵¹⁴. И что же? Обрезанные христиане так были смущены этим

–42–

фактом, что, когда Петр пришел в Иерусалим, они упрекали его (*διερίνοντο πρὸς αὐτόν*)⁵¹⁵. Их совесть не мирилась далее с самой возможностью обратиться Ап. Петру с проповедью к необрезанным язычникам. Как же это могло произойти, спросили они Петра, *что ты ходил к людям необрезанным и ел с ними?*⁵¹⁶ Св. Петр подробно передал им, как сам Бог повелел ему обратиться с проповедью к Корнилию, и как дары Святого Духа излились на уверовавших еще до окончания проповеди; итак, заключил он, если Бог дал им такой же дар, как и нам (т. е. обрезанным), уверовавшим в Господа Иисуса Христа, то кто же я, что бы мог воспрепятствовать Богу?⁵¹⁷ Последние слова Апостола предполагают, что если бы не было особого божественного указания, то он, быть может, и воспрепятствовал бы креститься необрезанным. И немощная совесть обрезанных христиан помирилась с этим событием, видя в нем участие самого Господа: *видно и язычникам дал Бог покаяние в жизнь*⁵¹⁸ – говорили они.

Но это успокоение иудео-христиан или не было всеобщим, так что уже в то время было несколько таких иудео-христиан, которые считали этот факт только за исключение, а свои раннейшие убеждения на этот счет за правило, или же оно, если и было всеобщим, то у некоторых скоро прошло, и они остались при своих прежних убеждениях. По крайней мере, с этого времени и впредь на всем почти протяжении апостольской⁵¹⁹ и даже начала после-апостольской⁵²⁰ эпохи существует вышедшая из Иерусалима и там преимущественно централизовавшаяся, обособившаяся от других, группа таких иудео-христиан, которые несмотря ни на обличения и увещания св. Павла⁵²¹, ни на соборное определение свв. Апостолов

—43—

в Иерусалиме⁵²², упорно держались того убеждения, что *должно обрезать язычников и заповедовать соблюдать закон Моисеев*⁵²³, иначе же – нельзя спастись в христианстве язычникам. Свое ложное убеждение, которое, очевидно, извращало смысл и значение христианства, эти иудео-христиане не отказывались защищать пред Апостолами⁵²⁴, а св. Павла они впоследствии даже и не считали за Апостола Христова⁵²⁵. Не подлежит сомнению, что эти лжеучители отделились от истинно-христианского общества в Иерусалиме, так что св. Павел имел полное основание называть их *лжебратиями* (*ψευδαδελφοί*)⁵²⁶, а составители послания апостольского собора – сказать про них, что проповедовать необходимость для язычников обрезания и соблюдения Моисеева закона они *им не поручали* (*οἷς οὐ διεσταλάμεθα*)⁵²⁷. Несмотря на это, они, однако, обычно прикрывались именем единомышленников истинных Апостолов⁵²⁸. Эти лжеучители не только сами держались и отстаивали свое заблуждение, но и ревностно старались распространить его между новообращавшимися в христианство язычниками.

До времени апостольского собора в Иерусалиме иудействующие лжеучители, как отдельная группа, не особенно были заметны. Но что они существовали и тогда, об этом можно догадываться на основании следующего места книги Деяний: когда рассеявшиеся от гонения, последовавшего на христиан за

казнью св. Стефана, отправились с проповедью по соседним странам, то, *некоторые из*

—44—

*них Кипряне и Киринейцы..., пришедши в Антиохию (Сирийскую) говорили Еллинам, благовествуй Господа Иисуса, и была рука Господня с ними, и великое число, уверовав, обратились к Господу*⁵²⁹. Здесь, очевидно, идет речь о том, как рассеявшиеся иерусалимские христиане из Кипрян и Киринейцев начали проповедовать христианство антиохийским язычникам⁵³⁰ и, по примеру св. Петра, принявшего по особенному божественному указанию Корнилия и бывших с ним в церковь без посредства Моисеева закона⁵³¹, не налагали на обращающихся тяжелого для них бремени ветхозаветного закона. Эта, совершенно новая деятельность пропо-

—45—

ведников имела громадный успех; при помощи Божией, в непродолжительное время в Антиохии обратилось в христианство весьма большое количество язычников (*πολὺς*

—46—

ἀριθμός)⁵³². Но вот слухи об этой успешной деятельности в совершенно новом, доселе еще не практиковавшемся, направлении доходят до Иерусалима. А Иерусалим, вся тамошняя христианская община, твердо держится закона Моисеева. Одни только считают его делом безразлич-

—47—

ным самим в себе, другие же, люди немощные, видят в этом вековом наследии иудеев нечто необходимое и в христианстве. Если здесь известие об обращении Корнилия встретили упреками Ап. Петру и примирились с этим фактом лишь только, как с совершившимся по особому указанию Божию, то, понятно, известие об обращении антиохийских язычников без посредства Моисеева закона в людях, особенно преданных этому закону, вызвало сильные недоумения и, может быть, возражения. По крайней мере, передовая часть иерусалимской общины, Апостолы, пресвитеры и вообще люди, смотревшие на закон, как на дело само в себе безразличное, и, потому, видевшие в антиохийском событии дело правое,

запечатленное истинным благословением Господним⁵³³, решились выбрать наиболее облагодатствованного и естественными и сверхъестественными дарами мужа и послать его в Антиохию с целью защищения и наиболее прочного утверждения положенных оснований для образования антиохийской церкви из язычников, не связанных исполнением Моисеева закона. Таким человеком оказался св. Ап. Варнава, муж добрый (ἀγαθός) и исполненный Духа Святого и веры (πίστεως)⁵³⁴. – Но особенную силу приобретают иудаисты ко времени окончания св. Ап. Павлом своего первого благовестнического путешествия, причем вся злоба их ожесточения направляется преимущественно, если не исключительно, против личности великого Апостола языков и – основанных им церквей.

–48–

Св. Апостол Павел при самом своем божественном избрании на апостольское служение получил предуказанное Господом особое назначение проповедовать Евангелие преимущественно язычникам⁵³⁵. *Бог, содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных, содействовал Павлу в апостольстве у язычников*⁵³⁶. Если другие Апостолы, напр., Иаков, Кифа и Иоанн, преимущественно благовествовали среди иудеев, то они в св. Павле видели преимущественно благовестника язычникам⁵³⁷. И вот богоизбранный Апостол языков, после годичного проповедования слова Божия в новоустроившейся антиохийской церкви из язычников вместе с св. Варнавой, побывав вторично в Иерусалиме⁵³⁸, был призван Духом Святым на благовестническое путешествие по некоторым, на первый раз – ближайшим, языческим странам. Вместе со своими спутниками он проходил остров Кипр (Саламин-Паф), Памфилию (Пергия и Атталия), Писидию (Антиохия), и Ликаонию (Икония, Листра и Дервия). Хотя в этих странах среди язычников жили иудеи, и к последним св. Павел обычно обращался с проповедью прежде первых, однако в виду того, что иудеи оказывали упорное сопротивление его благовествованию, он благовествовал на сей раз преимущественно среди язычников. И эта проповедь имела

весьма большой успех⁵³⁹: христианские церкви из язычников появились во многих местах. Св. основатель этих церквей, несомненно, непосредственно наставленный Духом Святым касательно того, в какое отношение поставлять христиан из язычников к Моисееву закону, укрепленный в этом наставлении примером обращения Корнилия и основания антиохийской церкви из язычников, каковые события были запечатлены особым благословением Божиим, теперь вполне

—49—

уверенно освобождал новообращавшихся язычников от Моисеева закона. Этот, полагавшийся в основу церквей из язычников, принцип христианской свободы требовал и от самого проповедника верности этой свободе не на слове только, но и на деле; и св. Павел сам свидетельствует о себе, что он *для чуждых закона был, как чуждый закона, чтобы приобрести чуждых закона*⁵⁴⁰; для иудеев — иудей и для подзаконных — подзаконный, он, живя и проповедуя среди язычников, сам оставлял обрядовый закон Моисеев и жил так, как бы был христианином из язычников. — Конечно, на стороне богоизбранного Апостола Павла была истина: закон терял свою силу после открытия новозаветного царства благодати Христовой. Если другие Апостолы из снисхождения к иудеям, которые, с младенчества возросшие в законе и связанные им во всех сферах частной, семейной и общественной жизни, не имели силы сразу расстаться с ним, — щадили их приверженность к нему и в христианстве, чем значительно облегчались успехи проповеди, то, само собой разумеется, для св. Павла, проповедовавшего в странах языческих и язычникам, для которых Моисеев закон не имел обязательной силы и значения ни в жизни религиозной, ни в общественной и ни в гражданской, не было никакой особенной нужды налагать иго законное на христиан из язычников.

Но слепотствующие иудео-христиане, особенно те из них, которые считали Моисеев закон обязательным непременно для всех христиан, — те, которые мирились с обращением Корнилия, как с исключением, совершившемся по особому чрезвычайному указанию Божию, — те, сопротивления которых опасалась

церковь иерусалимская, посылавшая в новоустроившуюся антиохийскую церковь св. Варнаву, когда стали идти слухи об основанных св. Павлом церквях из языческих обращенцев и о проповедуемой им свободе в них, – эти иудео-христиане сильно смутились духом. Их немощная совесть не мирилась с этим незаконным нововведением. Их ложное убеждение о необходимости в христианстве закона достигло такой

–50–

степени что они готовы были уже считать погибшими для Христа всех Павловых обращенцев из язычников. В порыве слепотствующей любви к проповедуемому ими заблуждению они восчувствовали себя нравственно обязанными пойти по следам св. Ап. Павла и вразумить тех, кого он, по их мнению, ввел в заблуждение. На это решались, конечно, наиболее сильные в своем убеждении и ревностные люди. Поддержки своим намерением они, разумеется, не находили в иерусалимских Апостолах⁵⁴¹. Но снисхождение последних к приверженности иудео-христиан к Моисееву закону дало им мысль и смелость прикрыться их именем и отправиться по следам Павловым. И вот, действительно, эти иерусалимские иудаисты⁵⁴², пылая слепой ревностью к распространению своего лжеучения, как истины, отправились в Сирию, побывали в Антиохии, были даже в соседней с ней Киликии и проповедовали здесь всем, что обращаемым Ап. Павлом язычникам непременно *должно обрезываться и соблюдать закон*⁵⁴³. Постановление апостольского иерусалимского собора, где сообщается о сей проповеди иудаистов, умалчивает, конечно, о подробностях их лжеучительства. Но надо полагать, что, если их слушатели, по своей еще не твердой и не широкой наученности в христианстве, не могли теоретически оправдать свою христианскую свободу, то они, несомненно, защищали ее авторитетом св. Павла, который проповедал им ее и сам имел ее. Таким образом, лжеучителям, естественно, приходилось направлять свои обличения на личность св. Ап. Павла. Они, ссылаясь на пример иерусалимских Апостолов, выставляли на вид Павлово противоречие им. Они восхваляли иерусалимских Апостолов, говоря, что они столпы церкви, самовидцы Иисуса

Христа, словом, истинные Апостолы. Павел же – Иисуса Христа не видел, он посему и не Апостол. Тут и в это время, вероятно, были применены к делу те дерзкие об-

–51–

винения и порицания личности св. Павла, которые впоследствии были распространяемы усердно теми же лжеучителями в Галатии⁵⁴⁴. Таким образом, борьба из-за принципа перешла в борьбу, направленную против личности. Св. Павел стал врагом для лжеучителей. Теперь их задачей сделалось – преследовать Ап. Павла и, разрушая труды его благовестничества, созидать на этих развалинах свое новое здание. В данный раз проповедь лжеучителей имела успех; под ее влиянием церкви, недавно только основанные св. Павлом, несколько поколебались в твердости стояния за проповеданную им свободу: лжепроповедники смутили (*ἐτάραξεν*) их своими речами и поколебали их души (*ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχάς*)⁵⁴⁵.

Когда св. Ап. Павел, по окончании своего первого путешествия, явился в Антиохию Сирийскую, то здесь ему пришлось встретиться лицом к лицу с этими лжеучителями. Они здесь проповедовали антиохийским христианам из язычников, наставником в благовестии которых был св. Павел, необходимость обрезания и вообще соблюдение всего Моисеева закона. Ап. Павел, конечно, не мог быть безучастным к этой проповеди, – и вот между ним и Варнавой с одной стороны и – лжеучителями с другой возгорелись распри и споры (*γενόμενης οὖν στάσεως καὶ συζητήσεως οὐκ ὀλίγης*)⁵⁴⁶. Так как эти распри и споры породили смуту и в самой церкви антиохийской, то за окончательным решением недоумений положено было отправить Павла и Варнаву в Иерусалим, к тамошним Апостолам и пресвитерам. Уже один факт признанной в Антиохии необходимости обще-апостольского решения вопроса показывает, что лжеучители были необыкновенно тверды и настойчивы в своих убеждениях и в своей полемике со св. Павлом. В сделанном Апостолом в Послании к Галатам⁵⁴⁷ описании этого, по счету третьего, его путешествия в Иерусалим⁵⁴⁸ есть замечка, что

–52–

лжеучители, по приходе Ап. Павла в Иерусалим, так были уверены в своей правоте, следовательно, и в успехе своей полемики против Ап. Павла, что имели особенный надзор за поведением его и пытались *поработить* его, привлечь на свою сторону. Но *мы*, выразительно говорит Апостол Павел, *ни на час не уступили и не покорились*⁵⁴⁹. Время пред апостольским собором было, вероятно, периодом особенно сильного подъема ревности лжеучителей и их ненависти к св. Павлу. Хотя иерусалимские Апостолы были вполне на стороне св. Павла⁵⁵⁰, однако во время самого собора лжеучители настойчиво высказывали свои заблуждения, и споры с ними длились долгое время⁵⁵¹. Но апостольский собор постановил решение – вопреки лжеучителям: не возлагать на язычников, обращающихся в христианство, бремени закона Моисеева⁵⁵². Такое решение окончательно должно было успокоить и св. Павла с его сподвижниками⁵⁵³ и тех иудео-христиан, которые, если и далеки были от желания налагать законное иго на язычников, то все-таки смущались в своей немощной совести, проповедуемой Ап. Павлом свободой. Но не успокоились от соборного постановления иудаисты. Защищавшие свои ложные принципы до самого конца собора, они, конечно, и остались при своих убеждениях невзирая на постановление собора. По крайней мере, несколько времени спустя снова появляются известия об их лжепроповеднической деятельности, по своей ревности, значительно превосходившей прежнюю, до-соборную⁵⁵⁴. Нужно полагать, что соборное постановление еще более усилило обособленность лжеучителей, как таких. Доселе они надеялись на поддержку своим убеждениям со стороны иерусалимских Апостолов; теперь она потерялась для них навсегда. Почувствовав себя одино-

–53–

кими и самостоятельными, они теперь еще более ожесточились против учения о христианской свободе и против его проповедника – св. Апостола Павла.

Новый круг апостольской деятельности св. Павла после апостольского собора, обнимавший собой даже и европейские страны, и постепенно, таким образом, все более и более

возраставшие церкви из необрезанных – все это должно было сильнее и сильнее ожесточать против св. проповедника его давних врагов. Правда, не видно, чтобы они вскоре после апостольского собора предпринимали свои обычные путешествия по основанным св. Павлом церквам. Этому мешало прежде всего то обстоятельство, что сам их св. основатель, уполномоченный собором сообщить им его решение, проходил чрез них в начале своего второго путешествия: лжеучители не могли надеяться на успех своей проповеди в его присутствии. Кроме того, являться им снова со своим лжеучением вскоре же после объявления в основанных Ап. Павлом церквах соборного постановления – было также делом неразумным: их лжеучительство несомненно не имело бы успеха. Но впоследствии, когда св. Павел уже переправился на европейский материк, и впечатление соборного постановления несколько погасло, лжеучители снова начинают свою ожесточенную борьбу с Ап. Павлом⁵⁵⁵. От их внимания, конечно, не ускользал ни один новый шаг в проповеднической деятельности Ап. Павла, и пропорционально его успехам росла и их злоба к нему. К концу второго путешествия его она, таким образом, достигла одной из самых высших степеней своего развития.

Кроме иудаистов Ап. Павел имел врагов и среди иудеев, как не уверовавших, так и принявших уже христианство. Едва ли кто другой из свв. Апостолов перенес столько иудейской злобы и ненависти, как св. Павел. – Начавши свою апостольскую деятельность в Дамаске, он тогда же подвергся такой ненависти тамош-

–54–

них иудеев, что они составили даже заговор на его убийство, и лишь только предупредительность христиан, спустивших его в корзине за стену, спасла его жизнь от убийц, днем и ночью стерегших его выхода у городских ворот⁵⁵⁶. – Спасшись бегством из Дамаска, св. Павел прибывает в Иерусалим; но здешняя проповедь вовлекла его в споры с эллинистами, и смерть снова грозила ему: ожесточенные иудеи-эллинисты не только угрожали ему убийством, но несколько раз

даже покушались на это (*οἱ δὲ ἐπεχείρουν ἀνελεῖν αὐτόν*), – и Павел уходит из Иерусалима в Тарс⁵⁵⁷ – На острове Саламине во время своего первого путешествия св. Павел встретился между прочим с волхвом, иудеянином Климой; и он, злобствуя на Апостола, старался помешать успехам его проповеди⁵⁵⁸. – Когда, далее, св. Павел благовествовал в Антиохии Писидийской, то в то время, как язычники и прозелиты охотно принимали его слово, иудеи исполнились зависти, и, противореча и злословя, сопротивлялись тому, что говорил он⁵⁵⁹; и этот протест иудеев достиг до того, что они *воздвигли гонение на Павла и Варнаву и изгнали их из своих пределов*⁵⁶⁰. – Когда изгнанные прибыли и проповедовали в Иконии, то и здесь *неверующие иудеи возбудили и раздражили против братьев сердца язычников*⁵⁶¹; на ряду с партией, сочувствующей проповедникам, под влиянием ожесточившихся иудеев образовалась партия гонителей их, которая во главе с начальниками устремилась на них, чтобы посрамить и побить их камнями, и только их поспешное удаление из города в Ликаонию спасло им жизнь⁵⁶². – Но и в Листре, где так язычески-радушно приняли проповедников, враги-иудеи не оставили их в покое они *пришли из Антиохии и Иконии и, когда Апостолы смело проповедовали, убе-*

–55–

*дили народ отстать от них, говоря: они не говорят ничего истинного, а все лгут и, возбудив народ, побили Павла камнями и вытащили за город, почитая его умершим*⁵⁶³. – Когда свв. проповедники, заканчивая свое путешествие, обратно проходили Листру, Иконию и Антиохию, то под влиянием тяжести всех перенесенных ими во время путешествия скорбей от иудеев, а также и ввиду преследования иудеями после Апостолов и самих христиан, не преминули поучать своих обращенцов, *что многими скорбями надлежит войти в царствие Божие*⁵⁶⁴. – Во время второго путешествия св. Павла, когда он прибыл в Филиппы, то, схваченный вместе со своим спутником Силой господами исцеленной им служанки-прорицательницы, был повлечен на площадь к начальникам; обвиненные в том, что они, *будучи иудеями, возмущают город*

и проповедуют обычаи, которых римлянам не следует ни принимать, ни исполнять, они навлекли на себя негодование толпы (*καὶ συνεπέστη ὁ ὄχλος κατ' αὐτῶν*). Св. Дееписатель, правда, не упоминает о том, чтобы в числе восставших были именно иудеи, но в этом едва ли можно сомневаться: такое скорое применение к обвиняемым наказания даже без расследования о законности его применения к ним, показывает, что обвинение было единодушно поддержано всеми, и иудеями⁵⁶⁵; обвиненные претерпели много ударов и темничное заключение⁵⁶⁶. – Пришедши в Фессалонику, св. Павел подвергся ненависти неверовавших иудеев, которые, *взяв с площади некоторых негодных людей, собрались толпой и возмущали город и приступив к дому Иасона (где находились проповедники), домогались вывести их к народу*. От дальнейших бедствий спасла проповедников лишь заботливость христиан, которые ночью отправили Павла и

–56–

*Силу в Верию*⁵⁶⁷ – Мирное и плодотворное проповедование в Вереи скоро нарушилось вторжением сюда фессалоникийских врагов, которые, узнав, что *и в Верии проповедано Павлом слово Божие, пришли и туда, возбуждая и возмущая народ*⁵⁶⁸. – Посетив после этого Афины, Ап. Павел прибыл в Коринф; но когда он и здесь проповедал иудеям, что *Иисус есть Христос, то они противились и злословили*; а затем, в проконсульство Галлиона в Ахаии иудеи единодушно напали на Павла и привели его пред судилище, как обвиняемого. Но благоразумие Галлиона обеспечило безопасность св. Павлу, и он, *пробыв еще довольно дней, простился с братьями*⁵⁶⁹. – Вышеприведенные случаи проявления ненависти иудеев к св. Павлу, конечно, не исчерпывают собой всех, какие только приходилось ему испытывать. Св. Дееписатель, обычно краткий в своем повествовании, не имел возможности и нужды заносить в свою священную книгу непременно всех без исключений фактов из жизни св. Апостола. С другой стороны, краткое сообщение и о записанных фактах естественно умалчивает о силе и степени ненависти враждовавших против Апостола иудеев и скорбей, причинявшихся ими многострадальной душе его. Но кажется, –

не будет преувеличением, если и на основании только записанных у св. Луки и приведенных случаев сказать, что в иудейском обществе почти всех, посещенных св. Павлом, городов и местечек он имел непримиримых врагов, которые противились ему, как проповеднику новой христианской религии. Эти враги были исключительно неверующие иудеи.

Но были ненавистники св. Апостола и среди тех иудеев, которые, хотя и склонны были внимать его проповеди и были готовы даже принять ее, но, смущаемые проповедуемой им христианской свободой от Моисеева закона не только для язычников, но и для иудеев, не могли мириться с этой будто бы изменой его святым заветам иудейского народа и восставали против него,

—57—

как врага своей родной религии и родного народа. Св. Деяписатель не оттеняет более или менее заметно таких именно врагов св. Ап. Павла; но факт их существования подтверждается некоторыми косвенными его указаниями. Так, для чего св. Павел обрезывает Тимофея, которого он сделал своим спутником? Он это совершил *ради иудеев, находившихся в тех местах, ибо все знали об отце его, что он был эллин*⁵⁷⁰. Очевидно, христианская свобода могла служить и служила соблазном для иудеев; она могла вместо того, чтобы располагать их к христианству, — отталкивать от него и даже ожесточать их против самого проповедника. И вот богомудрый Апостол, наученный раннейшими опытами, и обрезывает Тимофея *ради иудеев*. А что действительно св. Апостол, проповедовал и допускал свободу не в отношении одних только язычников, но и иудеев, и что такой образ действий его возбуждал недовольство и ненависть иудеев, которые в противном случае, может быть, сделались бы и христианами, в этом можно удостовериться из следующих двух известий св. Деяписателя. Когда взбунтовавшиеся против Апостола коринфские иудеи привели его пред судилище, то обвиняли его вот в чем; *он учил людей чтить Бога не по закону (παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν Θεόν)*⁵⁷¹. Под *τοὺς ἀνθρώπους* разумеются все слушатели св. Апостола без

различия национальностей: эллины и иудеи. Но обвинители, конечно, должны были особенно разуместь под ними иудеев, потому что самый смысл их обвинения такой; «наша религия, состоящая в исполнении закона Моисеева, как такая – есть religio licita, она дозволена для нас высшим римским правительством⁵⁷²; но этот Павел проповедует нам и даже эллинам другую религию, не покаяющуюся на Моисеевом законе⁵⁷³, religionem illicitam, и, таким

–58–

образом, идет против римского правительства; он – государственный преступник, потому мы и обращаемся к тебе за разбирательством его вины»⁵⁷⁴. Следовательно, св. Апостол проповедовал христианскую свободу от Моисеева закона не только язычникам, но и иудеям; он учил их христианству *παρὰ τὸν νόμον*. Если бы он проповедовал им христианство так же, как иерусалимские Апостолы – тамошним иудеям, т. е. с сохранением в христианстве Моисеева закона, то во всяком случае это было бы проповедью *παρὰ τὸν νόμον σέβεσθαι τὸν Θεόν*, – Другой пример можно находить в XXI-й главе книги Деяний. Когда св. Ап. Павел, при окончании своего третьего путешествия, прибыл в Иерусалим, то св. Иаков вместе с тамошними пресвитерами, выслушав его подробный рассказ о том, что при помощи Божией совершено им в посещенных языческих странах, сказал ему: *видишь, брат, сколько тысяч уверовавших иудеев, и все они – ревнители закона. А о тебе слышались они, что ты всех иудеев, живущих между язычниками, учишь отступлению от Моисея, говоря, чтобы они не обрезывали детей Своих и не поступали по обычаям. Итак, что же? Верно, соберется народ, ибо услышат, что ты пришел*⁵⁷⁵. Здесь уже прямо утверждается, что Ап. Павел проповедовал свободу от Моисеева закона и иудеям, и что к этому крайне враждебно относились иудео-христиане. Св. Павел не отрицал достоверности распространявшихся о нем слухов и согласился на предложенный Ап. Иаковом способ усмирить ярость иудеев. Но их вражда была сильна настолько, что схваченный в храме, Апостол едва не был лишен жизни и

должен был претерпеть узы⁵⁷⁶. – Правда, описанный факт совершился после

–59–

третьего путешествия; но тут дороги не столько поступки Св. Павла, сколько те принципы, которыми он руководился при их совершении. Если он проповедовал иудеям свободу от закона во время своего третьего путешествия, то, несомненно, тех же воззрений и той же практики он мог держаться и до третьего путешествия; кроме того, известно, что во время третьего своего путешествия он не столько основывал новые христианские церкви, сколько утверждал уже ранее, преимущественно – во второе путешествие основанные, следовательно, для него учить во время третьего путешествия иудеев рассеяния отступлению от Моисея значит – повторять свои наставления, преподанные им еще во второе путешествие. Всего вероятнее, таким образом, эти слухи о проповедании Ап. Павла иудеям об отступлении от Моисеева закона, о том, что он враг своего народа и Моисея, имели большую распространенность еще к концу его второго путешествия.

Между тем, когда св. Апостол, пробыв в Коринфе более, чем полтора года⁵⁷⁷, намеревался перенести на продолжительное время свою благовестническую деятельность в столицу проконсульской Азии, приближался один из праздников, особенно торжественно праздновавшихся в Иерусалиме. – Самый текст книги Деяний не дает каких-либо ясных и определенных указаний на самое наименование этого праздника. Св. Апостол ефесским иудеям говорит как об известном им, уже приближающемся, празднике: *мне нужно непременно провести приближающийся праздник в Иерусалиме (τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα)*⁵⁷⁸. Не подлежит сомнению, что под этим ἑορτῇ нужно разуметь какой-либо один из больших иудейских праздников, каковыми были Пасха, Пятидесятница и Кушей, на которые обычно иудеи путешествовали в Иерусалим и относительно каждого из которых можно было выразиться: τὴν ἑορτὴν без добавления его собственного имени⁵⁷⁹.

–60–

Была ли этим праздником Пасха, как полагают большинство толкователей?⁵⁸⁰ Правда, однокоренной с *ἐορτή* глагол *ἐορτάζω* как в Новом Завете⁵⁸¹, так и у LXX в Ветхом⁵⁸², употребляется только в приложении к празднику Пасхи. Равным образом и самое *ἡ ἐορτή* в Евангелиях иногда употребляется без всякого другого значения именно в применении к Пасхе⁵⁸³. По-видимому, на этих основаниях *ἐορτή* можно считать за специальный термин, который из нарицательного имени праздника стал собственным именем Пасхи⁵⁸⁴. Но, всматриваясь ближе, нельзя не видеть, что если в приводимых обыкновенно местах Нового Завета и употреблено *ἐορτή* именно в смысле праздника Пасхи, то это отнюдь не потому, что *ἐορτή* было преимущественно именем Пасхи, а просто ради краткости речи, так как во всех указываемых местах обычно вблизи – или пред или после – этого *ἐορτή* находится полное наименование праздника. По точно таким же основаниям одно *ἐορτή* без других определений употреблено и в отношении к празднику Кущей⁵⁸⁵. Поэтому, можно встречать в Евангелиях полное название Пасхи: *ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἐορτῇ*⁵⁸⁶ или: *πρὸ δὲ τῆς ἐορτῆς τοῦ πάσχα*⁵⁸⁷. Таким образом, одно *ἐορτή* может столько же указывать на Пасху, сколько и на Пятидесятницу, и на праздник Кущей. – Но в самом тексте книги Деяний можно найти такие указания, которые

–61–

прямо не позволяют под этим праздником разуместь Пасху. Пасха праздновалась у иудеев вечером 14-го Нисана. Если Апостол непременно хотел прибыть в Иерусалим к празднику Пасхи, то ему нужно было отправляться из Кенхрей за несколько недель до праздника, но меньшей мере – недель за 6–7. Известно, напр., что при окончании третьего своего путешествия Ап. Павел, направляясь морем в Иерусалим на праздник Пятидесятницы, выехал из Филипп *после дней опресночных*⁵⁸⁸, т. е. почти за семь недель до Пятидесятницы. Так как еврейский Нисан соответствует нашему марту – апрелю⁵⁸⁹, то начало путешествия Апостола на Пасху должно относить к январю – февралю, каковые месяцы были уже зимними (*χειμῶν*). Но зимой море было совершенно закрыто для

плавания кораблей. Из той же книги Деяний известно например, что, когда Ап. Павел плыл в Рим, то по причине приближавшейся зимы плывшие вместе с ним хотели перезимовать в одной из гаваней острова Крита. Когда же этому помешала непригодность ближайшей гавани для зимней стоянки корабля и сильная буря, отнесшая корабль к острову Мелиту, то путники принуждены были провести остальные три зимних месяца в Мелитской гавани, очевидно, хорошо приспособленной к зимовке кораблей (тут тогда же зимовал александрийский корабль Диоскуры)⁵⁹⁰. Иосиф Флавий⁵⁹¹ также сообщает, что Веспасиан, узнав о смерти Нерона и провозглашении Вителлия, и сам имея надежду и возможность достигнуть римского трона, однако не поехал тогда же в Рим из Палестины единственно по причине χειμῶνος ὥρα. Равным образом, когда тот же Веспасиан послал в Италию с войском Муциана, то последний побоялся ехать ввиду приближавшейся зимы, но повел войско сухим путем через Каппадокию и Фригию⁵⁹². Очевидно, зимой в то

–62–

время не плавали⁵⁹³. Причина этого, по-видимому, странного, по крайней мере для теперешнего времени, явления заключается в том, что зима на Средиземном море – время сильных бурь и волнений, когда небо обыкновенно весь день и ночь закрыто сплошными массами густых облаков, за которыми не только не видно бывает звезд, но даже и солнца. Сильные дожди еще более усугубляли мрак. А мрак неба, отсутствие звезд при буре – несет верную гибель мореходцу: известно, что древним теперешний компас заменяли звезды⁵⁹⁴. – Что касается пределов, которыми замыкалось зимнее время, то они определяются, например, *Vegetius*-ом так: ex die III Id. Novembr. usque in diem VI Id. Martii maria claudebantur⁵⁹⁵; *Plinius* же о времени открытия мореходства говорит так: ver aperit navigantibus maria: cujus in principio, Favonii hibernum molliunt coelum, sole Aquarii XXV obtinente partem⁵⁹⁶. При этом начало весны по Цезареву календарю он определяет не весенним равенством ночей (aequinoctium vernum), как греки (а оно было 25-го Марта)⁵⁹⁷, а седьмым числом февраля: is dies sextus est

ante Februarias Idus⁵⁹⁸. – Но это – чисто астрономо-климатические определения. И,

–63–

как всегда бывает, природа не особенно строго придерживалась указанных пределов. Плавание по морю вследствие уже начинавшихся бурь и темноты становилось в действительности опасным уже в конце сентября; *плавание было опасно, потому что и пост уже прошел*, замечает св. Дееписатель (ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοῦς διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι)⁵⁹⁹, а этот пост – Киррог, или великий день очищения, – единственный в иудейском календаре, был 10-го Тишри, что приблизительно соответствовало весеннему равноденствию, которое приходилось на 24-е сентября⁶⁰⁰. Очевидно, также и открытие навигации обычно начиналось много позднее 6-го дня мартовских Ид, как говорит *Vegetius*, не говоря, конечно, о 7 февраля, указываемом *Плинием*: последний с него начинает весну, но навигация, конечно, открывалась не в первый же день весны⁶⁰¹. Таким образом, если предположить, что праздником, на который отправился Ап. Павел из Кенхрей, была Пасха, то ему пришлось бы начинать морское плавание еще в лютое зимнее время, когда, как показано выше, никто не плавал. Между тем, судя по замечаниям Дееписателя об этом плавании, оно было очень спокойным: по пути Апостол заезжает в Ефес, здесь он высказывает надежду без задержек доплыть в непродолжительное время до Палестины и, судя по умолчанию св. Дееписателя, благополучно прибыл туда вовремя: навигация, очевидно, была вполне безопасная. – Следовательно, *ἐορτὴ ἐρχομένη* – не Пасха.

Не есть ли этот *ἐορτὴ ἐρχομένη* – праздник Кущей, который праздновался 15–22 месяца Тишри? Так как этот месяц соответствовал сентябрю – октябрю, то, положив для плавания св. Апостола 6–7 недель, отправление его из Кенхрей, а равно и все плавание, упадет на время обычной навигации (август), и, таким образом, – уничтожится вышеизложенное затруднение. – Но, во-первых, если Пасха и Пятидесятница, будучи праздниками чисто

иудейского происхождения, однако с самого же начала новозаветной истории царства Божия приняли чисто христианский характер и были христианскими праздниками, то праздник Кущей, напротив, не имел никакой точки соприкосновения с христианством; он был и остался чисто иудейским праздником⁶⁰². Посему весьма сомнительно, чтобы Ап. Павел, который и других отчуждал и сам чуждался иудейского закона и обряда, как таких, вне их отношения к христианству⁶⁰³, одно из своих, весьма редких, путешествий в иудео-христианскую столицу приурочил именно к чисто иудейскому празднику, не имевшему никакого значения для его христианского сознания⁶⁰⁴. – Во-вторых, надо полагать что Ап. Павел в Афины из Верии прибыл морским путем⁶⁰⁵. Если *ἐορτὴ ἐρχομένη* был праздник Ку-

(Продолжение следует)

**Протоколы [=Журналы] Совета Московской
Духовной Академии за 1891 год // Богословский
вестник 1892. Т. 1. № 3. С. 211–258 (4-я пагин.)**

–211–

и страдальцах соловецких», в четвертой указывает характеристические особенности этих сочинений и значение их в раскольнической литературе.

«Сочинение отличается стройностью плана: исторические произведения Семена Денисова изучены с достаточной тщательностью и по возможности проверены и опровергнуты, где требовалось, на основании несомненных исторических данных; суждение об них и об их характере дано правильное. Сочинение хорошее».

32) Отзыв доцента А. Беляева о сочинении *Тихона Синьковского* на тему; «Изложение и разбор протестантского учения о невидимой церкви»:

«Сочинение г. Синьковского разделяется на четыре главы и предваряется введением. Во введении, кроме предварительных сведений о предмете и задачах своего труда, автор излагает зачатки учения о невидимой церкви у предшественников реформации. Первая глава содержит изложение учения о невидимой церкви Лютера и Меланхтона; вторая – учение о том же предмете ортодоксальных протестантских богословов XVII века – Хемниция, Гуттера и Герарда – и новейших протестантских богословов, примыкающих к трем направлениям в учении о церкви: строго-протестантскому, ново-лютеранскому и среднему между этими двумя крайностями; в третьей главе обобщается разнообразное содержание двух первых глав и, в виде перехода к критической части, излагается православное учение о сущности и свойствах церкви; четвертая глава представляет разбор протестантского учения о невидимой церкви. Как при изложении, так и при разборе протестантского учения о невидимой церкви г. Синьковский указывает на зависимость этого учения от основного начала протестантизма –

учения об оправдании человека одной верой, а потому излагает и это последнее учение.

«Из сказанного видно, что сочинение г. Синьковского собственно распадается на две половины: в первой излагается протестантское учение о невидимой церкви в разных направлениях и оттенках его; во второй оно подвергается разбору с православной точки зрения. По его словам, «первой его задачей было – проследить неустойчивость во взгляде на сущность церкви у реформаторов – Лютера и Меланхтона и представить некоторые черты из истории учения об этом предмете в позднейшем протестантском богословии» (42 стр.). Справедливо заявляет он, что эта половина его сочинения не менее важна, чем самый раз-

–212–

бор учения о невидимой церкви. Действительно, разнообразие оттенков в учении о невидимой церкви в различных богословских школах, при чем у некоторых богословов остается почти только одна тень этого учения, а главное – неустойчивость его у самих глав протестантизма – Лютера и Меланхтона – уже сами по себе изобличают несостоятельность его и особенно той крайности его, до которой оно доведено у так называемых протестантов – спиритуалистов. Трудность выполнения задачи первой половины сочинения лежит не только в том, что нужно было много читать, большей частью первоисточники, – но еще и в том, что при разнообразии оттенков и неустойчивости протестантского учения о невидимой церкви трудно было уловить его сущность и представить в истинном свете. Всего труднее было изложить учение самого Лютера о невидимой церкви, так как именно у него оно не отличается определенностью, было не одинаково в разные периоды его деятельности, и притом отрывками разбросано в многочисленных его сочинениях. Этим объясняется, а вместе и извиняется то, что в сочинении немало повторений, которых не легко было избежать, не рискуя впасть в неточности. Не поставляя в вину автору этого, чисто формального, недостатка, можем признать эту, большую, труднейшую и важнейшую часть его сочинения написанной с научной добросовестностью.

«Сравнительно легче было справиться с критической частью труда, потому что готовое оружие против учения о невидимой церкви можно было взять частью у самих же протестантов из числа, несочувствующих этому учению, частью у русских догматистов и полемистов; оставалось только разобраться в материале и привести его в систему.

«Сочинение вполне достаточно для степени кандидата богословия и заслуживает высшего балла».

33) Отзыв доцента А. Шостына о сочинении Александра Смирнова на тему: «Педагогические воззрения графа, Л. Толстого пред судом евангельской истины»:

«Во введении (стр. 1–17) автор делает прежде всего несколько общих замечаний об отношении педагогической деятельности и педагогических воззрений гр. Толстого к его художественной деятельности и религиозно-философским воззрениям, а затем излагает план своего исследования. По этому плану все исследование распадается на две главные части: *первую* (стр.

–213–

25–119) составляет «точное и по возможности обстоятельное изложение педагогических взглядов гр. Толстого», *вторую* (стр. 120–240) – «критическое рассмотрение их. Каждая из этих двух частей заключает в себе по три главы. В 1 гл. первой части излагаются мысли гр. Толстого по вопросам о праве воспитания и критерии его; в гл. 2 – суждения его о совершенстве детской природы и о различных целях воспитания; наконец в гл. 3 излагаются мысли Толстого о необходимости заменить воспитание образованием и об основном критерии последнего – безусловной свободе учащихся. Разбор и обсуждение изложенных в этих трех главах воззрений гр. Толстого составляет содержание соответствующих трех глав второй части исследования.

«Отдавая справедливость автору, следует признать, что он очень внимательно изучил педагогические воззрения гр. Толстого насколько они выражены не только в специально-педагогических статьях, но и в других художественно-литературных его произведениях. Самое изложение этих

воззрений отличается точностью и объективно-научным беспристрастием. Столь же тщательно составлена и критическая часть исследования. Центром тяжести всей этой части является разбор суждений графа Толстого о совершенстве детской природы и оценка этих суждений с точки зрения христианского догмата о первородном грехе. Автор не ошибся, сосредоточив в этом основном пункте главную силу своей критики. По сему следовало бы и в самом изложении педагогических воззрений гр. Толстого выставить это учение его о совершенстве детской природы именно как основной и исходный пункт для всех других его положений. Тогда, конечно, план сочинения должен был бы значительно измениться и выиграл бы в систематичности и стройности. Этот, лучший план своевременно был предложен г. Смирнову, но он, вероятно, вследствие некоторых трудностей его, предпочел держаться своего плана, произвольно избранного и ни на чем не основанного. От этого в сочинении его существенное и принципиальное стоит на ряду с второстепенными частностями; от этого же получилось множество повторений, совсем не нужных. Точно также нельзя одобрить манеры автора цитировать первоисточники, когда делаются заимствования из вторых рук. Наконец, списывая даже буквально с книги о. Велтистова: «Грех, его сущность и происхождение», автор не соблаговолил обмолвиться

–214–

о ней ни единым словом. Впрочем, это списывание без цитат ограничивается лишь двумя-тремя страницами (161–164) и не может служить препятствием к тому, чтобы признать труд г. Смирнова достаточным для кандидатской степени».

34) Отзыв экстраординарного профессора П. Цветкова о сочинении *Алексея Смирнова* на тему: «Отношение сочинения св. Амвросия Медиоланского *De officiis ministrorum* к сочинению Цицерона *De officiis*»:

«После общего замечания, что в IV веке христианство перестало отрицательно относиться к произведениям языческой литературы, примером чего может служить сочинение св. Амвросия Медиоланского *De officiis ministrorum* в его отношении

к сочинению Цицерона *De officiis*, дается литературная характеристика означенных сочинений. Затем автор показывает зависимость названного сочинения св. Амвросия от сочинения Цицерона как в формальном отношении, именно в плане и расположении мыслей (стр. 36 и след.), так и в транскрипции, иногда почти буквальной, целых периодов из сочинения Цицерона (стр. 39 и след.). Но мысли Амвросия о нравственных вопросах в сочинении *De officiis ministrorum* решительно отличаются от мыслей Цицерона в *De officiis*. Автор показывает что римский философ основным нравственным началом признаетсообразность с природой (стр. 59 и след.) и человеческим разумом (стр. 61 и след.), между тем св. Амвросий, хотя выражается, что должно житьсообразно с природой и что желания не должны противостоять разуму, но основанием нравственной деятельности человека признает согласие воли человека с волей Божьей, отразившиеся в природе и открытой в Св. Писании (стр. 71 и след.). Сходствует в выражениях и отличается, в сущности, от Цицерона св. Амвросий и рассуждая о добродетели вообще, равно о четырех основных добродетелях в частности: благоразумии, справедливости, мужестве и умеренности. Он определяет их иногда почти буквально сходно с Цицероном, но отличается в сущности св. Амвросий и в учении об обязанностях (стр. 239 и след.), в частности – в разделении обязанностей на совершенные (*officia perfecta*) и средние (*officia media*). Попутно автор проводит не мало параллелей между Цицероном и Амвросием в обсуждении частных ифических вопросов, напр. вопроса о собственности (стр. 192 и сл.), о благотворительности (стр. 263 и след.). Из всего этого оказывается, что ифи-

–215–

ческие воззрения Цицерона не заимствованы св. Амвросием, но преобразованы с христианской точки зрения.

«Отношение сочинения св. Амвросия *De officiis ministrorum* к сочинению Цицерона *De officiis* представлено правильно. Автор не опускает указывать, что св. Амвросий видел сходство своей ифики с ификой Цицерона и выводил это сходство из того, что сам Цицерон почерпал свои лучшие нравственные суждения из

тканей Ветхого Завета (стр. 193. 212; ср. стр. 241 и след.). Изложение мыслей ясное. Недостаточное раскрытие некоторых отделов и отсутствие обобщений не затемняет достоинств сочинения г. Смирнова, очень обработанного и в стилистическом отношении».

35) Отзыв доцента А. Шостыина о сочинении *Сергея Соколова* на тему: «Церковно-приходская школа в своей идее и исторической действительности»:

Задача г. Соколова заключалась в том, чтобы, во-первых, выяснить самую идею церковно-приходской школы, в виду тех смутно-неопределенных и положительно-неправильных суждений о ней, какие часто приходится встречать в нашей литературе, а во-вторых – показать, насколько действительное положение этой школы соответствовало прежде и теперь соответствует истинной ее идее.

Нельзя сказать, чтобы автор рассматриваемого сочинения выполнил указанную задачу вполне успешно. Второй половины своей темы он совсем не коснулся, а ограничился только первой, да и эту первую половину обследовал не так серьезно и тщательно, как было бы желательно.

Сделав в кратком предисловии (стр. 1–7) несколько беглых замечаний об отношении современной литературы к вопросу о церковно-приходских школах, он в 1 главе (стр. 8–44) определяет цель христианского воспитания и отсюда делает заключение о цели и характере христианской школы; далее, во 2 главе (стр. 45–178) выясняет цель и характер школы собственно русской, долженствующей соответствовать национальным особенностям и современным нуждам русского народа; в главе 3 (стр. 179–308) развивает мысль, что такая, истинно-христианская и вполне русская, народная школа должна быть вверена именно духовенству, при чем пускается в излишне-длинные рассуждения об исторических правах нашего духовенства на народную школу и о попытках земства забрать школьное дело в

–216–

свои руки; наконец, в главе 4 (стр. 309–382) выражает свои *pia desideria* относительно нашей народной школы и показывает

несоответствие некоторых учебных книг истинному характеру христиански-русской школы.

«Как видим, сочинение г. Соколова не отличается стройностью плана и единством мысли. На многих страницах его идут рассуждения *по поводу* церковно-приходской школы, но не о самой школе. Кроме того, очень нередко автор оставляет объективнонаучный способ изложения предмета и впадает в неуместный тон фельетонной публицистики. Вооружаясь напр. против идеи народного театра, он так восклицает на стр. 108: «церковь, церковь – вот где народный театр!» – очевидно не соображая всей нелепости своего пылкогo воззвания. Он забыл о том, что сами радетели народного театра противопоставляют его отнюдь не церкви, а увеселительным заведениям низшей пробы, где народ наш проводит обыкновенно праздничное время по выходе из церкви; не подумал и о том, что выставлать церковь (храм) для замены увеселительных народных учреждений – по меньшей мере – легкомысленно, чтобы не сказать больше. В других местах также встречаются неудобные выражения, в роде следующего: «пастырь церкви должен играть первенствующую роль» в школе (стр. 180). Наконец, некоторые страницы оставляют впечатление непримиримого внутреннего противоречия, несмотря на все уверения автора, что противоречия в них нет (таковы именно стр. 112:155–157:159–160).

«Однако ж справедливость требует, чтобы, при всех недостатках в сочинении г. Соколова, был принят во внимание и тот немалый труд, какой требовался от него для ознакомления с громадной массой подлежавшего ему неупорядоченного материала. Множество статей в журналах и газетах, такое же множество отчетов о состоянии различных школ, – все это ему пришлось перечитать и обдумать, привести хотя в некоторый порядок и отчасти подвергнуть оценке. Ввиду этого-то, полагаю, можно признать труд г. Соколова достаточным для кандидатской степени».

36) Отзыв доцента М. Муретова о сочинении Василия Соловьева на тему: «Первое соборное послание св. Ап. Петра (введение и объяснение)»:

«Сочинение состоит из двух обширных частей: исагогической и экзегетической. Первая часть предваряется обстоятельно

–217–

и умно составленным изображением отличительных особенностей духовной природы св. Ап. Петра в лике других апостолов по свидетельствам Нового Завета и церковного предания (стр. I–CII). Затем следуют отделы или главы: а) об основании малоазийских церквей, к которым написано послание, и об участии в сем деле св. Ап. Петра (стр. 1–48); б) кто были первые и непосредственные читатели послания – христиане из иудеев или из язычников? (стр. 48–80); г) внешнее и внутреннее состояние читателей, повод и цель написания послания (стр. 81–125); д) место написания послания (Вавилон египетский, – стр. 126–156); с) время написания (стр. 157–221); ж) подлинность послания, удостоверяемая внешними свидетельствами христианской древности и внутренними признаками, самого послания по сравнению их с особенностями личности св. Ап. Петра (стр. 222–314). Вторая часть представляет подробный и всесторонний комментарий послания, разделенный автором на следующие главы: а) вступление (1 гл. 1–12 ст.; стр. 321–447); б) спасение, даруемое человеку Христом, в отношении к ветхозаветным пророчествам (1:10–12; стр. 448–480); г) первая группа нравственно-практических увещаний (1:13–2:10; стр. 481–602); д) вторая группа нравственно-практических увещаний (2:11–4:11; стр. 603–630); е) все сочинение оканчивается отдельным и обстоятельным богословско-экзегетическим трактатом о сошествии Христа в ад, христианском крещении и вознесении Господа на небо (3:16–22 и 4:5–6; стр. 630–716).

«Для составления труда автор трудолюбиво изучал и дельно пользовался не только всеми лучшими новейшими пособиями как обще-экзегетическими, так и специальными-филологическими и догматическими, но и, что заслуживает особенной похвалы, обнаруживает широкое знакомство с древними догматико-экзегетическими трудами св. Златоуста (параллельные места в беседах на евангелие от Иоанна и на

послание к Евреям), св. Афанасия Александрийского, св. Кирилла Александрийского, Климента Александрийского (*adumbrationes in primam opistolam Petri*), Дидима Александрийского (*enarrationes in 1 P.*), Августина, Икумения, Феофилакта, Евфимия Зигабина а других по катенам Крамера и по *Sanctae Scripturae cursus completus* Миня. В особую похвалу автору следует вменить также и то, что он, где надо, умело пользуется церковно-богослужебными книгами и св. Димитрием Ростовским. Жаль, что автор скупится на буквальные

–218–

выдержки из толкования Преосв. Гавриила: если бы автор даже весь целиком процитировал этот старинный, но превосходно написанный Комментарий, то от этого не было бы ничего, кроме хорошего. Изложение простое и ясное, но в литературном отношении недовольно обработанное и, особенно в исагогической части сочинения, неумеренно растянутое. Впрочем, по своим научным достоинствам, сочинение вполне заслуживает кандидатской степени и даже с похвалой автору».

37) Отзыв и. д. доцента А. Введенского о сочинении Николая Соловьева на тему «Теодицея Лейбница»:

«Сочинение обнаруживает в авторе трудолюбие и достаточное знакомство с предметом. План ясный. Изложение объективно, но по местам страдает отсутствием внутренней связности и вообще выполнено скорее по способу внешних спаек отрывочных извлечений из Лейбница, чем путем внутренней переработки и органического воспроизведения его идей. Критические замечания в общем правильны, но не глубоки. С приговором автора относительно пантеизма Лейбница согласиться нельзя: он высказан с такой решительностью, на которой не уполномочивает не только его мотивировка в сочинении, но и существо дела. В похвалу автору следует поставить стремление оценить идеи Лейбница с точки зрения «христианской теодицеи и христианского оптимизма». Главный недостаток сочинения составляют стилистические неправильности, довольно нередкие и иногда совсем неизвинительные (стр. 28:81:91:96:159 и др.).

«Для получения степени кандидата богословия сочинение удовлетворительно».

38) Отзыв ординарного профессора Е. Голубинского о сочинении *Евгения Стояновского* на тему: «Постановления Стоглавого собора относительно церковного управления и церковного суда»:

«Сочинение г. Стояновского состоит из двух глав, та и другая из которых подразделяется на два отдела: посвящая одну главу управлению, а другую суду, в первых отделах глав он говорит о состоянии у нас управления и суда до Стоглавого собора, а во-вторых отделах о постановлениях собора относительно того и другого. Нельзя сказать, чтобы предмет был изучен автором слишком обстоятельно, и чтобы он овладел им до полной во всем отчетливости; но приложенное изучению старание бесспорным образом видно и достигнутая степень изучения при некотором снисхождении может быть признана

–219–

удовлетворительной. Вообще сочинение должно быть отнесено к числу хороших».

39) Отзыв доцента М. Муретова о сочинении *Михаила Тареева* на тему: «Искушение Господа от диавола в пустыне в связи со всей земной жизнью Христа как единым искупительным подвигом Богочеловека»:

«Рассуждение начинается *введением*, где цель и задачу труда своего автор ставит «в исследовании и философском (т. е. догматико-богословском) изъяснении внутреннего смысла исторического богочеловеческого факта» (2 стр.), каковое исследование он предваряет кратким очерком древне-отеческого учения об искупительном подвиге Христа, как победе над духом зла не только внешней, но и внутренней, т. е. не только над диаволом, как первовиновником греха, но и над самим грехом человеческим, как духом зла субъективным, почему и Искупителем мог быть только истинный человек и истинный Бог, или – истинный Богочеловек; сюда же автор присоединяет изложение неправомысленного учения Феодора Монсуэстского, что Христос восприял греховную природу человеческую и искушаем был внутренними греховными

стремлениями своей человеческой природы; наконец, кратко излагает различные теории искупления позднейших западных догматистов. Принимая во внимание, что истории догмата о лице И. Христа, с коим (догматом) в тесной связи стоит и догмат искупления, автор посвящает целых две главы второй части рассуждения (стр. 449 и дал.), одну из этих трактаций должно признать *лишней*, т. е. надо бы соединить их в одну.

«Приступая затем к подробному изложению содержания сочинения, мы принуждены наперед оговориться, что вследствие ниже (в конце отзыва) указанных особенностей рассматриваемой работы мы во многих случаях не имеем возможности сосредоточенно формулировать общие темы глав и отделов рассуждения и с отчетливой раздельностью сгруппировать частные доказательства или частные стороны общих положений. Поэтому мы должны удовольствоваться: во 1-х, не довольно сосредоточенными оглавлениями их в конспективном обзоре первой части, составленном самим автором и приложенном к сочинению, и во 2-х, указанием только самых общих мыслей в наиболее важных трактациях, при чем эти мысли нередко остаются у

—220—

автора общими тезисами без всестороннего и пунктуально-отчетливого раскрытия.

Первая часть, называемая автором *религиозно-психологической*, носит такое заглавие: «смысл и всемирно-историческое значение победы Сына Божия над искушениями от злого духа», — заглавие, под которое может подойти и вторая часть сочинения и даже третья, т. е. вообще вся тема сочинения. Эта часть состоит из пяти глав:

Первая, по конспекту автора, «изображает состояние естественного человека (которого пришел искупить Христос чрез победу над искушениями от злого духа), как состояние непрерывной искушаемости злом и страданием жизни, и его греха как свободного настроения-самооправдания и богообвинения, — указывает *психологическое* начало протеста естественного человека, исходный пункт его *свободных* религиозных отношений к Богу». Человек создан был для того,

чтобы постепенно осуществлять и утверждать в себе образ Божий, творить на земле правду Божию, путем постепенного самоусовершенствования достигать теснейшего единения с Божеством и совершеннейшего блаженства, вечной жизни. Обоожествление (точнее: вечность блаженства и прославление) было поставлено идеалом, к которому человеку надлежало стремиться и который подобало осуществлять путем согласования своей воли и своей правды с божественной волей и божественной правдой. В этом состояло искушение первозданного человека, которым и воспользовался злой дух, т. е. естественная воля человека вожделевала того, чем быть ему назначено Творцом, а между тем полное удовлетворение этого вожделения было поставлено в бесконечной дали от человека, как идеал его вечного и бесконечного самоусовершенствования (сначала на земле, потом в вечной жизни), долженствовавшего состоять в постоянном и постепенном самоограничении человеком своих стремлений к божественному идеалу, в постоянном подчинении своей воли и правды Воле и Правде Творца. Но человек не победил этого искушения, он пожелал быть яко бог путем утверждения своей самоправды и преступления правды Божией (заповеди), т. е. восхотел творить свою правду и быть самобогом, а не послушным образом и сыном Бога. Отсюда – грех человеческий, как самоправда, и его следствия – удаление от Божества, как источника жизни и блаженства, т. е. смерть и непрерывные страдания человека. Но как

–221–

грех не истребил в человеке образ Божии, а только потемнил, не отторг человека от Бога, а только отдалил, и своим оброком имел не *уничтожение* человека, а только *смерть*: то в этом заключалась возможность спасения человека и его восстановления, т. е. основание истории божественного домостроительства о спасении человечества воплотившимся Сыном Божиим. Нося в себе хотя и потемненное греховной ложью сознание своего предназначения к вечному блаженству правды и добра, а между тем встречая повсюду смерть, страдания, зло и ложь, – человек подпадает греху

самооправдания и богообвинения. Ощущая свою зависимость от внешней силы, вызвавшей его к бытию и блаженству, а между тем умирая и страдая, человек считает виновником зла и страданий не себя самого, но Бога, – становится врагом Божиим. В этом сознании естественного человека автор видит «психологическое начало протеста естественного человека, исходный пункт его свободных религиозных отношений к Богу».

«Вторая глава, по конспекту самого автора, «выясняет власть над естественным человеком злого духа с ее последствиями как *метафизическое* разъединение Сына Божия и человечества, как внешнее отношение Сына Божия и человечества, и намечает спасение (с этой же метафизической точки зрения) как воссоединение Сына Божия и человека (хотя и чрез сознательную победу человека над злым духом)». Под этим, для меня не ясным, оглавлением содержатся те же мысли, что и в предшествующей главе, именно: искушение первого человека, состоявшее в идеальном противоречии между его назначением *быть богом* (sic) и его ограниченностью, назначением служить только орудием воплощения Божества, иметь Божество для себя только идеалом, бесконечно его превосходящим, – кончилось тем, что человек не победил искушения, но сам был побежден и пожелал быть богом в своей данной исключительности, – идеальное противоречие стало для него реальным, – Божество действительно отдалилось от него и он отпал от Бога; это противоречие стало для него источником постоянных искушений, теперь уже необходимо побеждавших его и приводивших к самооправданию и богообвинению: злой дух овладел человеком посредством этого искушения и от правды Божией уклонил в свою сатанинскую лжеправду; но в человеке все таки остался образ Божий, хотя и обессиленный действием злого духа; Ло-

–222–

гос и теперь продолжал свою действенность, хотя и внешне, по отношению к человеку. Очевидно, эти мысли ничем *существенно* не отличаются от содержания первой главы и причину такого странного удвоения надо искать в искусственном

разделении метафизической и психологической точек зрения на такие предметы, как религия, религиозное сознание, искушение, грех и проч.

«Если первая половина второй главы, предполагается, и содержится в первой главе, то вторая половина представляет в сущности не иное что, как конспективный обзор следующей третьей главы, содержащей в себе изложение истории дохристианского религиозного процесса с точки зрения искушений человечества злом и борьбы с ними, – таким образом содержание всей главы теряется в соседних главах и она не имеет логических прав на самостоятельное бытие.

«Конспективно начертанная во второй половине второй главы история дохристианского религиозного процесса, в *третьей* главе раскрывается подробно путем общей характеристики и частного анализа дохристианских религий: начинаясь богообвинением и самооправданием, т. е. представлением о зле и страданиях как внешней по отношению к человеку и от его воли не зависящей силе, – религиозно-нравственное сознание человечества постепенно переходит к самообвинению и богосознанию. Человечество сознает, что виновник зла не Бог, а сам человек, – что источник зла не вне человека, но в нем самом, в его грехе и его свободной, но злой, воле. Это – отрицательная сторона дохристианского религиозного процесса (самообвинение человека). Другая, положительная сторона состоит в том, что с постепенной ясностью человек сознает в себе образ Божий, как противоположное злу и страданиям начало вечного блаженства и совершеннейшей правды; отсюда возникает в нем стремление к избавлению от своей лжеправды и к единению с Божеством, своим первообразом (Богосознание в человеке). Таким образом глава посвящена дохристианской истории божественного домостроительства о спасении людей и раскрывает постепенное приготовление рода человеческого к принятию Исккупителя-Богочеловека. При составлении очерка автор много потрудился над изучением памятников дохристианских религий. Общая постановка дела, классификация религий, их характеристика и

историко-логическая последовательность – все это ясно и соответствует

–223–

общей теме рассуждения. Можно заметить только, что неумеренное обилие длинных выдержек из источников (явление, совершенно понятное и извинительное для автора, много читавшего по этому вопросу) вредит цельности очерка, вынуждая читателя напряженно помнить раскрываемую автором мысль и ждать или даже самому отыскивать в этих выдержках начало новой мысли. Дабы внимание читателя не рассеивалось этими многочисленными и длинными цитатами, автору следовало бы большинство их вынести в примечания, оставив только те из них, которые наиболее сильно и выпукло раскрывают главные мысли. Никакого ущерба учености автора от этого не последовало бы, а между тем очерк много выиграл бы в целостности, отчетливости и стройности.

«При чтении вышеизложенных глав невольно замечается отсутствие подробного обследования двух существенно важных для темы вопросов: во 1-х, каким образом невинные прародители, находясь в общении с Божеством, обладая свойственным их состоянию блаженством и не затемненным еще грехом нравственно-религиозным сознанием, – могли быть увлечены искусительным внушением злого духа, что отверзнутся очи их и они будут яко бози, ведяще доброе и лукавое, – и при том с помощью чисто внешнего для них средства – вкушения от запретного плода с одной стороны и прямого нарушения положительно и ясно выраженной воли своего Творца с другой? – во 2-х, почему искупление человека воплотившимся Сыном Божиим требовало продолжительной истории дохристианского домостроительства Божия, и в каком отношении человечество эпохи Нового Завета было более подготовлено к принятию Искупителя-Богочеловека, чем прародители вслед за изгнанием их из рая, когда они обладали ясным сознанием утраченного блаженства и условий этого блаженства? В иностранных догматических трактациях философско-пантеистического направления игнорирование этих вопросов совершенно понятно, так как грех в них признается необходимой ступенью в

развитии религиозного сознания человечества; и невинное состояние прародителей считается в религиозно-нравственном отношении низшим сравнительно с позднейшим состоянием их под грехом. Напротив, при строго теистическом воззрении автора на грех, как на свободное нарушение человеком воли Творца и самовольное противоречие Божественной Правде, вышеуказанные вопросы должны

–224–

иметь существенно-необходимое значение для всестороннего изъяснения искупительного подвига искушений Богочеловека.

«Четвертая глава, по конспекту автора, «подробно излагает догматико-метафизическое значение победы Христа над искушениями от злого духа, как восстановление союза Бога с человеком, – представляет полный очерк искупительного служения Христа с точки зрения Его борьбы и победы над искушениями», говоря проще: автор излагает здесь общепризнанные и общеизвестные догматические истины об искупительном значении страданий Христа, доказывая и раскрывая эти истины местами из Свящ. Писания. Но для чего понадобилась автору особая глава, какое существенно-ближайшее значение имеет она для темы и какой смысл – в плане сочинения, для меня осталось это не довольно ясным. Если автор выделил предмет в особую главу только потому, что трактует о нем *подробно*, то в сочинениях подобного рода на первом месте должна стоять *ясность* и *стройность* раскрытия предмета, независимо от внешнего объема, т. е. постановка глав здесь должна определяться одними только логическими мотивами. Если же автор отделяет эту главу от следующей, руководствуясь не содержанием, а различием точек зрения на один и тот же предмет (*догматико-метафизической* в отличие от *историко-психологической*), то мы должны повторить здесь замечание, сделанное нами относительно первой и второй глав. Излагая в отдельной главе действительно общеизвестные догматические истины, автор однако же не уясняет ближе, для меня мало понятного, *значения в постановке глав* догматико-метафизической и историко-психологической точек зрения на

такой предмет, как личность Богочеловека, Его искушение и евангельская история. Если под первой разумею учение Апостолов, свв. Отцов и вселенских соборов, а под второй – евангельскую историю, то мы должны заметить, что это учение есть не иное что, как православно-кафолическое понимание Боговоплощения и Богочеловеческого Лица Исккупителя, т. е. евангелия. Если же под первой разумею то, *что должно было быть*, а под второй – *что действительно было*, то на это заметим: Богочеловек-Исккупитель и евангелие – не идея только, но и действительность, а потому *должно* здесь существенно не отделимо от *есть*. Вот почему при частном анализе искушений Господа необходимым оказывается (и сам автор это делает) раскрыть не только то, как они (искушения) происходили,

–225–

какой смысл и значение имели, но и то, что так и должно было быть и иначе быть не могло. Внешнее право на свое бытие эта глава имела бы в том случае, если бы автор соединил ее со второй частью своего сочинения, т. е. кратко раскрыл бы православно-догматическое учение о Богочеловечестве Исккупителя и отношении в Нем божеского и человеческого естеств, таким образом предуготовал бы читателя к пониманию следующей главы, посвященной частному раскрытию искупительного подвига искушений Богочеловека. Но и тогда этой трактации лучше стоять в начале следующей главы, чем составлять отдельную главу.

«Пятая глава, по конспекту автора, «раскрывает историко-психологическое совершение победы Христом над искушениями от злого духа во всей искупительной жизни и представляет философию истории искушении Христа». Уже употребляя термин «философия», автор таким образом сам же свидетельствует против себя, что он не отчетливо представляет различие этой «*философской*» точки зрения от «*доматико-метафизической*» (предшествующая глава); с несомненностью доказывается это самым содержанием главы. Показав в начале главы отношение искушений Господа от диавола в пустыне (как страданий идеально-духовных и как идеальной победы над ними человеческой воли Христовой в смысле решимости на

искупительный подвиг) ко всей земной жизни Господа (как реально-жизненной победы над духом зла и действительного совершения добровольно принятого подвига искушений) и кратко указав сущность искушений Христа (как собственно богочеловеческих и относившихся к богосыновству Христа) и искупительное их значение (как утверждение богосыновства в условиях жизни человеческой, т. е. как примирение требований нормально безгрешной природы человеческой и ее воли с требованиями божеского естества, божественной воли и божественной правды о человеке), автор обращается затем (очевидно все предшествующее есть краткое повторение четвертой главы) к частному анализу трех искушений Господа, поставляя каждое в тесную связь со всей земной жизнью Христа. Внутренними моментами *первого искушения* были: 1) безгрешное само по себе, совершенно естественное и не противоречащее божеской правде стремление человека (пока оно не переходит в самовольное нарушение божественной воли) к блаженству не только по духу, но и телу, – желание освободиться от физически-материальных страданий в поте лица

–226–

есть хлеб и тем поддерживать жизнь смертного и страждущего тела, как необходимое следствие первогреха человеческого; 2) полная, идеально-мысленная возможность для Христа, как Богочеловека, своим всемогуществом искупить человечество от этих нравственно ненормальных и противоречащих божественной правде о человеке материально-физических страданий жизни; 3) от века предназначенное божественной волей постепенное и при самодеятельном участии человека совершающееся перерождение плотного или душевного тела в тело духовное и святое путем благодатного возрождения и совершенствования духа, как творчески-владычного начала человеческой личности и жизни, – возрождения, имеющего окончательно завершиться только в царстве славы – по смерти человека. Если бы Христос превратил камни в хлеб (предположение, конечно, только мысленно-отвлеченное, невозможное в действительности), Он

был бы Искупителем только плотяного человечества, вечно нуждающегося в материальном питании, а не Основателем того царства духа, которое плоть и кровь не могут наследовать (1Кор.15:50) и в котором Бог уничтожит пищу и чрево (1Кор.6:13); – воплощение Бога Слова и искушения Богочеловека тогда и не требовались бы и имели бы только внешнее значение, без перерождающего внутреннего действия на человечество; – человечество уверовало бы во Христа как всемогущего Бога, но оно не усвоило бы действенной и искупительной веры в то, что истинная жизнь человека состоит в питании не материальным хлебом, а Словом Божиим, которое, будучи живо и действенно, проникает до разделения души и духа (Евр.4:12) и здесь, в таинственной глубине духа, возрождает человека в новую тварь по Христу и по Богу. Итак Христос победил искушение и в своем безгрешном богочеловеческом сознании примирил безгрешное само по себе стремление человечества к блаженству по плоти с божественной правдой о человеке, показав, что это блаженство достижимо только путем усвоения Слова Божия и таинственно-духовного новотворения, перерождающего тело плоти в тело духа, – что истинное блаженство плоти может быть только тогда, когда оно исходит из святости и блаженства духа, следовательно обуславливается со стороны человека постепенным и свободным осуществлением правды Божией. В связи с этим искушением автор рассматривает евангельские повествования о пребывании Господа в

–227–

Самарии, о чудесном насыщении и беседе Господа о хлебе жизни, исповедании Петровом, преображении Господнем и крестных страданиях Христа. Внутренние моменты *второго искушения* составляют: 1) безгрешное само по себе и совершенно законное стремление человека совсем освободиться от тела смерти, ограниченного теперешними материально-чувственными формами временно-пространственного бытия и потому ограничивающего высокие полеты духа в неземную область царства духов, – т. е. стремление перейти в то прославленное и бессмертное

состояние, в котором дух будет совершать истинно-духовное служение Богу и которое назначено человеку только после смерти и воскресения; 2) всемогущество и любовь Бога, Который может и желает возвести человека в такое состояние; 3) предназначенное от века, по законам божественной правды и любви, требующим соответственной любви к Творцу и со стороны разумно-свободной твари, постепенное, при самодеятельности человека, содействие благодати Божией и в условиях данного бытия совершающееся достижение человеком прославленного состояния путем самоподвига, самоотвержения и самоусовершенствования, как выражения истинной любви к Богу. Если бы Христос бросился с храма (предположение опять только мысленное, не осуществимое в действительности) и, как Богочеловек, остался бы невредим, – то Он породил бы у людей веру в Себя как Сына Божия и внешний страх пред всемогуществом Божиим, но такое чудо не вдохнуло бы в людей искупительной веры в Сына Человеческого и в свое собственное богоусыновление, – воплощение Бога-Слова не имело бы внутренне-возрождающей действенности в человеке, ибо такую внешнюю веру и такой трепет пред всемогуществом Божиим имеют все люди, даже и бесы. Возрождение человека в новую тварь и в прославленно-одухотворенное состояние должно быть внутренним и свободно-разумным подвигом любви к Богу, не искушающей Бога, как небесного Отца, капризными требованиями неразумного дитяти в той уверенности, что небесный Отец по любви к своим земным чадам исполнит их требования и не даст им погибнуть, – по любви, которая по своему истиннейшему существу есть саможертва, предание своей воли воле Отца, покорно-радостное и с любовью соединенное совершение Его правды о человеке, т. е. постепенное, – путем подвига, страданий и саможертвы, – достижение назначенной Небесным Отцом цели человеческого бытия и жизни.

–228–

В связь с этим искушением автор ставит все те события евангельской истории, когда от Христа требовали внешних знамений и чудес, которые Он мог бы совершить Своим

всемогуществом, но добровольно отказывался, дабы явить в Себе человечеству истинный образ подвигоположника и первострадальца и тем показать, что при данном своем состоянии человек может достичь предназначенной ему славы только путем самоотверженной внешней и внутренней борьбы со злом. В частности, автор рассматривает это искушение в связи с национально-теократическими особенностями Израиля, как избранного народа Божия и теократического сына Божия. *Третье искушение* составляют следующие моменты: 1) предназначение и стремление человечества к единому царству любви и мира, которое основать пришел Искупитель мира, как единый Пастырь и единого стада; 2) невозможность полного и мгновенного осуществления такого вселенского единства внешне-политическими средствами, вследствие данных географических, исторических и индивидуальных особенностей, обуславливающих собой группы народов и внешне-политических государств; 3) служение и поклонение Богу в духе и истине, религиозно-церковное единение людей под властью единого и невидимого Главы Церкви и Царя царства Божия – Христа, достигаемое на земле и постепенно исторически осуществляемое путем взаимной любви людей друг к другу, служения ближним, всепрощения даже врагов, вообще самоотвержения и тяжелого подвига саможертвы, что все должно вести людей к окончательному и полному единению между собой и к истиннейшему общению с небесным Царем-Искупителем в невечернем царстве славы. Если бы Искупитель, как единый и истинный Царь мира, взял под свою внешне-политическую власть все царства мира, Он мог бы устранить своим всемогуществом внешние выражения семейной, общественной и национальной вражды (войны) среди людей, но это было бы только внешне-политическое царство рабов, основанное на страхе к деспоту, а не царство истинно-свободных чад Божиих, основанное на братской любви друг к другу и сыновней любви к небесному Отцу; – это было бы царство земное, внешнее, плотяное, а не царство небесное, внутреннее, духовное. В связь с этим искушением автор ставит те моменты земной жизни Христа, когда Он и словом и делом

являл, что царство Его не от мира сего, – а в конце главы автор рассматривает Гефсиман-

–229–

ское брение Христа, как заключительный момент искупительного подвига искушений Богочеловека. Понимаемые так, искушения Христа могут быть поставлены в тесную связь с имеющими глубокое догматическое основание тремя сторонами искупительного подвига Богочеловека как Пророка, Первосвященника и Царя. Эти три искушения Христа, затем, могут быть рассматриваемы как частные и нераздельные моменты единого и непрерывного искупительного подвига богочеловеческого, состоявшего в том, что безгрешный Богочеловек, во исполнение воли Отца, добровольно ставит себя в условия искушаемости, подверженного действию зла, страданий и смерти состояния человеческого (конечно, кроме самого греха), начиная с (рождения и) искушений в пустыне и кончая Гефсиманским брением, крестными страданиями и даже смертью – с одной стороны, – и постепенно, в тех же самых условиях, побеждает искушения злого духа сначала в пустыне и потом во всей своей земной жизни до воскресения из мертвых и прославления – с другой стороны. Наконец, при такой постановке дела, получают совершенно удовлетворительное и согласное с православным веросознанием объяснение трудные догматико-экзегетические вопросы: а) о необходимости искушений Искупителя; б) о возможности и действительности искушений для безгрешного Богочеловека и, наконец, в) об искупительной действенности для человечества победы над искушениями в лице Искупителя. Оканчивая обзор главы, считаем нужным сказать, что это – во всех отношениях наилучшие страницы из всей обширной тетради автора. Можем однако же заметить: во 1-х – не с желательной полнотой выяснено внутреннее единство трех отдельных искушений Господа, как органически-нераздельных моментов единого искупительного подвига всей земной жизни Богочеловека – с одной стороны, и с другой: внутренние моменты каждого искушения, по-видимому, не созданы и не поставлены автором с такой сосредоточенностью и отчетливой раздельностью, как это

изложено выше; во 2-х – отдельная группировка евангельских событий по трем искушениям отличается искусственностью и схоластичностью, так как все три искушения были нераздельными моментами единого и органически-целостного искупительного подвига земной жизни Господа и так как, хотя в некоторых повествованиях евангельских и выступает на вид с большей силой тот или другой момент богочеловеческого под-

–230–

вига борьбы с искушением от злого духа и победы над ним, но при этом или предполагается или ясно открывается одновременная и равносильная (особенно в крестной смерти и воскресении Господа) победа Богочеловека над всеми тремя искушениями; вследствие этого автору оказывается необходимость говорить об этих событиях трижды; гораздо лучше было бы, если бы автор проследил постепенное совершение Господом победы над искушениями от злого духа в последовательно-историческом порядке евангельских событий, так как в общем внешне-хронологическая последовательность евангельской истории совпадает с внутренним прагматизмом искупительного подвига Богочеловека.

«Вторая часть сочинения, называемая автором *историко-догматической* и носящая заглавие: *возможность и действительность искушений Богочеловека*, состоит из трех глав. Первая и вторая содержат: обстоятельную историю вопроса об отношении божеского и человеческого естеств во Христе, о безгрешности человеческой природы Господа и о возможности и действительности искушений безгрешного Богочеловека (1 глава), и краткий конспективный обзор учений о том же предмете в позднейшее и новейшее время в западном богословии (2 глава). В *третьей* главе автор сам решает этот вопрос на почве православного вероучения, выходя из догматического понятия о Богочеловеке, о неслиянном и нераздельном соединении в Нем божеского и человеческого естеств и о двух волях Искупителя, при едином Богосыновнем или Богочеловеческом сознании и лице, вследствие чего как божество, так и человечество были для Христа *своими*. Искушение Христа состояло в сознании Богочеловеком

совершенно законного и безгрешного самого по себе стремления своего человечества проявить в себе обитавшую в нем телесно всю полноту божества; а победа над искушением и их искупительное значение – в добровольно-сознательном подчинении Богочеловеком своей человеческой воли воле божественной о постепенном совершенствовании (конечно безгрешном) человеческого естества путем добровольного внутреннего подвига любви, саможертвы и послушания до состояния полного прославления и проявления в себе своей полноты Божества телесно (кеносис и вознесение одесную Отца). Заметить надо, что эта глава, как видно из ее содержания, в сочинении автора стоит не на своем месте; ее задача и частные мысли совпадают с 4 и 5

–231–

главами первой части, в которых автор частью предполагает, частью же и прямо высказывает мысли, содержащиеся в рассматриваемой главе. Поэтому она должна быть соединена с указанными главами первой части в одно органически-целое. Причина самостоятельной постановки этой главы, как и всей второй части, заключается опять в том, что автор делит главы не по предметному их содержанию, а по различию внешне-формальных точек зрения на предмет, что в отношении к такому предмету, как богочеловеческая личность Исккупителя, ее сознание, две воли, искушение и проч., должно быть признано искусственным, ибо догматика и метафизика здесь совпадают с действительноисторическим фактом и догматическое учение здесь не может быть отделяемо от предмета его, т. е. евангельской истории вообще и в частности от всего искупительного подвига искушений Богочеловека. Существом темы не требовалось также и входить в исторические подробности учения о лице Иисуса Христа, так как православно-догматическое учение о сем можно найти в известных каждому богослову догматических трудах, а неправославные воззрения тоже общеизвестны и имеются в тех же историко-догматических трудах. Трактация эта имела бы право на свое бытие, если бы автор строже и отчетливее выделил в ней все то, что относится к объяснению собственно

искушений Господа и в виде краткого (или подробного) очерка истории данного темой вопроса поместил бы в начале сочинения (введении) или же в приложении. Но как самостоятельная и при том вторая часть сочинения эта трактация существовать не должна.

«Третья и последняя, критико-экзегетическая часть носит заглавие: подлинность и историческая достоверность евангельских повествований об искушении Христа в пустыне от диавола. Она посвящена сравнительному обзору и истолковательному исследованию евангельских текстов, содержащих повествование об искушении Господа, и опровержению отрицательных толкований этого евангельского события – написана ясно и подробного изложения не требует.

«Как в постановке задачи, так и в общем решении ее автор стоит на совершенно верной и самостоятельной дороге. Отрешась от искусственной схоластичности западного богословия и возвращаясь к древне-отеческим воззрениям, автор владеет надежной путеводной нитью для правильного и самостоятельного

–232–

исследования, на почве древне-отеческого и православно-догматического веросознания, трудных богословско-экзегетических вопросов: о необходимости, возможности, действительности, обще человеческом значении и искупительной действенности искушений безгрешного Богочеловека. В частности автор высказывает много светлых и замечательных по своей глубине мыслей, обладает незаурядным проницательно-критическим умом, способностью к тонкому догматико-философскому, историко-экзегетическому и нравственно-психологическому анализу, довольно широкой опытностью в области религиозной жизни человека и умением дельно применить эти опыты к всестороннему исследованию данного вопроса. Автор, далее, удовлетворительно владеет древними и новыми языками и имеет большую начитанность в литературе как древне-отеческого периода, так и позднейшего и новейшего времени. Наконец, стиль автора, т. е. строение отдельных периодов и предложений, отличается

выработанностью и отчетливостью; по местам он возвышается до истинно-научного красноречия и задушевной увлекательности, показывая, что автор работал над предметом с любовью и убеждением; некоторые страницы и даже, пожалуй, главы сочинения (особенно 5-я 1-ой части) как глубиной и верностью общего решения вопроса, так и своим увлекательным изложением доставляют читателю истинную усладу. По всем этим особенностям своим рассуждение автора есть труд замечательный и заслуживающий полного одобрения. Все в этом труде внедряет мысль, что автор обладает и нравственной, и умственной, и ученой энергией для правильного, всестороннего и самостоятельного исследования, данного ему и, надо сказать, чрезвычайно трудного во всех отношениях богословско-экзегетического вопроса.

«Но эта мысль тем строже и даже суровее заставляет рецензента отнестись к тем недостаткам работы, которые сам автор быть может считает незначительными, но которые в трудах подобного рода имеют существенную важность и, как таковые, могут отнять у труда его научное значение, и это потому, что научность подобных работ обуславливается столько же самостоятельностью в общей постановке вопроса и правильностью общего решения его, сколько и даже иногда более – систематически стройным, ясно продуманным и логически отчетливым раскрытием частной аргументации и частных сторон

–233–

предмета. Между тем эта сторона дела в сочинении г. Тареева заставляет желать весьма и весьма многого.

«Прежде всего заметно дает себя знать отсутствие строго продуманного и отчетливо выработанного общего плана в сочинении. Составляя ту или другую часть, главу, отдел сочинения, автор, как и сам он сознается, предварительно не представлял себе со всей ясностью и подробностью содержание дальнейших трактаций и не носил в своем умопредставлении отчетливой логической грани между ними. Для доказательства мы должны вкратце повторить и сосредоточить выше нами сделанные замечания по поводу

отдельных глав. Самостоятельная постановка всей второй части, которую автор называет историко-догматической, становится совершенно непонятной в виду четвертой главы первой части, «подробно излагающей догматико-метафизическое значение победы Христа над искушениями от злого духа, как восстановление союза Бога с человеком, и представляющей полный очерк искупительного служения Христа с точки зрения Его борьбы и победы над искушениями. Не совсем понятна, далее, самостоятельная постановка введения, содержащего краткий очерк учения об искупительном служении Христа за период древне-отеческий и в позднейшее время и обширных двух первых глав второй части, трактующих существенно о том же предмете и с той же догматико-исторической точки зрения (различие между этими трактациями не на столько существенно, чтобы отделять их в особые главы), я не мог также уяснить себе существенной необходимости и логических прав самостоятельного бытия: третьей главы второй части, где автор исследует вопрос, выходя из догматического понятия о Богочеловеке, и четвертой главы первой части, рассматривающей предмет с той же «догматико-метафизической точки зрения». А вследствие выше уясненной нами искусственности различения догматико-метафизической и историко-психологической точек зрения применительно к искупительному подвигу искушений безгрешного Богочеловека – различения, заставляющего автора удвоить исследование одного и того же предмета, – теряют логическое право на отдельное существование: первая глава рядом со второй – первой части и обе они рядом с третьей; а также – четвертая первой части и третья второй части – рядом с пятой первой части.

«В частности некоторые главы (1:2 и 4 первой части и 3 – второй части) написаны так, что я затруднялся кратко форму-

–234–

лировать их темы и с отдельной пунктуальностью выделить частные доказательства, быв принужден ограничиться указанием только самых общих мыслей без частного их развития. При чтении начальных трактаций сочинения ощущается или полное отсутствие (искушение и грехопадение

безгрешных прародителей и необходимость ветхозаветной истории божественного домостроительства) или же недостаточное раскрытие некоторых, для темы вообще и для понимания рассуждений автора в частности существенно важных, вопросов и понятий, из коих автор однако же касается некоторых в дальнейшем изложении, – знак, что, приступая к работе, автор не имел отчетливого плана, что предмет уяснялся для него постепенно, по мере написания сочинения, и что при дальнейшем изложении он сам начинал сознавать нужду в более отчетливом уяснении опущенных сторон предмета. Читая сочинение г. Тареева, иногда недоумеваешь, для чего написаны те или иные страницы, и почти никогда наперед не определишь, что и как хочет доказать автор. Даже при чтении отделов историко-прагматических (3 гл. перв. ч. и 1–2 втор, ч.) и наиболее ясно поставленных (5 гл. перв. ч.) следить за общей нитью рассуждений автора оказывается делом весьма нелегким, требующим бесполезного напряжения мысли и перечитывания уже прочитанного, и это от того, что автор целиком приводит много длинных и буквальных цитат из источников, не оттеняя главные и нужные от неважных и даже излишних и уклоняясь иногда от главной нити рассуждений в посторонние и соприкосновенные материи, обычно помещаемые в примечаниях или же совсем опускаемая. Вообще как относительно всего плана сочинения, так и частного раскрытия мыслей нет возможности сказать, чтобы предшествующее в нем подготавливало последующее, и чтобы построение глав определялось необходимостью логической постепенности.

«Наконец, автор не выработал строго-однообразной и догматически-точной терминологии, нередко сочетая с обычными терминами другой необычный смысл и злоупотребляя пантеистической фразеологией для выражения христианско-теистических понятий. Примеры. «Человек есть воплощение Божества (в смысле: образ Божий); начало Богочеловечества, вполне осуществившееся и завершившееся в лице Иисуса Христа, восходит к творению первого человека, – призванием первого человека было полное осуществление образа Божия, *полное воплощение* Божества на земле»

(стр. 55): между тем как, и по учению самого автора, такое полное воплощение Божества возможно только для одного Богочеловека – Христа, и автор выражает так только ту мысль, что человек есть образ Божий и что ему, человеку, назначены слава и вечное блаженство не только по духу, но и по телу. «Внешний мир нужно представлять как живой организм, душу которого составляет человек; обнаруживаясь во всем мировом теле, как Господь силы, премудрости и жизни, как внешний и неизменный порядок, внешнее единство и начало жизни физической, Господь в человеке проявляется с существенной своей стороны, как свободно-разумное лицо, – чрез сознание человека Он *истинно* воплощается в мировой жизни» (стр. 56–57; ср. 58–59): выражения, в которые автор решительно без всякой нужды облачает ту совершенно православную мысль, что мир есть храм Божий, отражение божественных совершенств и откровение божественной действительности, а человек есть высшее творение Бога, Его образ и подобие на земле. Сюда же надо отнести выражение: «богочеловеческий процесс в мире и истории человечества» (ср. 106 стр.); «данное в рождении Богочеловека *отношение* божеского и человеческого естеств не было окончательным, – божество открывалось и проявлялось постепенно, *достигая своей полноты телесного обитания* во Христе (стр. 247), – для человечества И. Христа божество было дано *идеально*, как ограниченное в проявлении свободной волей Сына Божия... для истинного совершения богочеловеческого дела, для *полного усвоения человечеством божества* было необходимо... и пр. (стр. 664–665); божество для Его человечества было дано только в идее» (стр. 673): этими выражениями автор высказывает ту совершенно православную мысль, что при нераздельном и неслиянном соединении божеского и человеческого естеств во Христе Его человеческая природа сохраняла свою волю и должна была достигнуть окончательного и полного прославления путем искупительного Подвига, состоявшего в послушании воле Отца даже до смерти, и при том крестной. Сюда же надо отнести выражение: «свободное самоограничение божества,

проявившееся в творении мира и человека и воплощении Сына Божия», употребляемое автором в том же самом значении, в каком православные догматики говорят: Бог создал мир и искупил падшую тварь по Своей благодати и любви. Употребляя без всякой нужды эти выражения в православно-догматическом смысле и отступая

—236—

от выработанной уже и точной терминологии, автор тем вызывает только в читателе излишние недоумения, вредит ясности изложения и затрудняет понимание, в сущности, простых и общеизвестных истин. С особенным вниманием мы останавливаемся на этой терминологии потому, что автору, как православному богослову, нет ни малейшей нужды в тех злоупотреблениях христианскими понятиями, к каким вынуждены прибегать западные догматисты-философы пантеистического направления. В предостережение можем указать на печальный образец Вл. Соловьева, который в своих чтениях о богочеловечестве является философом-мыслителем слов, а не понятий, т. е. бросает термины без ближайшего раскрытия и сочетает их внешне-механическим образом, причем даже слабый богословско-логический анализ открывает их внутреннюю нестройность и даст в результате совершеннейшую путаницу богословских понятий, — конечно если только не считать, и мы действительно не считаем г. Вл. Соловьева замаскированным пантеистом в роде западных догматистов-философов из школ Шлейермахера, Гегеля и Шиллинга, т. е. если не видеть в рассуждениях г. Соловьева лишенный своего прямого смысла набор христианско-богословских фраз с совершенно другим, философско-пантеистическим значением.

«В конце концов сочинение г. Тареева оставляет впечатление не строго-продуманного, хорошо выношенного и отчетливо выполненного творения, но скорее — черновых набросков на бумагу тех мыслей, какие приходили автору в голову при обдумывании вопроса и его частных сторон, — мыслей в общем правда верных, самостоятельных и замечательных по своей глубине, но все же отрывочно набросанных на отдельных листах, которые автор не умел

соединить в одно стройное целое, а только сшил, по их общему сходству, в отдельные главы.

«Вышеуказанный недостаток, *существенный по отношению к сочинению* г. Тареева, мы склонны, однако же считать *случайным по отношению к самому автору*, т. е. мы верим, что этот недостаток зависит не от природных свойств ума писателя, но частью от трудности вопроса и самостоятельности его исследования автором, а частью от сравнительной ограниченности времени, находившегося в распоряжении автора. Работы подобного рода, как это должно быть известно каждому ученому, совсем не то, что компилирование пособий и первоисточников,

–237–

в подлиннике или переводе, на известную тему, напр. подбор мрачных или светлых сторон известных лиц, известной эпохи и по известным источникам. Для составления трудов последнего рода требуется только известная подготовка, должная охота, надлежащее терпение, нужное количество времени и самые заурядные умственные способности. Напротив, для успешного выполнения трудов, подобных рассматриваемому, кроме всего вышеизложенного требуется еще далеко незаурядная умственная дальнорзоркость, способность к анализу и обобщению отвлеченных, для дюжинного ума незаметных и малопонятных, явлений в области нравственно-религиозной жизни человечества, известная широта психологической или духовной опытности и, кроме всего этого, особое настроение и подъем всех духовных сил, а следовательно и благоприятные для этого внешние условия, которые уже никоим образом не могут быть измеряемы днями, неделями и месяцами. Подобные труды вообще требуют значительного времени для того, чтобы мысли автора получили твердый устой в его сознании, и чтобы он мог как бы издала и с объективным спокойствием подвергнуть самокритике свое творение. Да, мы называем труд г. Тареева умственным творением, которое, как и всякое другое творчество, требует долгих мук рождения и есть по истине тяжелый внутренний подвиг. И мы с надеждой и искренно желаем, чтобы автор с

прежней энергией довел свой подвиг до конца, дав выработанному им материалу более отчетливое и стройное раскрытие.

«Для сего, в качестве совета, можем предложить такой план. Всему сочинению необходимо предпослать краткое введение с логическим конспектом тезисов и их частного раскрытия, чем устранятся все излишние недоумения при чтении сочинения. Затем первую главу или часть сочинения должно составлять критикоэкзегетическое исследование евангельских повествований об искушении Господа: трактация эта не только всесторонне и предварительно познакомит читателя с предметом исследования, но и при составлении ее сами собой возникнут те богословско-теоретические вопросы, которые должны составить тему дальнейших рассуждений. Вопросы эти, в качестве ли второй, богословско-теоретической части или же в виде дальнейших глав сочинения могут быть поставлены в нижеследующем порядке. *Во-первых*, надо всесторонне уяснить божественное предназначение касательно первосозданных прародителей и в их лице всего

–238–

человечества, необходимость и сущность подвига искушений со стороны безгрешных перволюдей для достижения этого божественного о них предназначения, грехопадение прародителей и его следствия в отношении к предназначению человека; главной задачей главы должно служить раскрытие условий искушения и грехопадения прародителей (см. замечание по изложению первых трех глав сочинения), а ее общим результатом – мысль, что не победивший искушения и падший человек не мог искупить сам себя, далее и при внешнем содействии Божества, и что для совершения божественной правды о человеке необходимо требовалось воплощение ипостасного Слова-Бога и искупительный подвиг искушений безгрешного Богочеловека. *Во-вторых*, потом, должно раскрыть: почему воплощение Бога-Слова и искушение безгрешного Богочеловека не могли совершиться вслед за падением прародителей, которые были менее подвержены власти злого духа, чем последующее человечество в его целом,

– и какими условиями определялась ветхозаветная история божественного домостроительства о спасении людей, т. е. показать необходимость исторического процесса для приготовления человечества к искуплению его воплотившимся Сыном Божиим, и потом раскрыть самый этот исторический процесс или дохристианскую историю борьбы Логоса с злым духом и постепенно-историческое приготовление человечества к вере в Богочеловека Искупителя (см. замечания к первым трем главам). *В-третьих*, далее, надо раскрыть понятие боговоплощения, возможность и действительность искушений для безгрешного Богочеловека (богословско теоретическая сторона) и уяснить искупительный подвиг Христа с точки зрения Его искушений от злого духа и победы над ними – сначала внутренне-духовной или идеально-волевой, а потом постепенно осуществлявшейся (победы) во всей земной жизни Господа до Гефсиманского борения, крестных страданий, смерти, воскресения и вознесения на небо; при этом желаем, чтобы автор при анализе искушений отчетливо провел указанные нами при изложении пятой главы первой части отдельные моменты искушений Господа и раскрыл органическое единство трех искушений по отношению к искупительному подвигу Богочеловека и трем сторонам этого подвига – пророческой, первосвященнической и царской; кроме того положительно не советуем автору искусственно группировать евангельские события по трем отдельным искушениям, ибо эти искушения были, как замечено нами выше,

–239–

внутренне-нераздельными моментами единого и непрерывного искупительного подвига богочеловеческого, постепенно осуществлявшегося во всей земной жизни Господа от (рождения и) искушения в пустыне и до вознесения на небо, причем отдельные моменты подвига искушений в известных событиях выступают у евангелистов только с преобладающей силой, но в каждую минуту своей жизни Христос должен был побеждать все три искушения; поэтому советуем автору проследить постепенное совершение Господом победы над искушениями от злого духа в последовательно-историческом

порядке евангельских событий, и это – тем более, что внешне-хронологическая последовательность евангельской истории, повторяем, в общем совершенно совпадает с внутренним прагматизмом искупительного подвига Богочеловека (см. замечания к 5 гл. первой части). Наконец, *в-четвертых*, при такой постановке дела, от автора потребуются совершенно новая и заключительная глава об искупительной действительности искушений Богочеловека для основанной Им церкви; автор должен показать, что для постепенного преобразования и возрождения человека от славы в славу по образу Христа-Искупителя всем истинно верующим христианам необходим подвиг борьбы с искушениями от злого духа и самодеятельной, при содействии божественной благодати, победы над ними – в области личной жизни христианина, семейных и общественных отношений в пределах каждой народно-поместной церкви и наконец в соборно-вселенском единении всех народно-поместных церквей, их взаимных отношений одна к другой и к царству зла, в котором мир лежит; таким образом автор должен, хотя бы в самых общих чертах и только в главных моментах, раскрыть совершаемый, по образу Искупителя-Богочеловека и по даруемой Им каждому истинному члену царства Божия благодати, подвиг борьбы с искушениями от злого духа и постепенного преодоления его в истории церкви Христовой, – т. е. уяснить: как истинно-православная и истинно-соборная церковь Христова, в лице своих истинных чад и представителей (поместных церквей), всегда выходила и выходит победительницей из искушений от злого духа, и наоборот: как неправославие или инославие побеждаются тем или другим искушением злого духа и впадают в лжеименное христианство (напр. протестантство и мистицизм – первым и вторым искушениями преимущественно; католицизм средних ве-

–240–

ков – особенно третьим искушением и под. в этом роде). Этот историко-логический план (необходимость искушений Богочеловека и Ветхий Завет, действительность искушений и церковь) мы предлагаем автору, применяясь к выработанному им и имеющемуся на лицо в его сочинении материалу. Можно

дать и чисто логическое построение вопросу (необходимость, действительность и действенность искушений Богочеловека), но для этого автору потребовалось бы уже не перерабатывать свое сочинение, а писать его почти заново. Так или иначе, но если автор даст более стройное *общее* построение и более отчетливое *частное* раскрытие даже и тому материалу, какой выработан им в кандидатском рассуждении, то и тогда его труд будет представлять замечательное явление в православной богословско-экзегетической литературе.

«Вышеизложенные замечания мы представляем к труду г. Тареева независимо от особого назначения его. Рассматриваемый же как кандидатское рассуждение, он даже по одним только лучшим своим частям (вся третья часть, пятая и третья главы первой части и третья глава второй части) не только вполне достоин искомой степени, но и заслуживает полного одобрения и наивысшей отметки».

40) Отзыв экстраординарного профессора г. Воскресенского о сочинении *Терентия Теодоровича* на тему: «Очерк литературной борьбы представителей православного духовенства с католичеством в юго-западной Руси в XVI и XVII вв.»:

«Сочинение г. Теодоровича состоит из введения, трех глав исследования и заключения.

«Во введении (стр. 1–4) намечены объем и план сочинения. Автор предположил ограничиться так называемым греко-славянским периодом церковно-литературной жизни юго-западной России и из этого периода остановиться с большей подробностью на Иоанне Вишенском, предпослав общую характеристику эпохи и обзор полемических сочинений, предшествовавших деятельности Вишенского. Характеристика эпохи и современных исторических обстоятельств, вызвавших противокатолическую полемику, составляет первую главу рассматриваемого сочинения (стр. 4–35). Характеристика составлена удовлетворительно.

«Во второй главе (стр. 35–141), после замечаний о содержании и значении для католической церкви сочинения

Петра Скарчи: «O jedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem», дается обзор

–241–

трудов главных деятелей полемистов, предшествовавших Вишенскому: Герасима Смотрицкого – «Ключ царства небесного», Острожского клирика Василия – «О единой истинной православной вере», Стефана Зизания – «Катехизис» и «Казанье св. Кирилла об антихристе», Христофора Филарета (Вронского) – «Апокрисис» и Мелетия Смотрицкого – «Фринос». Обыкновенно излагается содержание полемических сочинений и указывается их значение. Автор обнаружил достаточное знакомство с полемической литературой конца XVI и начала XVII века.

«Третья глава – об Иоанне Вишенском (стр. 143–313) распадается на пять отделений, из которых в первом излагаются биографические сведения о Вишенском, указываются три периода его литературной деятельности и рукописные сборники сочинений Вишенского, во втором, третьем и четвертом рассматриваются полемические сочинения Вишенского: а) «Извещение краткое о латинских прелестях», б) «Краткословный ответ Феодула (псевдоним Вишенского) против сочинения Петра Скарчи «O jedności kościoła Bożego» и в) «Зачапка мудрого латынника с глупым русином в диспутацию или попросту рекши в гадание или беседу»; в пятом отделении дается обзор нравственно-обличительных сочинений Вишенского, направленных против остатков языческой старины, против упадка церковности, церковных неурядиц, против пороков латино-польского общества и латино-униатского духовенства, в защиту монашеского чина и т. д. В заключении (стр. 314–323) предложена общая характеристика Иоанна Вишенского, как писателя, и указано его историческое значение. Иоанн Вишенский – главный предмет, на котором по преимуществу сосредоточено внимание автора. Довольно обширная литература о Вишенском, развившаяся, впрочем, только за последние двадцать пять лет, изучена автором с полной основательностью и употреблена в дело умелой рукой. Изложение автора ясное, раздельное, язык ровный, чистый. Для

получения кандидатской степени сочинение г. Теодоровича удовлетворительно».

41) Отзыв ординарного профессора Е. Голубинского о сочинении *Александра Халанского* на тему: «Патриарх Адриан»:

«Не всю деятельность патриарха Адриана автор успел изложить одинаково обстоятельным образом; некоторая часть деятельности передается им только в кратком (конспективном) обозрении. В излагаемом обстоятельно главное составляют

–242–

заботы Адриана о нравственно-церковном воспитании паствы и деятельность административная. В первом случае автор впадает в некоторое преувеличение, придавая заботам Адриана большее значение, нежели какое они имели на самом деле. Во втором случае, – в речах о распоряжениях и мероприятиях Адриана относительно администрации, желательно было бы видеть более тщательные исторические справки о положении дела в предшествующее время. Но вообще сочинение представляет собой труд усердный и основательный, причем старание автора достать и прочесть все нужные ему рукописи заслуживает нарочитой похвалы. Внешне-литературное изложение удовлетворительно».

III. Внесенный и. д. Инспектора Академии, Архимандритом Петром, список студентов IV курса с обозначением баллов по их поведению; в этом списке поведение 47 студентов означено баллом 5:2-х студентов – баллом 4 и у одного студента нет балла по поведению вследствие его отсутствия из Академии по болезни.

IV. Прошения студентов IV курса:

1. *Михаила Любского*: «Вследствие болезненного состояния своего организма и душевного расстройства по поводу смерти отца, последовавшей в конце сентября 1890 года, я не мог окончить кандидатское сочинение в свое время, а потому покорнейше прошу Совет Академии позволить мне подать его к августу месяцу сего года».

2. *Леонида Церковницкого*: «По расстроенному здоровью я не имел возможности представить к сроку свое сочинение и

потому прошу Совет Академии отсрочить мне подачу его до 1 сентября сего года».

3. *Виталия Мироносицкого*: «По причине своей болезни, известной Совету Академии, я не мог подать кандидатского сочинения в свое время. Покорнейше прошу Совет Академии дозволить мне подать его в августе месяце».

4. *Сергея Введенского*: «Вследствие многократных случаев болезни в этом учебном году я не мог приготовить к назначенному сроку свое курсовое сочинение. Посему покорнейше прошу Совет Академии дозволить мне подать сочинение в августе сего года».

5. *Александра Кудеевского*: «Чсть имею покорнейше просить Совет Академии отложить мне срок подачи кандидатского со-

–243–

чинения до августа месяца, каковое сочинение я не мог представить своевременно вследствие общей неудовлетворительности в состоянии моего здоровья, которую я чувствовал в истекшем учебном году».

6. *Сергея Модестова*: «Вследствие болезни, о которой своевременно было уведомлено академическое Начальство, я не имел возможности приготовить своего кандидатского сочинения к назначенному сроку. Посему осмеливаюсь покорнейше просить Совет Академии отложить мне срок подачи означенного сочинения до августа месяца сего 1891 года».

7. *Василия Пробатова*: «По слабости зрения, которой я страдаю издавна и о которой академический врач официально свидетельствовал пред Советом Академии, я не мог приготовить сочинения на степень кандидата в свое время. Покорнейше прошу Совет Академии дозволить мне представить оное после летних каникул в месяце августе текущего года».

8. *Александра Ильинского*: «Имею чсть почтительнейше просить Совет Академии отсрочить мне до сентября месяца сего года подачу кандидатского сочинения, которое я не имел возможности представить своевременно вследствие нередко повторявшейся и в нынешнем году болезни, известной уже

Совету Академии из прежде представленных мной медицинских свидетельств».

9. Николай Вознесенского: «Во время отпуска на масляную неделю и первую неделю Великого поста я, чувствуя себя нездоровым, обращался за медицинской помощью к земскому врачу города Ростова Ярославской губернии г. Чакалеву. Он нашел у меня значительно развившуюся нервную слабость и советовал возможно продолжительный отдых от учебных занятий. При этом он выдал мне свидетельство для представления в академический Совет, каковое мной и послано было 13 марта на имя о. Инспектора, Архимандрита Антония. По неудовлетворительному состоянию здоровья я не имел возможности написать курсовое сочинение и явиться на экзамены. Посему покорнейше прошу Совет Академии зачислить меня на будущий 1891–92 учебный год в число студентов того же IV курса и дать мне отпуск на предстоящие каникулы. При настоящем прошении прилагаю новое свидетельство врача о моей болезни».

Справка: 1) §§ 132–140 Устава духовных академий: «По окончании испытаний на каждом курсе, составляется Сове-
–244–

том список студентов по успехам и поведению. При составлении списка на четвертом курсе принимаются во внимание успехи студентов за все время академического образования. При определении сравнительного достоинства студентов и составлении списка их принимаются во внимание сочинения, устные ответы и поведение. *Примечание.* При составлении списка новые языки в общий счет предметов не вводятся. В случае неуспешности, зависевшей единственно от болезни, студенты могут быть оставляемы, с разрешения Совета, на второй год в том или другом курсе, но один только раз в продолжение четырехлетнего академического курса. При окончании полного академического курса студенты академии удостоиваются степени кандидата богословия и звания действительного студента. Студенты академии, оказавшие за весь четырехлетний курс отличные успехи и представившие сочинение, признанное Советом удовлетворительным для

степени магистра, утверждаются в степени кандидата, с правом получения степени магистра без нового устного испытания, но удостоиваются этой последней степени не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашенных Советом сторонних лиц (коллоквиуме). Студенты, оказавшие в течение четырехлетнего курса очень хорошие и хорошие успехи и представившие при окончании курса удовлетворительное для степени кандидата сочинение, утверждаются в этой степени. Но для получения степени магистра они должны выдержать новое устное испытание по тем предметам, по коим не оказали успехов, соответствующих сей степени, и представить новое сочинение. Студенты, оказавшие в течение академического курса посредственные успехи и не представившие сочинения на степень кандидата или представившие сочинение, неудовлетворительное для сей степени, получают звание действительного студента. Если получивший степень кандидата за весь четырехлетний курс оказал отличные успехи в науках, но не удовлетворил требованиям относительно сочинения на степень магистра, или если представил сочинение, заслуживающее сей степени, но не оказал успехов, соответствующих оной, то, при соискании такими лицами степени магистра, Совет не требует от первого из них нового устного испытания, а от последнего нового сочинения. Применительно к сему Совет поступает и при соискании действительными студентами степени кандидата». 2) По § 81 лит. б п. 10 того же Устава, присужде-

—245—

ние звания действительного студента и степени кандидата значится между делами Совета академии, представляемыми на утверждение Епархиального Преосвященного. 3) Студенты: Михаил Любский, Леонид Церковницкий, Виталий Мироносицкий, Сергей Введенский, Александр Кудеевский, Сергей Модестов, Василий Пробатов, Александр Ильинский и Николай Вознесенский были действительно больны в течение учебного года, что удостоверяется свидетельствами врачей. 4)

Студент Н. Вознесенский не оставался на второй год ни в одном курсе.

Определили: 1) Представить Его Высокопреосвященству об утверждении студентов IV курса: 1. Тихона Синьковского, Михаила Тареева, иеромонаха Григория (Борисоглебского), Александра Халанского, 5. Павла Рижского, Федота Кудринского, Сергея Богоявленского, Василия Арефьева, Александра Плотникова, 10. иеромонаха Палладия (Добронравова), Алексея Комарова, Николая Парийского, Василия Соловьева и иеромонаха Василия (Грекова) – в степени кандидата богословия с предоставлением им права на получение степени магистра без нового устного испытания; 2) об утверждении студентов: 15. Тихона Рождественского, Федора Делекторского, Сергея Соколова, Ивана Богданова, Георгия Вахнина, 20. Павла Светозарова, Николая Побединского, Сергея Липягова, Дмитрия Протопопова, Александра Вознесенского, 25. Николая Виноградского, Николая Глаголева, Дмитрия Даева, Александра Донского, Александра Богданова, 30. Алексея Смирнова, Антона Бочковского, Николая Соловьева, Ивана Крылова, Евгения Стояновского, 35. Сергея Малевинского, Ивана Головицкого, Николая Бежанова, Ивана Павлова, Александра Смирнова, 40. Прокла Бычковского и Терентия Теодоровича – в степени кандидата богословия с правом на получение степени магистра по исполнению требований, означенных в § 137 и 139 академического Устава; 3) об утверждении студентов: Михаила Любского, Леонида Церковницкого, Виталия Мироносицкого, Сергея Введенского, Александра Кудеевского, Сергея Модестова, Василия Пробатова и Александра Ильинского, не представивших кандидатских сочинений, – в звании действительного студента с правом на получение степени кандидата по представлении сочинений, заслуживающих сей степени. 4) Студента Николая Вознесенского, не представившего кандидатского сочинения и не державшего экзаменов по предметам IV курса, оставить на повторительный курс.

–246–

V. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. Мая 21. В Совет Академии – к исполнению. О последующем донести мне» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 13 мая сего года за № 1956:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод имели суждение о благоустройстве студенческих библиотек при духовных академиях Приказали: В духовных академиях, на основании § 129 устава их, разрешено иметь особую от фундаментальной студенческую библиотеку с той единственно целью, чтобы представить академическим воспитанникам возможность удобнее пользоваться лучшими благонамеренными произведениями литературы, – причем наблюдение за составом и наблюдением такой библиотеки возложено на ректора академии, без разрешения которого не должна поступать в библиотеку ни одна книга, журнал или газета; ближайший же надзор за благоустройством библиотеки и порядком пользования книгами представлен инспектору академии. Между тем до сведения Святейшего Синода, доходит, что в некоторых духовных академиях в студенческие библиотеки допускаются свободно книги и журналы, выписываемые по желанию самих студентов, причем дается значительное место периодическим изданиям светского содержания и газетам, чтение коих может служить не к назиданию юношей, призываемых к духовному просвещению, а напротив того к рассеянию или даже развращению мысли; при том допускается и устройство особых читальных комнат, куда выписываются во множестве светские журналы и газеты, при выборе коих устраняются книги и издания богословского содержания, а обыкновенно отдается предпочтение произведениям светской литературы, отличающимся отчуждением от церкви и ее установлений, а иногда и враждебным к ним отношением. Для заведывания этими читальнями возникают особые тайные организации между студентами; читальни служат местом для сходов студентов, посещаемых иногда и сторонними неблагонамеренными лицами. Беспорядки сего рода не должны бы иметь места при бдительном наблюдении академического начальства, ибо, на

основании существующих правил, без разрешения ректора не должна поступать в библиотеку ни одна книга, журнал или газета и строгое за сим наблюдение остается на ответственности ректора, причем § 127 устава воз-

–247–

лагает на Совет академии составление правил относительно чтения книг студентами, а вместе с тем и попечение о том, чтобы чтение книг соответствовало потребностям высшего богословского образования. Что касается до особых *читален*, то о них закон не упоминает вовсе, имея в виду лишь *библиотеки*, из коих под наблюдением инспектора и могут быть выдаваемы книги для чтения; вольная же выписка книг и журналов студентами, для общего пользования, по подписке, по их произволу, не должна быть ни под каким видом допускаема. Строгое наблюдение сего правила существенно необходимо в духовных академиях для предупреждения беспорядков, и, если бы кто из студентов не пожелал оному подчиниться, таковому надлежит объявлять, что в таком случае предоставляется ему уволиться из заведения, ибо, получая в оном содержание и обучение, должен подчиняться и уставу оного. Вследствие сего Святейший Синод определяет: 1., поручить Вашему Преосвященству вменить ректору вверенной Вам академии в непрременную обязанность иметь неослабный надзор, чтобы студенческая библиотека пополнялась книгами и журналами не иначе, как с его ведома, и при том такими, которые соответствовали бы цели и направлению академического образования, Совету академии предписать составить правила о чтении книг студентами, а инспектору – надзирать за благоустройством библиотеки и порядком пользования книгами и 2., существующую при студенческой библиотеке читальню, как не имеющую основания в уставе, ныне же закрыть; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указ Святейшего Синода принять к исполнению.

VI. Заявление Ректора Академии, Архимандрита Антония:

«Честь имею заявить Совету Академии, что в Московской Академии существуют три отделения студенческой библиотеки, – два состоят из книг, пожертвованных купцом Андреевым и И. С. Аксаковым, а третье пополняется добровольными взносами студентов и помещается в отдельной комнате, где была устроена и читальня. Всякое поступление книг и периодических изданий происходило не иначе, как с разрешения Ректора Академии. В студенческую библиотеку выписываются все вновь выходящий выдающиеся богословские сочинения, а также и все без изъятия духовные журналы и периодические издания.

–248–

Выписывается не мало и светских книг и периодических изданий и одно издание юмористического характера. Никаких случаев самовольной выписки книг, ни тайной организации заведующих читальней в Московской Академии не было обнаруживаемо».

Определили: Составить правила о чтении студентами книг из библиотеки.

VII. Занимались составлением следующих правил о чтении студентами книг из библиотеки:

В предупреждение помянутых в указе Святейшего Синода случаев и во исполнение прямо выраженных требований Совет полагает следующие правила о чтении студентами книг из библиотеки

1. Для удобства наблюдения за студенческой библиотекой все три ее отделения соединить в одном помещении.

2. Читальню закрыть, т. е. воспретить чтение периодических изданий и книг в особой библиотечной комнате, допустив оное лишь в студенческих номерах и рекреационной комнате.

3. Не пропускать в студенческую библиотеку ни одной бандерольной посылки иначе, как чрез руки Ректора и для сей цели отнестись в почтовое Управление с просьбой присылать все адресованные в студенческую читальню или даже на имя всякого студента печатные или литографированные бандерольные посылки в квартиру Ректора.

4. Выписку изданий юмористических, как совершенно неприличных в духовной школе, вовсе запретить и

выписываемое ныне издание отобрать.

5. При одобрении Ректором списка выписываемых ежегодно периодических изданий, а равно и вновь выходящих книг, наблюдать, чтобы светское чтение не преобладало над духовным и в потребном случае заменять книги и издания первого рода изданиями духовного содержания, кои будут признаны Ректором особенно необходимыми для правильного развития юношества.

6. Инспекции ревизовать студенческую библиотеку и в случае нахождения в ней изданий, не значащихся в утвержденном начальством каталоге, подвергать строжайшей ответственности заведующего библиотекой студента, нарочито утверждаемого в сей должности Ректором Академии.

Определили: Составленные правила о чтении студентами книг из библиотеки благопочтительнейше представить на благоусмотрение Его Высокопреосвященства.

–249–

VIII. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 18 мая сего года: «1891 г. Мая 23. Утверждается». Справка: В ст. XV означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении студенту I курса Симону Логадзе жить на частной квартире в Сергиевом посаде.

Определили: Сообщить студенту Логадзе о последовавшем ему разрешении жить на частной квартире.

IX. Отношение Канцелярии г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 23 мая за № 2511:

«По утвержденному г. Синодальным Обер-Прокурором, 9 текущего мая, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской духовной академии: Никифор *Четыркин* преподавателем по обличительному богословию, истории и обличению русского раскола и местных сект в Могилевскую духовную семинарию, Михаил *Лебедев* преподавателем по всеобщей и русской гражданской истории в Томскую духовную

семинарию и Сергей Зверинский помощником Инспектора в Пермскую духовную семинарию.

«Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сем Совету академии для зависящего распоряжения, присовокупляя, что об ассигновании упомянутым лицам следующих им, по положению, денег ныне же сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде».

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии дано знать всем вышеозначенным кандидатам о назначении их на духовно-учебную службу.

Х. Отношения Правлений духовных семинарий – Нижегородской от 24 мая за № 336, Калужской от 28 мая за № 330 и Касимовского духовного училища от 27 мая за № 112 с уведомлением о том, что в означенных семинариях и училище вакантных преподавательских должностей не имеется.

Определили: Принять к сведению.

XI. Предложение Ректора Академии, Архимандрита Антония:

«Честь имею предложить Совету Академии избрать кого-либо из ныне окончивших курс воспитанников Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии».

Справка: 1) §§ 54–56 Устава духовных академий: «Для приготовления к занятию преподавательских вакансий в академии

–250–

Совету предоставляется оставлять при оной на годичный срок наиболее даровитых студентов, окончивших курс с отличным успехом. *Примечание.* Лица сии получают содержание из особо назначенных для того сумм, в размере не свыше 700 р. на каждого. По истечении года они представляют отчет Совету в своих занятиях и затем могут быть определяемы на соответственные их приготовлению кафедры в академии или семинариях». 2) По § 81 лит. б п. 5 того же Устава, «оставление при академии окончивших курс студентов для приготовления к занятию преподавательских кафедр в оной и назначение им содержания» значится в числе дел Совета, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Оставить для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии в будущем учебном году ныне окончивших курс студентов: Тихона Синьковского, Михаила Тареева и иеромонаха Григория (Борисоглебского) с производством им содержания с 15 августа текущего года по 466 р. 66 коп. каждому за вычетом 2% на пенсии. Мнение сие представить на благоусмотрение Его Высокопреосвященства.

XII. Заявления стипендиатов и своекоштных студентов, ныне окончивших курс в Академии: Сергея Соколова, Александра Донского, Тихона Рождественского, Дмитрия Протопопова, Николая Бежанова, Прокла Бычковского, Сергея Липягова, иеромонаха Василия (Грекова), Ивана Крылова, Терентия Теодоровича, Николая Глаголева, Александра Вознесенского, Георгия Вахнина, Александра Кудеевского, Александра Ильинского, Виталия Мироносицкого, Ивана Павлова, Сергея Модестова, Алексея Смирнова и Александра Халанского о желании их служить по духовноучебному ведомству.

XIII. Прошения оставленных в минувшем учебном году при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр кандидатов:

1) *Анатолия Спасского*: «Так как в настоящем году в Академии не имеется свободной кафедры, то, на основании § 56 устава духовных академий, покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать о назначении меня в преподаватели в какую-либо из центральных семинарии по богословским, историческим или философским предметам».

2) *Василия Мышцина*: «Так как в настоящее время при Академии не имеется для меня свободной кафедры, то, на основании

–251–

§ 56 устава духовных академий, покорнейше прошу Совет Академии установленным порядком ходатайствовать о скорейшем назначении меня на преподавательскую должность в одной из духовных семинарий, если возможно, по специально богословским или философским наукам в одной из центральных губерний».

Справка: 1) По §§ 49 и 56 Устава духовных семинарий и § 61 Устава духовных училищ, помощники инспектора, преподаватели духовных семинарий и учителя духовных училищ определяются на должности при начале учебного года Святейшим Синодом по представлению академических Советов. 2) По § 81 лит. в п. 2 Устава духовных академий, «предположения о распределении окончивших академический курс на учебно-воспитательные должности в духовных семинариях и училищах» значатся между делами Совета Академии, представляемыми, чрез Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода. 3) Указом Святейшего Синода от 29 апреля 1884 г. за № 4 предписано Советам Академий не позже 15 июля представлять в Святейший Синод соображения о распределении воспитанников академии на вакантные места и одновременно с тем относительно воспитанников, не получающих на первый раз назначения на духовно-учебную службу, сообщать сведения о том, к какой должности тот или другой воспитанник признается наиболее способным, каковы сведения и будут Центральным Управлением принимаемы во внимание при последующем в течение года замещении вакансий в семинариях и училищах, которое будет совершаться на прежнем основании, по непосредственному усмотрению и распоряжению Центрального Управления. 4) По § 159 Устава духовных академий, приме ч. 2, «своекоштные студенты, в случае заявленного ими желания поступить на духовно-учебную службу, определяются на оную и на священнослужительские места на тех же основаниях, как и казеннокоштные». 5) Указом Святейшего Синода от 25 ноября – 7 января 1886–7 года за № 2563 предписано Советам академий, чтобы на будущее время они, по распределении, с соблюдением требований циркулярного синодального указа от 29 апреля 1884 г. за № 4, окончивших курс академических воспитанников на места по духовно-учебному ведомству, прочих, не получивших назначения, воспитанников обращали в епархии, по принадлежности, с отсылкой документов в подлежащие Консистории.

Определили: 1) просить ходатайства Его Высокопрео-

священства пред г. Обер-Прокурором Святейшего Синода о назначении окончивших курс в минувшем учебном году и оставленных при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр – Анатолия Спасского на преподавательскую должность в какую-либо из центральных семинарий по богословским, историческим или философским предметам и Василия Мышцына на таковую же должность в одну из центральных губерний по богословским или философским наукам. 2) По утверждении окончивших курс в текущем году воспитанников Академии в степени кандидата и звании действительного студента, представить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде полные списки с означением их успехов и поведения за четыре года и сведений о том, к каким должностям они признаются наиболее способными, а в Канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода представить таковые же списки воспитанников, не получивших на первый раз назначения по духовно-учебному ведомству, согласно указу Святейшего Синода от 29 апреля 1884 года за № 4. 3) Воспитанников, не получивших на первый раз назначения по духовно-учебному ведомству, по утверждении их в степени кандидата и звании действительного студента и приготовлении для них дипломов и аттестатов, уволить в епархиальное ведомство и документы их выслать в подлежащие духовные Консистории по местам рождения означенных воспитанников.

XIV. Отчеты о годичных занятиях оставленных в прошлом учебном году для приготовления к замещению вакантных кафедр кандидатов:

1) Анатолия Спасского:

«Занятия мои в течение минувшего 189½ учебного года относились к области древней церковной истории и определялись теми интересами, какие стоят в непосредственной связи со специальной моей работой об Аполлинарии Лаодикийском, выдающемся деятеле и плодовитом писателе IV века. Историческое значение Аполлинария состоит в том, что он первый научно и систематически раскрыл христологию, основываясь на чисто

христианских началах и, ближайшим образом, опираясь на тринитарные результаты первого вселенского собора. Являясь завершением всех предшествовавших догматических опытов в своей области, христология Аполлинария в тоже время дала в себе сильнейший толчок к дальнейшему раскрытию и фор-

–253–

мулировке учения о Лице Господа Иисуса Христа, подготовила собой почву для монофизитства⁶⁰⁶ и не только отрицательным, но и положительным образом содействовала той формулировке этого учения, какую оно получило на Халкидонском, четвертом вселенском соборе⁶⁰⁷. Это положение системы Аполлинария в истории христологии естественно влекло меня к тому, чтобы, не ограничиваясь изучением догматических движений IV-го века, расширить область своих занятий и на предшествовавшие века, понять христологические волнения IV-го столетия в связи с тем, что было выработано по этому вопросу ранее, – короче говоря, обратиться к изучению состояния христологии за первые четыре века церковной истории. Отсюда и мои занятия распадалась на три главных группы: 1) на исследование жизни и литературной деятельности Аполлинария в связи с другими обстоятельствами церковной жизни его эпохи; 2) – изучение христологических движений IV-го века, развившихся под воздействием учения Аполлинария и 3) – обзор христологических воззрений церковных писателей первых трех столетий в их исторической последовательности.

«I. Исследованием жизни и литературной деятельности Аполлинария Лаодикийского я занимался, будучи еще студентом IV-го курса Академии, и результаты этих занятий были представлены мной в качестве кандидатского сочинения. Вследствие обширности темы, разнообразия вопросов, затрагиваемых ей, и других причин я не успел окончить и обработать его в желательной мере. Так как в течение всего минувшего учебного года в Академии не имелось свободной преподавательской кафедры, в виду которой я обязывался бы к изучению исключительно какой-либо одной определенной отрасли богословской науки, то прежде всего свое время я и отдал на окончание, пополнение

и улучшение своей монографии об Аполлинарии. К этому меня побуждало и то соображение, что обработка моей монографии возможна лишь при тех книжных сокровищах, какими владеет наша академическая библиотека и которыми я мог рассчитывать свободно пользоваться только в течение года стипендиатства. Руководясь отзывом профессора А. П. Лебедева о моем кандидатском сочинении, я направил свое внимание на следующие стороны в жизни и литературной деятельности Аполлинария:

«а) В биографическом отделе сочинения мной вновь был пересмотрен и обработан вопрос об отношениях Аполлинария к св. Василию Великому и в частности о взаимной их переписке, памятниками каковой служат два письма св. Василия к Аполлинарию с ответами на них со стороны последнего, изданные Cotelier'ом (*Ecclesiae graecae monumenta*, Paris, 1681, t. II, pp. 84–92; отсюда перепечатаны у Migne, *Patrol. c. c. gr. s.*, t. 32, coll. 1099–1108; ерр. CCCLXI–CCCLXIV; в 1887-м году они вновь были изданы немецким ученым Дрэске в журнале Бригера «*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VIII, 85–123). Вопреки стараниям протестантских ученых доказать их подлинность (Dräseke в указан. месте; Krüger, *Lucifer*, Bischof von Calaris, Leipzig, 1886, s. 42, anm. 3; Harnack, *Lehrbuch. d. Dogmengeschichte*, t. II, s. 255, anm. 3, Freiburg, 1887; Möller in Herzog-Hauck's *Real-Encyclop.*, XVIII, 668), сравнение их с несомненно принадлежащими св. Отцу письмами и сочинениями привело меня к тому результату, что быть может в своей основе дошедшая до нас переписка Аполлинария с св. Василием и имеет подлинные письма этих лиц, но письма переработанные аполлинаристами в своих целях, и что поэтому в настоящем своем виде она не может быть признана подлинной и не оправдывает собой тех выводов, какие строятся на основании ее. – На ряду с этим, в намерении пополнить и расширить биографические сведения об Аполлинарии, мной были прочитаны ученые монографии о тех выдающихся деятелях IV-го века, с которыми Аполлинарий стоял в близких отношениях и так или иначе соприкасался, как-то о св.

Афанасии (Möller, Athanasius d. Grosse und die Kirche seiner Zeit, I–III, Büch., Mainz, 1827; Voigt, Die Lehre d. Athanasius von Alexandrien, Bremen, 1861; А. В. Горский, Жизнь св. Афанасия Великого, Москва, 1861), Василии Великом (Klose, Basilius der Grosse, Stralsund, 1835; Fialon, Etude sur Saint Basile, Paris, 1869; abbe

–255–

А. Bagle, St. Basile, Avignon, 1878), Григории Богослове (Ullmann, Gregorius von Nazianz der Theologe, Gotha, 1866; Böhringer, Die alte Kirche, VIII, Stuttgart, 1876), Григории Нисском (Rupp, Gregor's d. Bischof's von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipzig, 1834; Böhringer, ibid.), папе Дамасе (Rade, Damasus, Bischof vom Rom, Freiburg, 1882), Иерониме (Zockler, Hieronymus), Люцифере (Krüger, Lucifer Bischof von Calaris, Leipzig, 1886) и др. Правда, все эти труды могли дать весьма малое для ближайших целей касательно изучении жизни и деятельности Аполлинария, но все же они способствовали расширению моих сведений и большей точности представлений о многосложной эпохе IV-го века.

«b) В области изучения литературной деятельности Аполлинария мной были окончены и обработаны отделы об апологетических и поэтических трудах этого писателя и критически рассмотрены новейшие попытки найти памятники этих трудов в некоторых сочинениях церковной древности, дошедших до нас с неподлинными надписями, под именами различных церковных писателей. В суждении об Аполлинарии, как апологете, важнейшее значение имеет критическая оценка гипотезы Дрэсека о принадлежности этому лицу выдающегося по своим достоинствам апологетического труда древности «Увещательного слова к Эллинам» (*Λόγος παρακρητικός πρὸς τοὺς Ἑλλήνας*), дошедшего до нас под именем св. Иустина Философа⁶⁰⁸ и по выработанности и характерности метода считающегося типичным совершенством в своем роде⁶⁰⁹ (Dräseke in Brieger's Zeitschrift zur Kirchengeschichte, VII, 2). В исследовании вопроса о времени написания и авторе этого сочинения, – несомненно св. Иустину не принадлежащего, – требовалось разыскать и определить отношение его к

некоторым другим произведениям языческой и христианской письменности, какими автор «Увещения» пользовался при составлении своего сочинения. Проведенный в этом направлении анализ Увещения показал, что в 3-й главе и некоторых других местах сочинения автор его опирался

–256–

на псевдо-плутархово «*περὶ ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δουμάτων*» (изд. Diels'ом в *Doxographi Graeci*, 1879; vid. proleg. pp. 17 fg., ст. pp. 276. 277. 278. 279. 280. 283. 285. 392.), в 9-й главе – на хронографические вычисления Юлия Африкана (*Cohor.*, IX, pp. 42–45 cf Euseb., *Praepar. Evang.*, rec. Gaiford, Oxonii, 1843, t. II, p. 507–513), – в 11-й главе имел в виду сочинение Порфирия «*περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*» (ед Idolfius, *Porphirii de philosophiae et oraculis haurienda*, Berolini, 1856), – в 25 главе – комментарии Порфирия и Ямвлиха на «Тимей» Платона (эти комментарии не сохранились до нашего времени, но мнения Порфирия и Ямвлиха по рассматриваемым Увещанием словам Платона достаточно ясно указаны в труде последнего корифея неоплатонической школы – Прокла, – *Procli, Commentarius in Platonis Timaeum*, rec. Schneiden, Vratislaviae, 1847) и, наконец, знал «жизнь Пифагора» неизвестного автора, читанную Фотием (*Biblioth.*, cod. 249; ed. Becheri, p. 438) и составленную около середины IV-го века (*Nicolae, Griechische Literaturgeschichte*, 2Bd., 2 H., 675 s, Magdeburg, 1877). С другой стороны, еще в 1883-м году Нейманом отмечено было то близкое соприкосновение, в каком стоят к содержанию и идеям Увещения книги императора Юлиана против христиан (изд. Neumann'ом, *Juliani imper, librorum contra Christianos quae supesunt*, Lipsiae, 1880). Сделанное мной сравнение того и другого произведения, действительно открыло много сходных мест между книгами Юлиана и Увещанием, но не убедило в том, что Юлиан несомненно направлялся против Увещения (как это утверждает Дрэзеке); скорее и вероятнее то, что Юлиан хотел опровергать Евсевия Кесарийского с его апологетическими идеями, выраженными, в «*Praeparatio Evangelica*», – которого (Евсевия) он и упоминает по имени в одном месте своей первой книги *μολθηρός Εὐσέβιος*, – Neumann, p. 203; cf. *Praep.* IX, 5:5; XI, 5:7),

– а не автора Увещения. Что же касается до авторства Аполлинария, то отсутствие указаний на эпоху Юлиана и аналогий в языке и выражениях⁶¹⁰ располагает к отрицательному результату вопреки мнениям Дрэзеке и Дильса (Последнее смотри в *Sibyllinische Blätter von*

–257–

H. Dials, Berlin, 1890, s. 56). На основании указанных данных и близкого сходства содержания Увещения с идеями апологетического труда Ермия «осмеяние языческих философов» появление Увещения вероятнее относить к концу IV-го века⁶¹¹, не простираясь, однако, далее начала V-го века, так как св. Кирилл Александрийский в своем труде против Юлиана весьма часто пользуется Увещанием (Coh. С, VI, р. 36 ВС, – adv. Julian., ed. Aub., t. IV, р. 48, В. С.; с. VI., р. 38, а, – IV, 48, ВС; IX, 44, D – IV, 15, E; X, 50, В, – V, 180; XI, 54, В – IV, 15, E; XV, 60, DE – IV, 26; XV, 62, В – IV, 33; XVIII, 68, А – IV, 32; XIX, 70, С – IV, 30; XX, 72, D – IV, 34, E; XXII, 78, E – IV, 23; XXVIII, 126, В – IV, 31). – Обсуждение значения Аполлинария, как поэта, произведено было мной на основании известий историков Сократа (II, 47) и Созомена (V, 18), замечаний св. Нила Синаитского (Migne, gr. s., t. 79) и единственного оставшегося до нашего времени памятника его музыки – гекзаметрического переложения Псалтири с предисловием (*Μεταφράσις εἰς τὸν ψαλμῆρα* – была издаваема очень много раз; более замечательные издания – следующие: Turnebus'a, Paris, 1552; Joann. Renenatus'a, Paris, 1580. 1613; Sylburg., 1596; напечат. у Bigne, Biblioth. Patr., Paris, 1624, t. VIII, 160; Galland. Biblioth., 1788, t. V, р. 359 sqq.; Migne, Patrol, с. с., gr. s., t. XXXIII, с. 1313; в 1880-м году Аудангом напечатано было новое критическое издание метафраза Аполлинария, но пока остановилось на первых восьми псалмах). В занятиях этим последним я старался определить отношение его к тексту LXX-ти, лежащему в основании переложения, и главным образом исследовать строение стиха, – в виду того, что поэтические творения Аполлинария, имевшие широкую популярность (Cf. Sozom. H. E., VI, 25), глубоко воздействовали на музу другого великого христианского поэта того времени Григория Богослова (Cf.

Gregor, epist. ad Cledon. I et II; Migne, gr. s., t. 37, col. 193. 200; Творения св. Григория. ч. VI, стр. 168. 173; изд. 3-е, Москва, 1889), – который в своих стихах, – быть может, незаметно, – подражал своему противнику (Cf. Ludwig'a in Hermes Zeitschr. fur class. Philolog., XIII, Berlin, 1878, s. 335 fg. et in Königsberg. stud., –258–

1887, I, 76–82). – Авторству Аполлинария еще Баронием была приписана известная трагедия «Χρίστὸς πάσχων» обыкновенно в общих изданиях помещаемая в число стихотворных произведений св. Григория Богослова (много раз она была издаваема и отдельно; мы пользовались изданием Ellisen'a Analecten d. mittel – und nengriechischen Literatur, I, Leipzig, 1855 и Brambs'a «Christus patiens, Lipsiae, 1885); в недавнее время эта догадка Барония на научных основаниях была развита ученым Дрэзеке (in Lipsius' Jabrbücher d. protest. Theolog., 1884:4tg.). Поверка доводов Дрэзеке и анализ строения ямбического стиха, произведенный при пособии соч. Brambs' «De auctoritate tragoediae christianae, quae inscribitur «Χρίστὸς πάσχων» (Eichstadt, 1883), привели, однако, к тому заключению, что этот замечательный памятник христианской поэзии, который предание сочло достойным усвоить имени св. Григория Назианзена, есть произведение значительно позднейшего времени. Ни в каком случае он не принадлежит Аполлинарию и по характеру своих стихов относится к эпохе XI–XII в.

с) «Вновь был обследован и обработан вопрос о принадлежности Аполлинарию диалогов о св. Троице. Диалоги, о которых здесь идет речь, впервые были изданы Безой под именем св. Афанасия в числе пяти (Athanasii dialogi quinque de Sancta Trinitate cum interpretatione latina Th. Bezae, Lipsiae, 1573), – затем Комбефизом они были включены в число творений св. Максима Исповедника (Maximi Confessoris theologi eximiique philosophi operum t. II, p. 715), и Гарнье, присоединивший к этим пяти диалогам еще два других, извлеченных им из собрания sermonum Atlianasii contra diversas haereses, считал их творением Феодорита Кипрского (Vid. Auctarium Theodoret, Cyrensis episcopi, sive operum tomus quintus, Lutetiae Parisiorum,

1684, pp. 273–406). Все эти предположения не нашли себе приема в науке, а потому в прошлом 1890-м году Дрэзеке выступил с новой гипотезой о принадлежности диалогов Аполлинарию Лаодикийскому, причем имел в виду только первые три диалога из числа пяти, изданных Безой (in Helmann's Studien und Kritiken, 1890. I, ss. 137–171). Оценка оснований, представленных этим ученым в пользу своего тезиса, и изучение диалогов в их отношении к подлинным сочинениям Лаодикийского писателя привели меня к результату, противоположному выводам Дрэзеке. Этот ученый, работ которого мне часто

(Продолжение следует)

Апрель

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Осию [Ос.7:16–10:12] / Пер. П.И.
Казанского и А.А. Жданова; под. ред. М.Д. Муретова
// Богословский вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 207–238 (1-
я пагин.). (Продолжение)**

–207–

(Ос.7:16) *Сие ругание их в земли Египетстей, (Ос.8:1) в
недре их. Яко земля⁶¹²... яко орел в дому Господни; понеже
преступиша завет мой, и на закон мой нечествоваша.*

Сии слова очень неясны: потому что, как я думаю, еврейский язык представляет большое затруднение для толкователей. Но мы, следуя порядку мыслей, скажем для их понимания, что придёт на ум. Итак, *сие ругание*, – говорит, – *их на земли Египетстей*; то есть, поскольку Меня, всегда спасающего, руководящего и делающего их неодолимыми для противников (ибо я укреплял их), они нечестиво опозорили, совершая служение демонам, возлагая упование на землю Египетскую и думая, что тамошней помощи достаточно им для благоденствия: то по сей самой причине предприятие их возвратится в недро их и за своё безрассудство они не получают добрых наград, но как бы в недро получают возмездие. Придёт, говорит, придёт опустошивший их тиран Ассирийский, имеющий неисчислимое множество воинов. Придёт к ним как бы вся земля, и страна, и отечество, так что можно подумать, что вся страна Персов и Мидян всецело переселилась и пришла в Самарию. Это и значит выражение: *яко земля*. Придёт же и *яко орел* в дом Господень, то есть, жестокий и страшный устремится и на самый храм Божий и сделает нападение на царство Иудейское и на Иерусалим, без труда расхищая всё и унося в свою землю. Первою же опустошена была страна Самарянская и в ней всецело Израиль. На последок же взят был

–208–

и славный город, о котором и пророк Иеремия плакал, говоря: *како седе един град умноженный людьми?... владея странами бысть под данию?* (Плач.1:1) А что в городе был

сожжён и храм, это не подлежит никакому сомнению. Это случится с ними, говорит, потому что они преступили божественный завет и нечестовали против изреченного Богом закона. Всецело пренебрегая изречениями премудрого Моисея, они старались проводить жизнь по своим похотям и каждый из них по своему усмотрению измышлял и образ Богослужения и закон.

(Ос.8:2–3) *Ко мне воззовут: Боже познахом тя, яко Израиль отвратися благих, врага прогнаша.*

Делавшие себе нарезы из-за пшеницы и вина, совершавшие праздники нечистым демонам, не вопиявшие к Богу в сердцах своих, ни Подателя им всякого избытка и Защитника не познавшие, ни подобающе Ему благодарностью не почтившие Его – если таковые не познали Его при полноте благоденствия своего, так наверно уж узнают Его, подвергшись заслуженному наказанию и за своё безрассудство пришедши к горькому и страшному концу, воззовут к Нему и будут наконец призывать Его, подвергшись ужасным и невыносимым бедствиям. Но получивши вразумление от действительных своих бедствий, они будут обвинять себя за своё неразумие, говоря так: *Израиль отвратися благих*. Ибо когда можно было иметь их и притом в изобилии, утвердивши союз с Богом и стараясь весьма усердно исполнять угодное Ему, они *врага прогнаша*, то есть сами добровольно побежали ко врагам и подчинились возненавидевшим Бога, всегда спасающего и делающего их

–209–

победителями над их противниками, оскорбивши Его такими изменами. – Итак весьма разумно и поистине полезно не дожидаться наступления действительных бедствий, напротив предотвращать их наступление и прежде них стараться предусматривать полезное.

(Ос.8:4) *Сами себе царя поставиша, а не мною начальствоваша, и не явиша ми: от серебра своего и от злата своего сотвориша себе кумиры, яко да потребятся.*

Отрицается от царства Иеровоамова и от царствовавших после него над Израилем в Самарии, хотя Сам ясно сказал: *яко от Мене бысть глагол сей* (3Цар.12:24), и самому Соломону,

последовавшему заблуждениям иноземных жен и посвятившему капища и жертвенники их божествам, угрожал, говоря: *раздеру царство твое из руку твоею, и дам е рабу твоему* (3Цар.11:11). Что скажем? Ужели Бог всяческих говорил ложь? Да не будет! Напротив, постараемся правильно понять это, размышляя так. Написано: *или будет зло во граде, еже Господь не сотвори?* (Ам.3:6) Злом называет бедствие, ибо одни события Он совершает по своей воле, другим же попускает быть для наказания некоторых людей, хотя они совершаются как бы против Его воли. поскольку же Он, имея возможность воспрепятствовать этому, однако же допускает этому быть часто в видах домостроительства, то называется главным виновником и этих событий. Так (обратимся опять к самому Соломону) Бог позволил ему построить во Иерусалиме храм из камней, сделал его мудрым и славным по несравненному уму. Это было делом Его воли. Но Он попустил и расторжение

–210–

его царства, не сам, по Своей воле, направляя к этому события, но как бы умалчивая о том, что совершалось против Его воли, вследствие негодования на него (Соломона). Итак, хотя и воцарился Иеровоам и его преемники, но на это не было полного соизволения Божия, ибо что случается вследствие гнева (божественного), как бы для наказания некоторых, то имеет другой характер, и не может быть понимаемо так, как будто оно совершилось истинно по воле Его. Итак, сами собою, а не чрез Меня они воцарились. поскольку же они начальствовали как бы без ведения об этом Бога (ибо что случается вопреки Его воле, о том, по-видимому, Он не знает); то власть их была слаба и немощна и не имела достаточно силы для сопротивления (врагам) и для защиты подчинённых. *Мною царие царствуют... и властители... держат землю* (Прит.8:15–16). А что они сверх этого страдали великим безумием и дарами Бога пользовались для оскорбления Его, в особенности же для гибели собственных душ, этому научил, говоря: *от серебра своего и от злата своего сотвориша себе кумиры, яко да потребятся*. Чем могли приобрести себе доброе имя, оказывая

сострадание к братьям, тем они оскорбляют Бога и средство ко спасению безумно превращают в орудие своей гибели.

(Ос.8:5–6) *Сокруши телца твоего, Самарие, разгневаясь ярость моя на ня: доколе не могут очиститься, иже во Израили? И то древодель сотвори, и несть Бог: зане льстят бже телец твой, Самарие.*

Как прекрасно говорит: *ототри*⁶¹³, как бы грязь и скверну, и крайнюю нечистоту! Поистине та-

–211–

ково идолослужение: оно делает душу нечистою, отвратительною, зловонною и постыдною в очах Божиих. Итак, будучи милосердным и благим, Он убеждает, чтоб они, хотя поздно отрезвившись, обратились к лучшему, предотвратили гнев Его, удалили причины имеющих постигнуть их несчастий и покаянием преградили бедствия. Говорит, что Он прогневался на них, очевидно, по причине самого тельца, показывая тем, что, будучи человеколюбив, Он не обращает внимания на их прегрешения, совершенные по немощи человеческой, но непременно подвергает наказанию отступление от Него. Наклонность оскорбителей Бога к поклонению, говорю, демонам невыносима для Него. Вы, предавшиеся нечистоте, доколе будете оставаться неизменными? Какое же время вам достаточно будет для отложения вашего безумия? Ведь то, что сделал плотник, вы считаете богом, и что не приносит никакой пользы, напротив причиняет вред и гибель, то вы считаете достойным благоговения и приятия: ибо телец вводит вас в заблуждение, и ничто другое.

(Ос.8:7) *Яко ветром истлено всеяша, и разрушение их примет я: рукоять не имущая силы еже сотворити муку, аще же и сотворит, то чуждии поядят ю.*

Подобием напрасно трудящихся земледельцев указывает на бесплодие присущего им безрассудства и старания о суетном. Если некоторые решились полагать труд на это, иногда прилежно служа идолам и воздавая им почтение приношениями и жертвами; то это ведь было не что иное как собирание испорченного ветром семени, которое не может принести

никакой пользы тому, кто трудится. И подлинно: какое воздаяние за усердие в идоло-

–212–

служении? Или какая польза от изваянных? и каким образом может доставить кому-либо радость то, что должно прийти в совершенное разрушение? Итак, те, которые привыкли делать таковое и прилагать старание к чествованию идолов, уподобились сеющим испорченное ветром и горсти колосьев, не имеющих зёрен и не могущих дать муки. Но если бы что-нибудь и было сделано ими, то есть, хотя бы они и показались ревностными и усердными в делах заблуждения; то и это будет сделано ими для чуждых и никак не может доставить радости Богу. Чуждыми же называет лжеимённых богов. Так усердие наше в отношении к тому, что оскорбляет Бога, остаётся без всякой награды, и приличные нравы, если они не направлены к достижению добра, совершенно и всецело подвергнутся осуждению от Него.

(Ос.8:8–10) Поглощен бысть Израиль, ныне бысть во языцех яко сосуд непотребен: понеже тии въздоша ко Ассирианом: процвете о себе Ефрем, дары возлюби: сего ради предадутся в языки.

Говорит, что Израиль поглощён, как потерпевший страшное кораблекрушение и утонувший в волнах собственных грехов и разбитый как бы о некоторую скалу движениями гнева божественного. Или можно понимать это и иным способом: поглощён он (Израиль) был, говорит, Навуходоносором, как бы страшным и ненасытным драконом. Так и другой из святых пророков, представляя себе Израиля уже пленным и находящимся в рабстве у своих победителей, от лица его так говорит: *снеде мя, раздоби мя, прият мя тма тонка, Навуходоносор царь Вавилонский пожре мя, яко змий наполни чрево свое сладостию моею* (Иер.

–213–

51:34). Но истинно и иное объяснение: отпадающих от любви Божией некоторым образом поглощает и делает собственной пищей многоглавый дракон, о котором Псалмопевец говорит, что он отдан в пищу народам эфиопским.

Ты, – говорит, – *сокрушил еси главу змиеву, дал еси того брашно людем Ефиопским* (Пс.73:14). Под Эфиопами по справедливости могут быть подразумеваемы и этим именем называемы как нами самими, так и Богом те, которые в себе самих имеют самый чёрный и тёмный ум. Они доставляют пищу многоглавому дракону, но и сами в свою очередь питаются им. Итак, *поглощен бысть Израиль и бысть в языцех яко сосуд непотребен*. Отведённый к Ассириянам и Мидянам он сделался совершенно бесполезным, принуждённый подчиняться тому, что угодно им. Или потому и поглощён был и, оставивши родную землю, переселился в среду язычников, что сделался непотребным сосудом. Подобное Владыка всяческих говорит и устами Иеремии об одном из царствовавших в Самарии над Израилем: *обезчестися Иехониа, аки сосуд непотребен, яко отриновен бысть той, и извержен в землю, еяже не ведяше. Земле, земле, земле слыши слово Господне, напиши мужа сего отвержена* (Иер.22:28–30). Итак, Израиль сделался непотребным и бесчестился; ибо какая польза Богу от души заблуждающейся и грехолюбивой и удобопреклонной ко всему постыдному и, что хуже всех зол, – к удалению от служения Богу? Какая же была причина таких страданий Израиля? *Понеже тии въздоша*, они, говорит, как перебежчики, сами убежали ко врагам. Как, или каким образом? Убоявшись нападения их, они не искали, путём раскаяния, помощи у Бога,

–214–

но дарами старались склонить их к чему-нибудь другому, немного успокоить их. Потом некоторым образом осмеивает такой замысел, как имеющий быть для них тщетным и бесполезным, говоря об одном из царей колена Ефремова, которые и дары посылали тиранам ассирийским: *процвете о себе Ефрем*. Как бы так говорит: Царь из колена Ефремова, предназначенный к посечению наподобие засохшего дерева и как бы готовый увянуть от огня божественного гнева, *процвете о себе*, то есть, без Меня, не имея Моего изволения, вообразил, говорит, что он будет жить, и пустит корень в глубину, и не лишится своего престола. Возлюбив не принимать дары, но давать, он купил тем только кратковременную и малую отсрочку

бедствия. Но что же произошло от этого? Никакой пользы; напротив, *предадутся в языки* и благодаря имеющему случиться с ними узнают, что никто сам по себе не процветёт и что оскорбляющим Бога не послужат на пользу раздаяние даров врагам: ибо в непродолжительном времени они подвергнутся наказанию.

(Ос.8:10) *Ныне восприиму их, и почуют мало еже помазати царя и князя.*

Цари из колена Ефремова были, говоря кратко, виновниками всякого нечестия Израиля. Проклятый Иеровоам был первым изобретателем отступления: он устроил им золотых телиц и на так называемых высотах, то есть, в капищах на горах и холмах, поставил жрецов не из колена Левина, но из тех, *уже исполняху руку свою* (3Цар.13:33), по написанному. Затем после этого, когда ожидали нашествия Ассириян, во время царствования

–215–

Манайма, они послали им деньги, убеждая их воздержаться от разорения земли. Посему справедлив был божественный гнев против царства, бывшего из колена Ефремова, над Израилем. *Ныне восприиму их*, говорит, не за то, что они имеют добрую нравственность, ни за то, что решились проводить превосходную жизнь, ни за то, что возжелали жизни по закону, но как пестун, и как требующий наказания для них и уже призывающий их к суду. В прошедшее время Я по милосердию откладывал наказания, требуемые гневом божественным: *но ныне восприиму их*, говорит, чтоб опытом бедствий наконец узнали, что и они находятся под Моим владычеством и не избавлены от Моей десницы. А что наказания уже не будут откладываться, в этом удостоверил, говоря: *ныне*. Итак, воспринятые Богом для вразумления, они перестанут наконец помазывать царя и князей: так как находясь в рабстве у Ассириян и Мидян они хотя и имели весьма удобное время для совершения дел отступления, но они постоянно скорбели и оплакивали неожиданное бедствие. Надобно знать, что после того, как Кир, сын Камбиза, освободил Израиля из плена, в Самарии уже не помазывали царей из колена Ефремова, но все

находились под одним игом, под властью царей во Иерусалиме из колена Иудина: ибо они не жили ещё разрозненно, но все принадлежали к Иерусалиму. Первым же после времён плена начальствовал над обоими царствами, говорю, над Израилем и Иудею, или, говоря одним словом, над двенадцатью коленами, Зоровавель, сын Салафииля, из колена Иудова (1Езд.3:8), в то время, как делами левитского служения управлял и служение первосвященническое

–216–

исполнял Иисус, сын Иоседека, первосвященник великий.

(Ос.8:11–12) *Яко умножи Ефрем требища в грехи, Быша ему требища возлюбленная. Впишу ему множество и законная их в чуждая вменишася требища возлюбленная.*

Указывает причину, по которой справедливо налагает наконец отнятие власти у царей, ибо весьма многие жертвенники вменяются в грех Ефрему. Слово пророка касается первого Иеровоама, царя из колена Ефрема, и царей после него бывших, которые построив жертвенники демонам на всякой горе и на всяком холме, склоняли Израильян приносить жертвы. Потом, когда им следовало бы скорбеть при виде столь бесстыдных предприятий (ибо *умножиша требища в грехи*), – они, говорит, сделали их возлюбленными и сверх того *в чуждая вменишася* ему (очевидно, что Ефрему) *требища возлюбленная*. Несомненно, указывает на жертвенники, поставленные в древней скинии или во Иерусалиме, в божественном храме. А их было два. Один жертвенник для принесения плодов, в первой скинии; другой же для воскурения фимиама, золотой, во второй или внутренней скинии. Итак, преступления царей из колена Ефремова многочисленны. Первое состоит в том, что умножили жертвенники во грех: второе в том, что сделали возлюбленными такие жертвенники, о которых следовало бы сетовать и плакать, как оскорбительных для Бога, и, ещё важнее, как бы предавшись безумию, чуждыми сделали жертвенники возлюбленные, которые следовало бы любить и держать во всяком почтении. В середине же объясняемых слов вставлено: *впишу ему множество и законная их*. Что это озна-

–217–

чае? Под *множеством* разумеет множество построенных для них жертвенников, вводящих в грехи, а *законная их* опять указывает на предписанные им законом жертвы, или времена и способы принесения жертв, сообразно с которыми они совершали мерзостные обряды (ибо они *сечахуся о пшенице и vine* и старались делать многое другое тому подобное). Эти-то преступления впишу им в грехи.

Итак, спасительное дело – иметь привязанность к божественным жертвенникам и заботиться об установленных Богом и не искать других, которые вводят в грех. Это делают и неистинно христианствующие, но после спасительного крещения соблюдающие эллинские нравы и обычаи. Им следует сказать словами Павла: *не можете трапезе Господней причащаться и трапезе бесовстей* (1Кор.10:21). А у тех, которые присоединяются к нечестивым еретикам и принимают участие в их жертвенниках, поистине жертвенники возлюбленные превратились в чужие: ибо они умножили себе алтари во грех, принося в жертву агнца вне священного и божественного двора, то есть, церкви.

(Ос.8:13) *Темже аще и пожрут жертву, и снедят мяса, Господь неприимет их: ныне помянет неправды их, и отмстит грехи их.*

И сими словами ясно указывает на то, что были сделаны и умножились у Ефрема жертвенники во грех. Что они приносят в жертву, говорит, то приносится ими не Богу, но в идольские капища. И хотя бы они совершали праздник при жертвоприношениях, имея в избытке пищу и питье; но это не имеет никакого отношения к Богу: ибо не в честь Его совершают они собрание, и что де-

–218–

ляется во славу демонов, того никоим образом не может принять божественная и чистейшая природа. Напротив, она сильно прогневляется, будучи оскорбляема и как бы невольно вынуждается к тому, чтоб посылать наказания на тех, которые вызывали Ее на то, и так сказать, приводит на память оскорбителям все их беззакония. Когда же это бывает, то

сильный гнев и наказание постигает их быстро, и никто не может избавить их. Итак, *страшно есть еже впасти в руце Бога живаго* (Евр.10:31). Напротив, для решившихся вести праведную жизнь и старающихся удаляться от всякого грехопадения приличнее, несравненно лучше и служит причиной всякого для нас благоденствия – приносить Богу жертвы, очевидно духовные, и совершать Ему праздники.

(Ос.8:13) *Тии во Египет возвратишася, и во Ассирии нечистая снедят.*

Опять обличает их в том, что они желают проводить жизнь весьма неразумно и нечестиво и совсем не знают пути, ведущего к пользе. Дошедших, говорит, до такого настроения я угрожал подвергнуть Своему гневу и наказать за грехи их и вспомнать все беззакония их. И ожидаемое начинало исполняться, когда Израилю угрожала и как бы готова была вторгнуться в страну война. Потом, когда им следовало бы умиловлять Бога молитвами и раскаянием, исполнять угодное Ему и обращением к лучшему смягчать гнев Его как бы на нечто полезнейшее, что могло освободить их (от бедствий), – они обратились во Египет, призывая на помощь человека, Египтянина, – а не Бога, мяса коней, по написанному (Иез.39:17–20).

–219–

Но не спасается царь многою силою, и исполин не спасется множеством крепости своя; ложь конь во спасение (Пс.32:16–17); *благо есть надеяться на Господа, нежели надеяться на человека* (Пс.117:8). А что такие безрассудные замыслы их не принесли им никакой пользы, об этом они узнают из самого опыта; так как переселённые к Ассириянам и Мидянам, *тамо нечистыя снедят*, то есть, будут проводить жизнь, отбросив остаток уважения к закону и без всякой осторожности употребляя в пищу что случится. Но может быть кто-нибудь спросит: как это могло послужить печалью для Израильян, когда они решились служить идолам? На это мы отвечаем, что все они одинаково заблуждались, но у них в душе все ещё сохранялось небольшое уважение к закону и от Иудейских обычаев они не совсем ещё отступили, хотя и

поклонялись в идольских храмах. Посему и блаженный пророк Илия некогда обвинял их в том, что они хромали на оба колена и не хотели ни Ваалу всецело, ни Богу совершенно предаться. Но сделавшись пленником, Израиль всецело отбросил уважение к закону и по необходимости подчинялся обычаям и законам властителей своих. Это, думаю, и есть то, о чём сказал Христос: *яко всякому имущему дастся: а от неимущаго, и еже имать, отнимется от него* (Лк.19:26). Итак, нам никак не следует пренебрегать божественными дарованиями: но то, что имеем от Бога, мы должны ценить выше всего: ибо у заботливых дарование будет возрастать. Если же мы бываем ленивы и небрежны в отношении к нему, то и оно совсем исчезнет.

(Ос.8:14) *И забы Израиль сотворшаго и, и возгради*
—220—

требища: и Иуда умножи грады утверждены: но послу огонь на грады его, и потребит основания его.

Порицает оба царства, говорю, и находившееся в Самарии, и Иудейское, то есть, находившееся во Иерусалиме. Что они оба сделали, — на это надобно обратить внимание и рассказать об этом. Когда ожидалась грядущая война и страх её уже был как бы при самых дверях, тогда как самим обитателям Самарии, так и царям из колена Иуды надлежало искать помощи у спасающего Бога, если бы они отвратились от нечестивых и бесполезных мыслей, — и обязанные почтить (Бога) покаянием, раздражили всем управляющего Бога. Так Израиль, то есть, десять колен и достигшие власти над ними, чтоб отвратить от пострадавших плен и отряды неприятелей, прибегали к ещё большей услужливости: желая, как бы смягчить неприятелей и приобрести их благоволение, строили капища, сооружали в них жертвенники и выражали почтение к ним как можно большими жертвами. Иуда же сильнее укреплял свои города, уповая больше на камни, чем на Бога, хотя Он ясно говорил о Иерусалиме: *и аз буду ему, глаголет Господь, стена огненна окрест, и в славу буду посреде* (Зах.2:5). Но это не принесло никакой пользы Израилю. Наконец Бог стал угрожать, что пошлёт огонь на города Иуды, очевидно, когда жгли их

Вавилоняне, которые были исполнителями (божественного) гнева на них.

(Ос.9:1–4) *Не радуйся Израилю, ни веселися якоже⁶¹⁴ людие, понеже соблудил еси от Господа Бога твоего, возлюбил еси даяния на всяком гуме пшеницы.*

–221–

Гумно и точило не позна их, и вино солга им. Не вселишася на земли Господни: вселися Ефрем во Египте, и во Ассириах нечистая снедят⁶¹⁵. Не возлияша Господеви вина, и не усладиша⁶¹⁶ его: требы их яко хлеб жалости им, вси ядущии тия осквернятся: понеже хлебы их душ их, не внидут в дом Господень.

У сонмищ языческих, так как они больны величайшим неразумием (ибо, по общему признанию, они заблудились), был обычай, начиная обработку земли и приготавливаясь пахать землю, – совершать жертвоприношения демонам и просить у них о плодородии полей. Точно так же, приступая к жатве, когда к этому побуждало время, и, собирая виноград в точила, они делали возлияния, приносили жертвы Горам⁶¹⁷, пели песни при точилах, вознося благодарственные жертвы, и проводили время в радости и веселье. За такие-то поступки Бог порицает Израильский народ, ясно утверждая, что ему не следует радоваться, как прочие народы. По какой причине? – Совершенно не знающие по естеству и истинно сущего Бога, даже родившиеся в заблуждении, пожалуй, имеют не бездоказательное оправдание в немощи или невежестве: а Израиль блудно уклонился к отступлению, будучи руководим законом и познав Владыку всяческих. Посему, естественно думать, что он повинен в преступлении более тяжком и подлежит неизбеж-

–222–

ному упрёку в нечестии, потому что, зная *волю господина* своего, был нерадив, не исполнил, и за то *биен будет много*, тогда как не знавший и потому не сделавший *биен будем мало*, по изречению Спасителя (Лк.12:47–48). Итак, *не радуйся*, – говорит, – *якоже людие*: те от чрева матери заблуждаются, а ты, и руководимый законом, *соблудил от Бога*. Какой же у них был

способ блуждения? – *Возлюбил*, – говорит, – *даяния*, – конечно, не от Бога, а от телиц и Ваала, хотя они и ничего не дают просящим. На чём же искал у них *даяний*? – *На всяком гумне пшеницы*, потому что, как я сказал, у них полагалось, нечестиво и безрассудно, просить о плодородии полей ничтожных кумиров. Итак, Израиль от идолов добивался *даяний*. Исполнились ли прошения по его молитве? – Нисколько: *гумно и точило не позна их, и вино солга им*. Для более любознательных нет никакого сомнения в том, что в Самарии бывали мор⁶¹⁸, неурожаи, продолжительные засухи. Таким образом он обманулся в надежде, не получив просимого. И кроме того они удалились из самой святой земли, ушли в Египет, как в страну ограждённую, и стали служить ещё более многочисленным богам, потому что в Египте было бесчисленное множество богов, и у чтителей их – достойное удивления понятие о могуществе, будто бы они при помощи магических знаний легко могут сделать все. Итак, отказались жить в земле, Богом избранной, и сменили её на страну идолов. Однако же, хотя они и сделали так, всё-таки уйдут к Ассириянам. *Не возлияша Господеву*: собрав в точила виноградные ягоды, они воз-

–223–

ливали начатки демонам, а не подающему Господу. Возносили и хлебы в виде начатков от жатвы. Но, говорит, послужит им это к утрате чистоты и осквернению, и приношения будут сочтены как *хлеб жалости*, т.е. – мерзкими, скверными, отвратительными. По какой причине? – Закон считал нечистым того, кто приближался к мертвецу, – приближался или по кровному родству, или только по телесному прикосновению: поэтому родственники или друзья умерших, необходимо, осквернялись при похоронах⁶¹⁹, хлопоча около мертвеца и выполняя над ним то, что определено законом, и всё становилось нечистым, до чего бы им ни пришлось дотронуться. Таким образом, *хлеб жалости* – это хлеб, употребляемый в пищу плачущими по мертвецу, и вкусить его казалось ужасным для тех, кто старался избегать осквернения от мертвеца. Итак, говорит, нечисты и отвратительны даже самые хлебы, которые приносятся в качестве начатков жатвы, *и ядущии тыя*

осквернятся; они же годны будут более душам их, т.е. в пищу им, ибо *не внидут в дом Господень*. Но должно знать, что и закон повелевал приносить в жертву начаток жатвы – снопы и хлеб (Лев.23:9 и далее). Израиль же совершаемое во славу Бога перенёс на истуканов, хотя Бог ясно говорил: *славы моея иному не дам, ниже добродетелей моих истуканным* (Ис.42:8).

Посему у Бога следует просить потребного для жизни и Его почитать подателем и устройтелем всякого нашего преуспевания телесного и духовного, потому что кроме Него нет иного, *иже дождит*,

–224–

по написанному (Иер.14:22), но по Его манованиям и на полях произрастает всё сообразно времени года, и мы исполняемся вышним благословением, питаюсь хлебом духовным и получая вино небесное, веселящее *сердце человека* (Пс.103:15). Усвоив себе это убеждение, мы вселимся на земле святой, будем с Богом и не будем есть *во Ассириах нечистая* (Ос.9:3), ибо нечистотами кормят своих приближённых миродержители века сего, духи злобы поднебесные (Еф.6:12).

(Ос.9:5) *Что сотворите в день⁶²⁰ торжества, и во днех⁶²¹ праздника Господня?*

Так как, говорит, вы дошли до такого неразумия и нечестия, стали настолько гнусными и отвратительными, то какое же средство вам поможет? Или как вам поступить и что предпринять для того, чтобы избежать столь ужасной и жестокой участи, когда будет совершаться Моё *торжество* при истреблении войною оскорбителей? Итак, праздником Своим Бог называет, очевидно, то время, когда Израиль будет нести кару за прегрешения против Него.

Поэтому, следует не просто, без оглядки делать, что вздумается, и наслаждаться настоящим, увлекаясь похотями к оскорбительному для Бога, а напротив помышлять и о будущем и стараться избежать последствий божественного гнева. Именно таким образом сделаемся мудрыми и сведущими в том, что нам полезно.

(Ос.9:6) *Сего ради се пойдут от труда Египетска, и приимет их Мемфис, и погребет я Махмас: серебро их пагуба*

наследит, терние во дворех их.

–225–

Когда Вавилоняне опустошали Самарию, те, которые смогли спастись, едва-едва убежали в землю Египетскую. Затем, когда они взяли и самый Иерусалим, во времена пророчествования Иеремии, из колена Иудина и Вениаминова осталось довольно ограниченное число (людей); они-то и ушли в Египет, хотя Бог увещевал устами Иеремии и ясно говорил, что не следует, оставив родину, уходить в землю Египетскую, и угрожал, что если они это сделают вопреки Его воле, то подвергнутся одинаковым, или даже ещё более тяжким бедствиям. А написано об этом следующее: *тако рече Господь...: аще вы дадите лице ваше во Египет, и внидете тамо жити, и будет, мечь, егоже вы боитесь от лица его, обрящет вы во Египте (Иер.42:15–16)*. Действительно, когда они, положившись на помощь со стороны Египтян, возмутились против Вавилонян, то обиженные этим Вавилоняне, после взятия Иерусалима и Самарии, обратились против Египтян и без труда их победили; тогда оставшимся из Иудеев пришлось гибнуть вместе с Египтянами; а кто мог спастись от бедствия в Египте, с трудом убежали дальше, удалившись в страну Аркадцев, и поселились в Мемфисе, как городе весьма крепком, и в Махмасае (это другой, вероятно, соседний город и более других известный). Там они и скончались, очевидно, прожив долгое время и не получив возможности возвратиться в Иудею. А в другом месте пророк Иеремия говорит так: *того ради тако глаголет Господь...; се аз приставлю лице мое, еже погубити всех оставшихся в Египте, и падут мечем, и голодом*⁶²² *исчез-*

–226–

нут от мала даже до велика: и будут на укоризну и в пагубу и в проклятие. И посещу на сидящих в земли Египетстей, и не будет уцелевша ни единого от оставших Иудиных, обитающих в земли Египетстей, еже возвратитися на землю Иудину, к ней же тии надеются душами своими, возвратитися тамо: не возвратятся (Иер.44:11–14). Слышишь: погибли в Египте, так как и там настиг их гнев Божий. Итак: когда они, избегая *труда Египетска*, придут в Мемфис,

как город знаменитый, *приимет их*, но в Махмасе умрут. Это и есть: *погребет я Махмас*. Следовательно, если Бог преследует, никто не спасёт преследуемого, и куда бы он ни пошёл, там и будет настигнут гневом. Вот что, говорит, случится с ними в Египте. А потому, что они раздражили (Его) сделанным из их собственного богатства (ибо, говорит, *от серебра своего, и от золота своего сотвориша себе кумиры* – (Ос.8:4)), справедливо *пагуба наследит* его, т.е. будет добычей губителю: *пагубой* называет Ассирийца, как сурового и жестокого завоевателя и бойца. Вырастет, говорит, и *терние во дворех их*: города пришли в такое запустение, что стали полны тернием. Это – признак земли непроходимой и заброшенной.

Итак, когда кто пользуется данными от Бога благами, телесными или духовными, неправильно и не во славу Его, но неосмотрительно творит то, чем может прогневить Его и быть уличённым в нанесении оскорбления, то он пойдёт в погибель, будет наследием расхитителя сатаны и обиталищем терния, т.е. диких и необузданных страстей, и не будет иметь добрых плодов по духу. Прежде же всех потерпят это еретики, ко-

–227–

торые нечестиво злоупотребляют даром слова, соблазняя братьев и поражая *их совесть немощну сущу* (1Кор.8:12), хотя Христос и пострадал за нас.

(Ос.9:7) *Приспеша дние отмщения*⁶²³... *приидоша дние воздаяния твоего, и озlobится Израиль, якоже пророк изумленный, человек духом носимый*.

Обычно Израильтяне не внимали словам святых пророков и нимало не помышляли о божественном, хотя Бог часто возвещал, что им придётся терпеть бедствия. Так, Бог всяческих возглашает в одном месте к пророку Иезекиилю: *сыне человек, се дом Израилев преогорчеваяй, глаголюще глаголют, видение, еже сей видит, на дни многи, и на времена долга сей прорицает, сего ради рцы к ним, сия глаголет Адонаи Господь*⁶²⁴, *не продолжатся ктому вся словеса моя, яже возглаголю: яко возглаголю слово, и сотворю, глаголет Адонаи Господь* (Иез.12:26–28). Нечто подобное говорит и здесь: *приспеша*, – говорит, – *дние отмщения*, – всё равно, как если

бы сказал: близко суд и уже при самых дверях испытание, возле – беда и пред глазами война: наступил день воздаяния. И когда, говорит, ты, Израиль, будешь озлобляем, без сомнения, понесёт одинаковую кару и всякий у тебя лжепророк, человек изумлённый, т.е. исступлённый, неистовствующий, потерявший ум, которого ты считаешь за *духом носимаго*. Действительно, вместе с прочими погибли и жрецы высот, и служители идолов, и все, сколько их ни было, лживые прорицатели и лжепредсказатели у Израиля. Так как они, собираясь давать предвещения, притворялись

–228–

восхищенными и выказывали вид вдохновенных, то он и именует подобных людьми *изумлёнными*.

(Ос.9:7) *От множества неправд твоих*⁶²⁵ *умножится изумление твое.*

Множеством неправды называет, по-видимому, многообразное и многоразличное служение Израиля, одним словом: они заблудились и все стали идолопоклонниками: однако они разделили между собою виды заблуждения: одни совершали священные обряды одним (божествам), другие – другим и давали приходящим ложные прорицания; так, одни служили телицам, другие – Хамосу, идолу Моавитскому, иные – Астарте, некоторые – Ваалу и воинству небесному. Посему-то Бог обличал их, говоря устами Иеремии: *по числу... градов твоих, Быша бози твои, Иудо* (Иер.2:28), ибо у них каждый город усвоил себе собственного бога. Это самое справедливо называет *множеством неправды*, потому что истинно несправедливость и оскорбление Богу – от Него удаляться и прилепляться к *древу и камению и делом рук человеческих*, как написано (Втор.4:28). *Изумлением* называет прорицания. Таким образом, когда, говорит, у тебя оказалось *множество неправды*, то от этого у тебя и *умножится изумление*, т.е. лжепророчество, потому что каждый из лжепророков, по-видимому, имел особенный способ, по которому он прорицал. Итак, безрассудна, противозаконна, поистине нечиста и достаточна для того, чтобы страшно оскорбить и прогневать Бога всяческих, склонность

прибегать к лживым речам тех, которые навывкли говорить *от сердца своего*, – как написано, – а

–229–

не от уст Господних (Иер.23:16). Посему христианам надлежит остерегаться этого греха, потому что иметь подобного рода недуг может быть свойственно только жителям святыни⁶²⁶.

(Ос.9:8) *Стража Ефрема с богом пророк*⁶²⁷, *пругло строптиво на всех путех его*.

Стражами обычно божественное Писание именует предстоятелей народных, вознесённых на высоту почестью, на которых должно взирать тому, кто пожелал бы проводить жизнь правую и безупречную. Так, в одном месте Бог говорит блаженному пророку Иезекиилю: *сыне человек, стража дах ты дому Израилеву, и*⁶²⁸ *услышиши от уст моих слово*⁶²⁹, *и воспретиши им от Мене* (Иез.3:17). Обыкновенно такие стражи не только представляли своим питомцам вместе с законами жизнь свою в качестве образца добродетели и поведения, но и вводили полезное, и правильно истолковывали волю Божию. И те, которые находились у добрых стражей, идя по прямому пути долга, спасались; те же, которые вверили направление своего ума людям лукавым и худым, жили, вводя в заблуждение (других) и заблуждаясь (сами), и имели дух, лишённый всякой добродетели и истинного знания. В этом именно упрекает и теперь происходящих от колена Ефремова, или Израиля: был, говорит,

–230–

у него *страж с богом пророк*, всё равно, как если бы сказал: у каждого из лжеименных богов был и собственный лжепророк. Как я уже сказал ранее, они усвоили себе различные виды заблуждения: одни служили Ваалу, другие – Хамосу или Веелфегору; а в каждом капище воздвигнут был рукотворенный истукан и кумир, и при каждом состоял особенный лжепророк; способы гадания были у них различны, но решение они возвещали приходящим прямо как полезное и необходимое. Поэтому, так как у Ефремлян вместе с каждым лжеименным богом был стражем и его собственный лжепророк, то они и устремились неудержимо ко всему самому постыдному. Это и

было для них *пруглом строптивым*⁶³⁰, потому что невозможно было исправиться и идти прямо тем, которые впали в такое многобожие, что при каждом боге имели особенного пророка и в Нём получали себе стража, отдалявшего их от истинного богочитания и увлекавшего в ров погибели. Итак, желающим жить по закону следует слушать не просто учащих или вещающих *от сердца своего* (Иер.23:16), но тех, в ком божественная и горняя благодать удостоверит подлинную любовь к Богу. Посему и говорит Христос: *внемлите от лживых пророк, иже приходят к вам во одеждах овчих, внутрь же суть волцы хищницы* (Мф.7:15).

Сказать по правде, мало отличаются от диких зверей изобретатели и предстоятели безбожных ересей, *поядающие Израиля всеми усты* (Ис.9:12): потому что они как бы пожирают души просте-

–231–

цов, сокрушая их зубами заблуждения. Да будет же сказано и для нас⁶³¹: *Бог сокрушит зубы их во устех их: членовныя львов сокрушил есть Господь. Уничжатся яко вода мимотекущая: напряжет лук свой, дбндеже изнемогут* (Пс.57:7–8).

(Ос.9:8–9) *Изумление в дому Божию утвердиша. Растлешася по дню Холма: вспомянет неправды их, отмстит грехи их.*

Изумлением здесь, как и обыкновенно, называет, лжепророчество, а домом Божиим именует Израиля. Посему и сказано в одном месте устами Иеремии синагоге иудейской как бы от лица Божия: *не аки ли домом мене нарекла еси, и отцем, и вождем девства твоего?* (Иер.3:4) Удивляется громадности безумия и преизбытку неразумных начинаний: дошли уже, говорит, до такого нечестия, что *изумление в дому Божию утвердиша*, то есть лжепророчество, и преступают запрещения божественных законов. Хорошо сказал: *утвердиша*⁶³², потому что дело нечестия, на которое раз дерзнули, не прекратилось, но как бы уже укрепилось и внедрилось⁶³³: Израиль не переставал иметь лжепровидцев, и лжепророков. А так как они дерзнули на это, то, естественно, отбывая наказание за свои

действия, растлешася по дню Холма, ибо вспомняет неправды их и отмстит грехи их. А что значит это растлешася по дню Холма, сделаем (для объяснения) краткое напоминание (из истории). Написано об этом в книге Судей (Суд.17 и далее), и весь рассказ я передам, насколько воз-

–232–

можно, в извлечении, и так как он очень длинен, то сокращу. В те дни, – говорит, – не было царя во Израили: каждый муж еже право (видяшеся) пред очима его, творяше. И бысть юноша от Вифлеема ... от племени Иудина⁶³⁴, и сей Левитин, и сей⁶³⁵ обиташе тамо. И поиде муж⁶³⁶ от Вифлеема, града Иудина⁶³⁷, обитати, идеже обрящет место: и прииде до горы Ефремли, и даже до дому Михина⁶³⁸, еже сотворити путь свой. И рече ему Миха: откуда идеши? И рече ему Левитин: аз есмь от Вифлеема Иудина, и иду обитати, идеже обрящу место. И рече ему Миха: седи со мною и буди ми отец и жрец, и аз дам тебе десять сребреников в год⁶³⁹, и ризу одежду⁶⁴⁰, и яже на житие тебе. И поиде Левит, и нача обитати у мужа. И бысть юноша ему яко един от сынов его. И наполни Миха руку Левитину, и бысть ему... жрец⁶⁴¹, и быше в дому Михи (Суд.17:6–12). Значит, Миха был идолослужитель и нанял он потомка Левия, сделал его служителем истукана и посвятил его на служение идолам. Что же случилось после этого? – Далее Священное Писание говорит следующее: и в те дни племя Даново искаше себе наследия вселитися, яко не паде

–233–

ему...⁶⁴² до дне онаго⁶⁴³ среде племен... Израилевых⁶⁴⁴ наследие (Суд.18:1). Поэтому, избрав пять мужей, они поручили им пойти вперёд и обследовать землю, которую они могли бы занять и сделать своим наследием. Они, говорит, дошли до горы Ефремли, до дому Михина, и сташа тамо, признали левита как земляка, потому что он говорил на их языке (с Евреями говорил как Еврей): спросив о причине и узнав, что его, как левита, нанял Миха и рукоположил в священнослужителя к своим кумирам, они вместо того, чтобы соболезновать о нём как о пленнике, обманутом и скитальце, тотчас же сами скатились во рвы обмана и потребовали, чтобы он, вопросив идола,

возвестил, удастся ли предприятие по мысли их, – разумею завоевание страны, которую они пришли осмотреть. Он и изрёк определение как бы от лица Божия. Посланные, обозрев землю, донесли посылавшим, что она доброкачественна, тучна и может быть занята без труда. Люди из колена Данова, числом шесть сот, выслушав такие речи, вооружённые отравились в поход. Дошли и они до дома Михи. *И отвещаша*, – говорит, – *пять мужей ходившии соглядати землю Лаис, и рекоша к братии своей: разуместе ли, яко есть в дому сем Ефуд, и Ферафин, и изваяно, и слияно? и ныне уведите, что сотворите* (Суд.18:14). – Ефод толкуется *избавление*⁶⁴⁵

–234–

а Терафим⁶⁴⁶ – *отпущение*⁶⁴⁷, или *исцеляющий их*. Это был идол, который пользовался ложной славой, будто он может исцелять. Подобную же молву иногда распространяют про рукотворенных (богов) сыны Эллинов. – Узнав об этом, потомки Дана взяли изваяние, убедили и потомка Левия следовать за ними, оставив Миху. Когда же они, сразившись, победили и захватили в свои руки землю, то выстроили город, который называли Даном, присваивая ему имя своего праотца, потому что, как я сказал, они были из колена и потомства Данова. Поставивши в нём идола, они стали приносить ему жертвы: таким образом, вместе с землёю добыли и бога. До такого бессмыслия доведён был их рассудок. На это Бог прогневался наконец и, конечно, со всею справедливостью, – потому что Он был оскорблён. После этого всем Израильтянам следовало считать потомков Дана за врагов и главнейших неприятелей и привлечь к ответственности за непочтение к Богу, но они, вероятно, и сами присоединились (к ним), и считали возможным хвалить (их), как будто они нисколько не согрешили. А какова была расплата за такое их легкомыслие, расскажем по порядку. Между тем как Израиль оставался без царя, один муж *Левитин*,

–235–

живый в стране горы Ефремовы, взял себе в сожительницы одну (женщину) из Вифлеема. Когда женщина убежала к отцу, левит отправился за нею и уговаривал её опять возвратиться с ним и жить у него в доме. Когда так и случилось,

он, дойдя до середины пути, вместе с женщиною остановился в Гиве⁶⁴⁸, что значит холм. Населяли Гиву, или Холм, потомки Вениамина. После того как он приютился у одного старца, среди ночи пришли сыны Вениамина, мужи беззаконные, как написано (Суд.19:22), желая захватить для распутства и самого левита, и прочих; едва-едва устыдившись крайнего безобразия, они схватили наложницу левита и умертвили её, всю ночь ругаясь над женщиною. А он, разрубив по частям тело, разослал по коленам Израильским, чтобы сделать известным и грех сынов Вениаминовых против чужестранцев, и необузданность в распутстве, и что они осквернились прегрешениями Содомлян. Возмущённый этим, собрался весь Израиль и воевал с коленом Вениаминовым в Гиве⁶⁴⁹, то есть на Холме, и так её опустошил, что, хотя она и была очень многолюдна, спаслось весьма мало, едва-едва убежав в пустыню. И из всего Израиля погибло немалое число воинов. Но Бог не допустил бы Израильтян бороться друг с другом, если бы сыны Дана не чтили изваяния из дома Михи, а прочие колена безрассудно не молчали. Нечто подобное же случилось, когда Бог оскорблён был золотыми телицами: вступили между собою в борьбу два колена Иудиных и десять Ефремовых, и, как во дни Холма, пали десятки тысяч,

–236–

с победителями же гибли и побеждённые, потому что к этому призывал божественный гнев. Это совершилось при Амасии, царе иудейском, и Иоасе Израильском, который настолько смирил Иерусалим, что разрушил часть стены на *четыреста локот* (4Цар.14:13).

(Ос.9:10) *Якоже грезн в пустыне обретох Израиля, и яко смокву⁶⁵⁰ на смоковнице раннюю увидех отцы их; тии внидоша к Веелфегору, и отчуждишася на стыдение, и Быша возлюбленнии, якоже мерзостнии⁶⁵¹.*

Далее старается показать, что недаром их постигло растление (Ос.9:9), но, по справедливости. Я, говорит, избрал их, нашедши как грозд в пустыне и сорвавши как смокву зрелую со смоковницы: вывел из страны Египетской, всей идолопоклоннической, заблуждавшейся и много недуговавшей отсутствием всякого блага. Что же избранные, избавленные

моею рукою? – Уклонились к Веелфегору, удалились от общения со Мною к позору. Это и есть – *отчуждишася на стыдение*. *Стыдением* называет Веелфегора, потому что он по виду был отвратительнее всех прочих, и на него было непристойно взглянуть.

Посему, если мы любим быть с Богом и чтим Его, как призвавшего, избравшего, исходившего из среды мира сего, как бы из пустынной и тернистой земли, возлюбившего как грозд и как смокву раннюю, то будем нерушимо сохранять единение с Ним, конечно – духовное. А если совершится уклонение к непристойному и для Него оскорбительному, ни в

–237–

чём уже не будем отличаться от язычников, будем *возлюбленнии яко мерзостнии*, которые по справедливости ненавистны, потому что, говорит, *правда праведника не издавит его: в оньже день согрешит*⁶⁵² (Иез.33:12), *умрет* (Иез.33:13): и весьма мудро пишет блаженный Павел: *темже мняйся стояти, да блюдется, да не падет* (1Кор.10:12).

(Ос.9:11) *Ефрем яко птица отлете*.

Птиц не ручных и не домашних, поймав, держат в клетке, и они увеселяют обладателей: если же представится случай улететь, они немедленно исчезают и быстрым лётom несутся в своё обычное местопребывание. Так и Израиль уловлен был Моисеем в некотором роде как птица, приведён к Богу и наслаждался благоденствием, руководимый законом и пользуясь попечением и милосердием свыше. Но опять улетел туда, где был прежде, почти что, вырвавшись из рук ловца. Можно понимать сказанное и иным образом. Многие из птиц, не вынося местных зим, перелетают в другие страны, без науки имея понятие о своей пользе, по воле Творца. Подобным же образом и Ефрем, опасаясь бедствий войны, улетел к Египтянам.

(Ос.9:11–12) *Славы их от порождении и болезней и зачатий*⁶⁵³. *Темже аще и воскормят чада своя, безчадны будут от человек: понеже и люте им есть*⁶⁵⁴.

Оставив родину, Израиль удалился к Египтянам и призывал к себе для защиты бога, управляющего той страной. Неужели же

Бог бессилен

–238–

и не мог спасти их? – Нисколько. Божество всеильно и было в состоянии предотвратить войну с Ассириянами; но Ефремлянам, или Израилю, пришлось претерпеть это потому, что они, оставив Бога спасающего и превозношение Им одним устранив от себя, как нечто устаревшее, полагали, что сами по себе будут страшны и неодолимы для врагов, так как разрослись в великий народ и имели несчётное множество детей. Действительно, женщины у них рождали по обетованию и как бы в силу благословения, так как Моисей сказал: *не будет безчаден, ниже неплоды у сынов Израилевых* (Исх.23:26). Но было весьма безрассудно по причине множества людей презирать помощь Божию. Напротив, здраво рассуждая, следовало им припомнить, что с Ним и чрез Него *поженет един тысячи, и два двигнут тмы* (Втор.32:30). Итак, говорит, не Богом похваляются, но считают для себя славою *порождения, и зачатия, и болезни* своих женщин. Посему пусть знают, что, хотя бы родили сынов, хотя бы потрудились над воспитанием детей, потом пожалеют, что напрасно трудились: как бы то ни было, – будут плакать о бесчадии: довольно будет с них меча Вавилонян, чтобы истребить весь их род. Поэтому-то и *люте им есть*, всё равно, как если бы сказал: когда Бог наводит на них горе, то кто придаст бодрости? Ибо, по написанному, *еще затворит от человеков, кто отверзет?* (Иов.12:14)

(Ос.9:12) *Плоть моя от них.*

Между тем как Бог угрожает, и даже утверждает о Ефреме, или обо всём Израиле, что он погибнет всецело, будет оплакивать бесчадие и напрасно будет трудиться над воспитанием детей,

(Продолжение следует)

Леонтий (Лебединский), митрополит Московский и Коломенский
Высокопреосвященнейшего Леонтия,
митрополита Московского и Коломенского: «Из лекций по нравственному богословию»⁶⁵⁵ //
Богословский вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 1–33 (2-я пагин.).

–1–

Часть предварительная

Ее цель

Главный предмет Нравственного Богословия как науки есть систематическое изложение учения о том, *в каких действиях и как должна обнаруживаться в человеке христианская благодатная жизнь, сообразно с понятием о существе сей жизни и начале христианской деятельности.* Но истинная жизнь о Иисусе Христа для человека, над которым прежде царствовала грех во смерть (Рим.5:21), есть жизнь совершенно новая, противоположная прежнему его состоянию; ему нужно переродиться, – облещися в нового человека, созданного по Богу (Еф.4:21–24): а для сего необходимо требуется предварительно *отложить по первому житию ветхаго человека, тлеющего в похотех прелестных.* (Еф.4:22). По сему и в самой науке предварительно необходимо рассмотреть жизнь человека ветхого в ее силах и деятельности. Цель этих предварительных исследований о жизни человека ветхого есть та, чтобы: а) показать необходимость для каждого из нас *отложить первое житие ветхаго человека* при облечении в человека нового и потребность возрождения свыше чрез веру в Господа Иисуса Христа благодатию Св. Духа: *ибо аще кто не родится водою и Духом, не может внити в Царствие Божие* (Ин.3:3–5), и б) раскрыть, что именно отлагается в человеке как ветхое, когда начинает он жизнь нового человека.

–2–

Долг ее

Человек сотворен по образу Божию – с тем, чтобы всеми силами духа своего стремиться к Богу, своему Первообразу чрез преуспевание *в правде и преподобии истины*, по слову Св. Апостола (Еф.4:24). Этот образ Божий остался в человеке и после его падения. «Основание образа Божия, который (по словам Св. Димитрия Ростовского) есть и в душе неверного человека, глубоко в нас положен, чтобы и падший человек обретал, каков он был и каким должен быть». Но грех повредил образ Божий в человеке, отклонив его от жизни по Бозе на путь неправды и лжи: – отсюда и возникла жизнь человека ветхого. По сему, чтобы сделать обстоятельное, по возможности, рассмотрение жизни человека ветхого, надобно в этом случае иметь основанием исследований понятие об образе Божием, по которому создана природа человеческая. Именно, при рассмотрении настоящего состояния духовных сил естественного человека долг нравственного Богословия, во-первых, указать, каковы должны быть эти силы в отношении к нравственной жизни (по первоначальному устройству природы их), потом, что осталось в них доброго от первобытного их состояния, и наконец, – до какой степени простирается теперь в их жизни нравственное расстройство.

Примечание. К исследованию нравственных сил естественного или ветхого человека в самой их деятельности и в приложении их к главной цели человека – святости и блаженству, побуждает нас между прочим и ложный взгляд некоторых на природу нашу, взятую саму по себе. Иные (лютеране и кальвинисты) чрезмерно унижают ее, другие (социниане и различного направления рационалисты) слишком возвышают.

Состав

При рассмотрении жизни и деятельности человека ветхого необходимо сообщить общее понятие о том, что нужно разуметь под именем ветхого человека, – и затем сделать более подробное исследование жизни его, в главных ее силах и деятельности их. Для большей обстоятельности дела, мы рассмотрим состояние ветхого человека порознь в каждой из главных сил, которыми выражается духовная деятельность

наша, – и именно А., в отношении к сердцу; Б., воле; В., разуму и Г., совести.

–3–

Понятие о ветхом человеке

Под именем ветхого человека в Св. Писании понимается человек естественный, живущий вне благодати Божией – в состоянии греховном. Это видно из того, что жизнь его противопоставляется жизни человека нового, возрожденного Благодатию О Иисусе Христе. Ветхим человеком называется он и по времени, и по положению, в каком находится теперь. По времени называется ветхим в том отношении, что начало свое он получил давно в роде человеческого, так как грех, от которого возник в нас ветхий человек, явился еще в прародителях наших, и от них, как несчастное наследие, непрерывно передается всем потомкам Адамовым. По положению же своему называется он ветхим в том смысле, что это есть человек обветшавший и постоянно более и более стареющий во зле, и приближающийся к нравственному разрушению. В сем последнем случае название его указывает и на то, что в человеке и после его падения сохранились остатки добра, на основании коих он может быть воссоздан.

Примеч. Ветхим же человеком по справедливости можно назвать и христианина, который живет и действует не как возрожденный благодатию Св. Духа, а жизнью плотскою, греховною (см. 1Кор.5:6–8).

А. Жизнь ветхого человека, рассматриваемая в отношении к его сердцу

Почему исследование о жизни ветхого человека должно начинаться с его сердца?

Рассмотрение жизни и деятельности ветхого человека, должно начинаться с состояния сердца его. Это потому, что в сердце человека, по учению слова Божия, заключаются исходища живота (Прит.4:23) во все прочие силы духа его. Стремлениями сердца движутся и ум, и воля человека в своей деятельности; от состояния сердца много зависит и состояние совести, так как дело законное совести написано в сердцах наших, по словам Св. Апостола (Рим.2:15). Посему

исследование жизни сердца в человеке ветхом послужит нам лучшим руководством и объяснением при обозрении прочих сил его.

—4—

Остатки добра в сердце

Каково же состояние сердца в человеке ветхом? — По назначению природы человека⁶⁵⁶ сердце должно быть в нас исхождением жизни Божией, сообщаемой свыше от Бога, — жизни святой, состоящей в правде и преподобии истины (Еф.4:24). Именно, в сердце должно заключаться чувство добра, сопряженного с жизнью по Боге; далее, на основании этого чувства должно быть в том стремление к соединению с Богом; и наконец сила этого стремления должна во всех силах души человеческой выражаться деятельностью, сообразною с волею Божиею. Короче сказать, — в сердце человека должно быть полное, живое и действенное стремление к Богу. — Сердце человека естественного должно хотя отчасти действовать сообразно с сим назначением своим: иначе, без остатков добра в сердце-исхождении живота, и во всем человеке не осталось бы ничего от Богоподобной природы его; и в каждом человеке, на какой бы степени греховного повреждения он ни находился, есть прирожденное чувство добра и вместе с тем стремление к добру. В этом уверяют нас: **а.**, слово Божье; **б.**, внутренний наш опыт; и **в.**, опыт внешний.

а) Св. Ап. Павел, изображая бедственное состояние человека естественного под властью греха, допускает, однако ж в нем естественное чувство добра и естественное стремление к добронравственной жизни. — Он потому и воздыхает о тяжком состоянии человека под игом закона греховного, что грех, против собственного хотенья человека (Рим.7:19), препятствует ему творить

—5—

доброе по закону Божию, между тем как соулаждается он сему закону *по внутреннему человеку и хочет творить доброе*. Св. Апостол прямо говорит от лица человека естественного: *хвалю этот яко добр* (Рим.16—25) (вот чувство добра) — и еще: *еже хотети*, т.е. хотеть доброго, *прилежит ми*

(вот стремление к добру). Из этого видно, что грех, делая человека рабом своим и отчуждая его от жизни Божией, не мог, однако ж уничтожить сердечное стремление его к сей жизни и таким образом уничтожить самый корень ее в человеке. (Ин.8:34; Еф.4:18).

б) Внутренний опыт каждого из нас представляет нам в ясном свете истину того, о чем свидетельствует слово Божие. – Наблюдая над внутреннею, естественною жизнью духа своего, мы замечаем, во-первых, то, что в сердце нашем покоится прирожденная вера в Существо высочайшее, как в высшее благо, – а во-вторых, то, что сердце наше ощущает присутствие закона совести в духе человека, сознает его высокую важность, сочувствует его требованиям в большей или меньшей мере и стремится выполнять их.

в) Внутренний опыт наш в этом случае подтверждается и внешним. Обращая внимание на историю и на современное состояние рода человеческого, мы видим, что не было и нет ни одного народа на земле, в котором не было бы каких-либо следов Боговедения, и на основании этого – какой-либо религии (хотя бы то и обезображенной ложью). Это показывает, что все люди природным, так сказать, тяготением сердца устремляются к своему средоточию жизни – подобно тому, как планеты устремляются к солнцу по естественному закону тяготения. Только врожденным стремлением сердца объясняется то, что люди, не знающие истинной веры и не получившие о ней откровения, исполняют религиозные обряды, хотя часто совершенно не так, как должно. Нельзя почесть этого стремления сердца чем-либо, заимствованным и случайным, потому что наше сознание, особенно у людей необразованных, мыслящих непосредственно, не может дать себе отчета в этом стремлении и свидетельствует о его неотразимости. Не дается оно и воспитанием, по-

–6–

тому что воспитание человека, в естественном его состоянии, не дает человеку ничего нового, а только раскрывает то, что дано ему от природы.

Значение врожденного стремления сердца нашего к добру

Естественное стремление сердца нашего к Богу имеет существеннейшее значение в духовной жизни нашей, – потому самому, что оно прирождено нам. Значение это сохраняется даже при обновлении нашем благодатию, ибо последнее есть именно обновление природы нашей, т.е. того, что осталось доброго в нашей природе, но не насилие самой природы, не превращение ее в совершенную природу (1Кор.15:37–40). К этому стремлению прививаются евангельские заповеди, указывающая ему направление, побуждения и средства для действия; к нему прививается и благодатная сила Духа Святого, помогающая ему достигать той цели, какая указывается Евангелием. – Но за всем тем, доколе человек остается по естеству *чадом гнева, то же и прочии* (Еф.2:3), значение его в жизни человека не велико; потому что деятельность сердца в человеке ветхом, сообразная с его сердечным стремлением, почти только сим стремлением и ограничивается, а далее в жизнь и деятельность человека мало простираются, – и потому не переходит в живое и деятельное стремление к добру, обнаруживается в нем очень слабо, и притом не всегда. Нравственное бессилие естественного человека изображено в (Пс.37:50; Еф.2:1–7).

Противодействие стремлений сердца злых и преобладание их в ветхом человеке

Причина, почему естественное стремление сердца к добру в человеке ветхом не достигает своей цели и действует слабо, заключается в том, что ему противодействуют злые – и, главным образом, чувственные стремления сердца. – Св. Апостол Павел дает нам разуместь, что человек естественный от того не может содейти доброе, к которому стремится, что *не живет в плоти его доброе* (Рим.7:18). Что же в ней живет? Живут злые стремления, отвлекающие сердце наше от Бога. *Вижду, говорит Апостол, ин закон во удох моих противуюющ закону ума моего, и пленяющ мя законом греховным, сущим во удох моих. Умом моим работаю закону Божию, плотию же, закону греховному* (Рим.7:23–25). Не то значить сие, чтобы

–7–

плоть наша сама в себе заключала причину зла нравственного, как утверждали гностики. Богом созданы наша душа и тело: по сему должно быть между ними естественное согласие, и тело в земной жизни человека необходимо для деятельности духа, как учит слово Божие (Еф.5:29); следовательно, потребности жизни телесной не суть зло нравственное. Но зло, производимое плотию, состоит именно в том, что человек питает и греет ее до излишества, и она чрез это делается прихотливою властительницею духа; чувственные стремления плоти, получившие особенную силу в человеке после его падения, отклоняют сердце его от Бога. – Конечно, сердце не может не стремиться туда, куда влечет его природа: поэтому, когда чувственные побуждения отвлекают его от жизни в Боге, оно естественно противится их действию, – *ненавидит внушения плоти*, по слову Апостола. Отсюда по необходимости происходит борьба между высшими – добрыми и низшими-чувственными стремлениями сердца. – Но последние, т.е. чувственные стремления в человеке ветхом берут всегда перевес при этой борьбе: человек принужден бывает творить *не еже хочет* – доброе, но *еже не хочет* – злое (Рим.7:19). Ибо страсти греховные действуют *во удах* его (–5), а потому *от сердца его происходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы* (Мф.15:19). Из этих слов видно, что не на самую плоть, но именно на неправильное отношение к своей духовно-телесной природе Св. Писание указывает как на причину грехов, ибо ложь и хула суть грехи не телесные, но душевные; в подобном же смысле и Ап. Павел говорит, что *плоть похотствует на дух, дух же на плоть* (Гал.5:17), разумея под плотью собственное греховное сердце, ибо далее он причисляет к *делам плоти* чародеяния, ереси и зависть (ст. 20).

Не малое препятствие для добрых стремлений сердца представляют здесь темпераменты.

Наименования, усвояемые словом Божиим человеку и всей его деятельности под преобладанием чувственных побуждений

По преобладанию чувственности в человеке естественном, слово Божие усваивает ему преимущественно название человека плотского, так как он плотская мудрствует, а не духовная (1Кор.3:3; Рим.8:5), и плотью рабо-

—8—

тает закону греховному. Мы видим, что не одни плотские страсти господствуют над сердцем человека естественного, и подавляют его благие стремления: есть в нем и страсти собственно душевные, как напр., гордость, честолюбие, зависть, — и они-то были началом греха в человеке. Но и эти последние покоятся больше на пристрастии человека к суетной чувственности, сопутствуют ему, и во всяком случае ведут к нему, постоянно погружая человека в состояние чувственности: во всяком случае человек, *не приемлющий яже (суть) Духа Божия* (1Кор.2:14), вращается душевною своею жизнью в круге предметов земных, чувственных. Так душевная страсть неблагодарной гордыни, удалившая первых людей от блаженной жизни в Боге, скоро повергла их в самую низкую чувственность, как сказано: «и виде Господь Бог землю и бе растленна, растли всяка плоть путь свой на земли» (Быт.6:12). Та же мысль в словах Апостола (Римл.1:21–3 2). Отсюда видно, почему человеку, живущему под преобладанием чувственных побуждений, слово Божие усваивает еще название душевного — в противоположность человеку духовному; — потому именно, что душа его, хотя и обнаруживает в себе движения духовной жизни, но обнаруживает их под влиянием чувственности и духа жизни в себе не имеет. — Вообще же можно еще назвать такого человека суетным (Рим.8:2) как и называет естественных людей Премудрый, говоря: *суетни вси человецы естественне* (Прем.13:1). Ибо, действительно, суета человеческая, описанная Соломоном, в том состоит, что человек, погружаясь в плотскую жизнь, заботясь только о том, *еже ясти и пити и веселитися* (Еккл.2:24; 3:12), беззаботно живет как человек душевный и носит в себе крушение духа, умирающего без животворной силы Духа Божия.

Следствия, вытекающие из рассмотрения жизни сердца в человеке ветхом

Из этого краткого рассмотрения сердечной жизни в человеке ветхом открывается, что ветхий человек находится постоянно в борьбе между злом и добром, и что в этой борьбе зло всегда имеет перевес. Чем объяснить эту борьбу? Очевидно, нужно искать другой силы в человеке, которую, или по крайней мере чрез которую производится эта борьба. Сердце само по себе безотчетно

—9—

в своих стремлениях: им располагает воля. Она избирает и приводит в действие те или другие стремления сердца. Что и в сердечных движениях человека ветхого участвует воля, видно уже из самой борьбы, которая в нем происходит. — Это ведет нас к рассмотрению воли в человеке естественном.

Б. Нравственная жизнь ветхого человека, рассматриваемая в отношении к свободной воле его

Долг воли в отношении к сердцу, и чем он определяется

Побуждения сердца, сами в себе безотчетные, служат только поводами к тому или другому действию, а не определяют ее окончательно. Воля делает выбор между безотчетными побуждениями сердца и сообразно тому осуществляет их в самой деятельности. Но мы видели, что сердечные побуждения находятся в борьбе между собою. Нравственный долг воли — примирять эту борьбу сердца, низшие чувственные побуждения подчинять высшим духовным и самую деятельность определять только по высшим побуждениям. — Этот долг определяется:

а) *Значением истинной, свободы.* Истинная свобода воли человека, как существа нравственно-разумного, состоит в действовании, сообразном с святостию нравственного закона, положенного самим Творцом в основание нашей деятельности, след. состоит в господствовании над низшими, тем более греховными побуждениями чувственности. Преобладание их есть насилие для свободы.

б) *Главнейшею целью всех стремлений воли.* Этою целью должен быть сам Бог. В одном Боге, как нашем Творце и Промыслителе, воля наша может находить для себя всецелое удовлетворение, которого непрестанно ищем. *Господи, взывает Св. Давид, полнота радостей пред лицем Твоим, блаженство в*

деснице Твоей во век (Пс.15:11). Что ми есть на небеси, и от Тебе что восхотех на земли? исчезе сердце мое, и плоть моя, Боже сердца моего, и часть моего Боже во веки (72:25–26). Потому-то, как свидетельствует опыт, мы не удовлетворяемся ничем земным. Если так, то на воле лежит обязанность определять деятель-

–10–

ность человека только по побуждениям высшим, который ведут к Богу.

в) *Началом деятельности нашей воли* должна быть любовь к Богу, – стремление к нравственному единению с Ним. Эта любовь к Богу врождена нам и лежит в основе природы нашей. Св. Писание подтверждает сию истину, когда любовь к Богу представляет первую и высочайшую заповедь, совмещающую в себе весь закон нравственный, и живым основанием исполнения всего закона (Ин.4:15); исполняющий сию заповедь говорит с Апостолом: *«яже ми бяху приобретения, сия вмених Христа ради тщету. Но убо вменяю вся тщету быти за превосходящее разумение Христа Иисуса, Господа моего, егоже ради всех отщетиhsя и вменяю вся уметы, быти, да Христа приобрящу»*. (Фил.3:7–9). Таков нравственный долг воли.

Состояние воли ветхого человека: а) остатки добра в воле

По намерениям Творца, воля наша создана свободною выполнять предназначенный ей долг. Но теперь в поврежденном состоянии своем, в ветхом человеке, она не выполняет, и не может выполнить своего долга. Правда, в ней осталось нечто доброе. Это видно из того, что человеку и в естественном состоянии имеет свободу выбирать для себя добро или зло предметом своей деятельности и может совершать некоторые добродетели, в известной мере. Апостол Павел свидетельствует, что *языцы, не имущи закона, естеством законная творят, что сии закона не имущи, сами себе суть закон* (Рим.2:14). В Деяниях Апостольских представляется и пример добродетели естественного человека, угодной Богу и имеющей пред ним цену, в лице Корнилия

сотника (Деян.10:30–31). И Св. Православная Церковь учит: «Падший человек имеет природную силу, свободную, живую, деятельную, так что он по природе может избирать и делать добро, убегать и отвращаться зла. А что человек по природе может делать добро, на это указывает и Господь, когда говорит, что язычники любят любящих их, и весьма ясно учит Апостол Павел (Рим.1:19) и в других местах, где говорит, что языцы закона не имущие, естественным законом творят». И далее: «человек прежде возрождения может по природе

–11–

быть склонным к добру, избирать и делать нравственное добро». В особенности воля наша сохранила по падении хотение добра, не исчезающее в ней и тогда, когда она покоряется злу и решается на незаконное: ибо мы никогда не желаем зла, как зла. *Еже хотети доброе прилежит ми*, говорит Апостол (Рим.7:18), от лица человека естественного.

б) Преобладание в ней зла

Но остатки добра в воле ветхого человека, в сравнении со злом над нею преобладающим, незначительны, с одной стороны, потому, что воля его часто руководится ложными понятиями о добре, с другой потому, что добрые ее хотения заглушаются силою чувственных и вообще греховных побуждений. А сила естественной воли совершать добро сама собою никогда не может возвыситься до христианской добродетели истинно спасительной, и не может сама по себе противостоять удобопреклонности ко греху падшей природы нашей. – От того воля наша, по свидетельству слова Божия и опыта, весьма слаба в отношении к добродетели и бессильна решить борьбу наших внутренних противоположных стремлений. Это бессилие, предполагаемое уже непрерывным продолжением внутренней борьбы в нас, ясно подтверждается Св. Апостолом в следующих словах: *не еже хочу доброе, творю, но еже не хочу злое, сие содеваю; хотети прилежит ми, а еже содеяти доброе, не обретаю* (Рим.7:18–19). Опыт всех веков ясно показал слабость воли против обольщений греха. Когда Господь призрел на землю *видети, аще есть разумевай или взыскай Бога*, то увидел, что *вси уклонишася*,

вкупе, неключими Быша, несть творяй благостыню, несть до единого. (Пс.13:3); и Апостол свидетельствует, что вси согреша и лишени суть славы Божия (Рим.3:23). И не много нужно внимания, чтобы заметить удобопреклонность воли человека, живущего без благодати, несравненно большую к злу, чем к добру. Деятельность воли ветхого человека Апостол представляет вообще в следующих чертах: явлена суть дела плотская, иже суть, прелюбодеяние, блуд, нечистота, студодеяние, идолослужение, чародеяния, вражды, рвения, завиды, ярости, разжжения, распри, соблазны, ереси, зависти, убийства, пьян-

–12–

ства, безчинны кличи и подобная сим (Гал.5:19–21). И лучшие из язычников сознавали повреждение и слабость своей воли. «От чего это, спрашивает Сенека, мы одного хотим, а к другому влечемся»? «Вижу лучшее, говорит Овидий в лице Медеи, и одобряю, а следую худшему».

Следствия преобладания зла в воле ветхого человека: а) лишение истинной свободы

*а. Будучи слабою в отношении к добродетели и бессильною к выполнению своего долга, воля человека естественного легко допускает в нем перевес греховных склонностей над стремлениями к добродетели, вопреки его назначению, и тогда делается человек рабом греха, а потому лишается истинной свободы. Это ниспадение до рабства греху совершается постоянно. Св. Писание изображает это так: *кииждо искушается, от своя похоти влекомъ и прельщаемъ. Таже похоть зачениши раждает грех: грех же содеян раждает смерть (Иак.1:14–15)*. То есть, свобода наша не принуждается, а обольщается греховною похотью; когда она поддается этому обольщению, то заражается грех; покоряя себе свободную волю, он не может оставаться в сердце, но обнаруживается во вне в превратной деятельности, – тогда происходит грех действительный, который есть смерть для души. Допустив же раз в себе господство греховного начала, воля ветхого человека не может действовать независимо от него, и уже рабски*

подчиняется его влиянию. Вот почему в Св. Писании *всяк творяй грех называется рабом греха* (Ин.8:34).

б) *Уклонение от главной цели – Бога и стремление к чувственно-корыстному благу*

б. Порабощаясь греху, воля ветхого человека уклоняется чрез то от главной своей цели – Бога и стремится к чувственным и корыстным благам, поставляя в них для себя главную цель. Это уклонение в воле естественной так далеко простирается, что цели и самых благороднейших по-видимому стремлений ее совершенно извращены. Так в стремлении к истине ветхий человек имеет в виду тщеславие, или приобретение житейской мудрости, или внешний прибыток и проч. В стремлении к добру он имеет большею частью в виду или достижение внешнего счастья (эвдемонизм) или достижение чести и славы (фарисейство), или желание показать мнимую законность поступков, твердость и самостоятельность свою,

–13–

с отвержением высшей помощи (стоицизм). В стремлении к изящному старается найти только то, что доставляло бы негу и удовольствие телесным чувствам, что давало бы пищу страстям. А *Бог и яже Духа Божия* или весьма мало, или и совсем не относятся к целям стремлений воли ветхого человека, как говорит Апостол (1Кор.2:14).

в) *Греховное начало воли ветхого человека – самолюбие*

в. Уклоняясь от своей цели – Бога, воля ветхого человека принимает новое греховное начало деятельности. Это есть самолюбие или эгоизм, по которому человек ищет только себя самого, и хочет жить для себя самого.

Примечание. Такое начало воли ветхого человека весьма ясно указывается многими местами Св. Писания. – Господь Иисус Христос и Апостол Павел означают переход человека из жизни под господствующим началом греха в жизнь новую именно тем, что тогда человек перестает жить для себя самого, искать *своих Си*, и любить свою мирскую жизнь (Рим.14:7–9; Гал.2:20; 2Кор.5:15; Фил.2:3–8; 1Кор.10:24:33; Лк.12:26; Ин.12:25), и этим показывают, что начало ветхой греховной жизни есть самолюбие. В притче о блудном сыне падение сына,

изображающего в своем лице каждого грешника, начинается также тем, что он захотел жить и действовать сам собою, по самолюбию.

Корень самолюбия положен в воле человека в первую минуту его падения. Возжелав быть Богом, по обольщению искуателя, человек отпал от любви к Богу и возлюбил только самого себя. И как в основании любви к Богу лежит в нас образ Божий, так и самолюбие ветхого человека зиждет свое величие на основании того же образа Божия, только отторгнутого от своего Первообраза; на этом и основывалось обольщение искуателя, обещавшего прародителям, что они будут, как боги. Но удалившись от Господа, ветхий человек не только не стал вторым Богом, а даже об образе Божиим не мог сохранить верного понятия и потому устраивает жизнь свою и действует во всем превратно.

Деятельность воли ветхого человека под преобладанием самолюбия

Как любовь к Богу имеет глубину, широту и высоту (Еф.3:18), так и извращение ее – самолюбие также имеет свою глубину, свою широту и свою высоту, и обнаруживается в трех главных направлениях: а) в глубину – плотоугодием, в широту – корыстолюбием, в высоту – гордостью, или по выражению Св. Писания, похотью плоти, похотью очес, и гордостью житейскою. Таким образом деятельность воли под преобладанием самолюбия проявляется в трех главных наклонностях.

Наклонность: а) к плотоугодию

Плотоудие имеет предметом своим телесную природу. Плотская похоть об-

–14–

наруживается в трех главных видах: а) в излишнем покое, переходящем в лень, б) в удовлетворении различных чувственных прихотей (вместо необходимого подкрепления себя пищею и питием) грубых и утонченных. Сюда относятся: объядение, пьянство, лакомства, роскошь. Наконец: в) в сладострастии, которое бывает весьма многообразно (Рим.1). Все виды плотоудия сопровождаются весьма губительными последствиями для человека.

б) Наклонность к корыстолюбию

Сколь глубоко проникает и расстраивает сила зла низшую часть нашего существа, столь же широко она разливается по внешнему миру, когда человек предается *корыстолюбию* – *похоти* очес. (1Ин.2:16). Оно образуется из естественного желания поддержать свою жизнь. Собственность, приобретенная по этому естественному побуждению, производит жажду больших приобретений, новые блага не только не утоляют сей жажды, но, подобно соленой воде, еще более усиливают ее и таким образом доводят человека до ненасытной страсти. Эту ненасытимую должно объяснять еще и тем, что человек, отпав от Бога, думает сию бесконечную потерю заменить конечными благами. Посему Господь говорил, что невозможно служить вместе Богу и корыстолюбию (Мф.6:24), а Апостол называет сребролюбие корнем всех зол (1Тим.6:10).

Похоть очес или корыстолюбие сопровождается греховными действиями в отношении к Богу, к самому корыстолюбцу и ближним его.

в) Наклонность к гордости. Ее основание

Высоту самолюбивой воли ветхого человека составляет гордость. Наклонность к гордости имеет свое основание в уме, самопрельщенном высотой и превосходством человеческой природы. Истинное самоуважение не включает в себе ничего худого, когда человек смотрит на свои

–15–

преимущества, как на дары Божии, которые должны быть употребляемы во славу Божию, но самоуважение становится преступным, когда мы относим свои преимущества не к Богу, а к себе самим, не ищем славы Божией, а только своей собственной. Истинному различию между самоуважением и самолюбием научает нас пример св. Апостола Павла, который, высоко ценя полученную благодать апостольства, не только не превозносился собою, но всем исповедовал свои "*немощи*" (См. 2Кор.11–12).

Примечание. Главные виды гордости суть следующие: а) *самонадеянность*, или чрезмерная надежда на себя и на свои силы; б) *высокоумие*, когда высоко ценят мнимые преимущества

своего ума и требуют от другого уважения к ним; с) честолюбие – страсть к почестям, кои от других зависят, а не от нас; d) высокомерно, когда уважая только себя, на других смотрят с презрением; е) тщеславие, – страсть выказывать свои заслуги или мнимые совершенства; f) суетность, т.е., желание выставить свои преимущества в каких-либо мелочах, пустых вещах; g) властолюбие, т.е., стремление подчинить других людей своей силе и власти не законным образом.

Общий вывод касательно несовершенства воли ветхого человека

Из самого краткого рассмотрения свойств, и действий воли ветхого человека можно уже видеть, что она не есть воля благая; ибо основанием своим она имеет не любовь к Богу, а самолюбие. Она не имеет истинной свободы, но рабствует греху. Вместо того, чтобы примирить борьбу сердечных побуждений, она бывает угодливым исполнителем порочных похотей сердца. Самовластие ее простирается больше на зло, а к произведению дел истинно добрых, спасительных, она не имеет силы, и творит преимущественно плод смерти (Рим.7:5).

Переход к последующему

Впрочем, хотя воля виновна в преобладании над человеком зла, но так как она, будучи двигателем нашей внутренней жизни, сама находится под управлением высшей силы души нашей – разума; то и дальнейших причин для объяснения нравственного расстройства в естественном человеке, нужно искать в разуме.

–16–

В. Нравственная жизнь ветхого человека, рассматриваемая в отношении к разуму его

Нравственный долг разума

Нравственный долг разума можно рассматривать в двух отношениях: а) по отношению к воле и б) к естественным побуждениям сердца.

а) По отношению к воле

а. Разум, как высшая сила души, должен указать истинную цель деятельности в Боге; ибо воля наша только тогда может иметь истинную свободу, когда руководствуется представлением сей цели; должен указать средства к сей цели наилучшие; а

чтобы воля охотно и непринужденно стремилась к достижению указанной цели, – исполнению нравственного закона, разум сам должен сознавать верно и ясно требования сего закона и всю силою убеждения преклонять волю ко всегдашнему действованию по началу совершеннейшему, – по началу любви к Богу, как сказал св. Апостол: *«Сын Божий прииде и дал есть нам свет и разум, да познаем Бога истинного: и да будем во истинном Сыне Его Иисусе Христе»* (Ин.5:20).

б) к естественным побуждениям сердца

б. Чтобы сердце, как исходило жизни (Прит.4:23), давало стремлениям воли животворность и вместе само сочувствовало познанному добру, для сего разум должен стараться, чтобы оно было *чисто* (Пс.23:4; Мф.5:8), свободно от *страстей греховных*, воющих на душу (Рим.7:5), от *всякия скверны плоти и духа* (2Кор.7:1). А потому разум должен *всяцем хранением блюсти сердце* (Прит.4:23), следить неусыпно за всеми сердечными движениями, развивать и поддерживать добрые из них и умерщвлять злые, исходящие от сердца (Мф.15:19).

Состояние разума в ветхом человеке

Таков нравственный долг разума! Но сего долга разум ветхого человека не выполняет и выполнить не может по самому своему состоянию.

а) *Остатки совершенств его в человеке, доказываемые*

Правда и падший человек обладает в известной мере умственными совершенствами.

а) *словом Божиим*

а) Слово Божие свидетельствует, что при всем расстройстве грехом нравственной жизни человека в нем сохранилась еще возможность уразумевать и одобрять закон Божий (Рим.7:22), сохранилась и способность

–17–

стремиться к истине и даже познавать разумное Божие, т.е. божественные совершенства, являющиеся в устройении мира. Апостол Павел говорит о язычниках, что они, руководясь светом естественного разума, имели возможность прийти к познанию верховного Творца и, помышляя о видимом, вознестись мыслью

к невидимому (Рим.1:19–20). На этом основании он поставляет их безответными пред судом Божиим: *зане разумевши Бога, не яко Бога прославиша* (ст. 21).

б) опытом

б) О достоинстве естественного ума и его способности познавать истину и в состоянии повреждения его грехом свидетельствует достаточно опыт. Судя по тому, что человека с помощью его познал, по слову писания, *начало и конец и средину времен, составление мира и действие стихий* (Прем.7:17–18), открыл пространство и устройство небесной тверди, определил величину и расстояние звезд, проник *естество животных и даже помышления человеков* (ст. 20), – можно сказать, что разум сохранил в себе довольно остатков первобытного своего совершенства. Многочисленный науки, искусства, ремесла и другие плоды и изобретения ума человеческого также несомненно доказывают, что разум человека и после падения еще *мног на нем* (Еккл.8:6).

б) Преобладание несовершенств разума по силе повреждения доказываемое

Но в то же время мы не можем не сознавать, что и разум естественного человека, по причине растления природы человеческой грехом, подвергся великому расстройству, которое сопровождается весьма вредным влиянием его на нравственную жизнь.

а) словом Божиим

а) Мрачными чертами изображает состояние сего разума в падшем человеке слово Божие, особенно по отношению к духовному ведению и руководству его к доброй жизни. Оно представляет его слепым вождем, которого *во дни объемлет тма, который в полудни осязает яко же в нощи* (Иов. 5:14) и который называет, поэтому, тму светом и свет тмою (Пс.5:20). Потеряв способность к непосредственному созерцанию истины в Боге, разум человека естественного, как говорить Апостол, *не приемлет яже Духа Божия... и не может разумети, зане духовне востязуется* (1Кор.2:14). Он мудрствует преимущественно о земном и по земному, – по

–18–

стихиям міра (Кол.2:8), а к истинам духовным, относящимся к вечному благу человека, обнаруживает неверие даже и тогда, когда они ясно возвещаются, как это указывает слово Божие примером эпикурейцев и Афинских стоиков (Деян.17:18) и членов Ареопага (17:32), смеявшихся над Апостолом, который проповедовал им единобожие и учение о воскресении мертвых; на них в полной силе оправдалось то, что Апостол и сказал о язычниках вообще: «*глаголющеся быти мудри, обьюродеша*» (Рим.1:22).

в) опытом

в) Вообще разительно доказали на себе неспособность разума к выполнению своего нравственного долга древние язычники. Они, по слову Писания, *в суете ума... помрачени смыслом* (Еф.4:17–18), *и от видимых благ не возмогоша уразумети Суцаго, ни делом внимлюще познаша Хитреца* (Прем.13:1), *но премениша истину Божию во лжу* (Рим.1:25). И самые мудрые из язычников философы показали себя крайне слабыми и бессильными в самостоятельном познании высших истин и должны были наконец сознаться в своем умственном бессилии (Сократ, Аристотель) и в том, что «*потребен высший свет для озарения и просвещения их разума*» (Платон). Доказывают это и многие и новейших философов, которые, удаляясь от света религии христианской, своими хитросплетенными умозаклучениями извращают истину и вследствие сего живут и действуют вопреки не закону Божию только, но и здравому смыслу вообще; таковы спириты, социалисты и т.п.

Влияние на разум человека ветхого духа міра

На омрачение разума, и без того уже поврежденного прирожденным грехом, оказывает вредное влияние дух міра сего, во зле лежащего (Ин.5:19). Человек живя среди міра от самого младенчества часто неприметно и постепенно напитывается духом ложных и вредоносных мнений и начинает мыслить *не яже суть Божия, но человеческая* (Мф.16:23). От того и разум его получает превратное направление в своей деятельности. Сообразуясь в образе своих мыслей *веку сему* (Рим.12:2) и увлекаясь *всяким ветром учения, во лжи*

человечестей, в коварстве козней льщения (Еф.1:14), он часто о истине погрешает (2Тим.2:18) и впа-

–19–

дает или в ереси погибели (2Пет.2:1) или совершенно оставляет правый путь веры (2:15) и уклоняется в неверие. Таким образом любви мира сего становится враждою Богу (Иак.4:4).

Вредное влияние на него сердца, воображения и рассудка

И со стороны других сил души ветхий человек встречает препятствия к правильному развитию и усовершенствованию разума для нравственной цели.

а) Сердце имеет великое влияние на ум, так что какими предметы ощущает сердце, такими они являются и в уме. Св. Макарий Вел. изображает разум действующим в сердце, уподобляя разум солнечному свету, а сердце – оку, в котором свет ума сосредотачивается, от чего свет ума отражается по свойству сердца. Но сердце ветхого человека, как мы уже видели, повреждено. Слово Божие называет его чувственным (Прит.4:10:30), необрезанным (Деян.7:51), каменным (Иез.11:19), одевшимся (Пс.6:10), косным (Лк.24–25). При таком состоянии оно, конечно, воспитывает и разум по своему настроению. Посему то слово Божие омрачение разума, его слепоту духовную, прямо производит от сердца (Еф.4:18; Ис.6:10). Разум к принятию ясных истин Божественных делается холоден и, так сказать, глух, потому что холодно и бесчувственно к ним сердце; свет истин Божественных не касается, или мало касается воли и сердца от того, что в чувстве сердца нет полного сочетания между сознанием сих истин и ощущением их.

б) Воображение ветхого человека, усиливаясь и преобладая над разумом, представляет уму не чистые образы греха и развивает в душе вредную мечтательность. По сему справедливо уподобляют воображение решету, чрез которое диавол всевает в душу человека плевелы, и двери, чрез которую сатана проникает в сердце человека для исторжения Божественного семени (Мф.13:19).

в) Рассудок, как способность формальная, вращается в круге предметов земных и, не исследуя существенного их

основания, своими поспешными умозаключениями ослабляет силу убеждений разума в высших истинах, заставляет его сомневаться в них и в сомнении взиматься даже на разум Божий (2Кор.10:5) – отвергать

–20–

истину Божественную, которая, можно сказать, есть стихия разума. А от того и нравственная жизнь человека течет уже не по требованию чистого разума, а по требованиям мудрования плотского (Рим.8:5).

Недуги разума вредные для нравственной жизни человека

Вследствие превратного направления и действия разума, в соединении с другими способностями души, являются заблуждения разума, весьма вредные для нравственной жизни человека, тем более, что они складываются в определительные теории и получают чрез ухищрения своих последователей некоторую, хотя и ложную убедительность. Таковы, например: а) сенсуализм, б) ригоризм, в) скептицизм, г) индифферентизм, д) натурализм, е) пантеизм и ж) безбожие.

а) Сенсуализм

а) Сенсуализм образуется, по большей части, от поверхностного взгляда рассудка на предметы, при действии испорченного воображения. Вращаясь только в кругу видимых вещей и не возвышаясь до созерцания предметов духовных, он главною целью земной жизни поставляет чувственные блага и удовольствия. Сенсуализм бывает различных родов: грубый (эпикурейский), более благородный (эвдемонизм и утилитаризм) и самый утонченный (квиеизм, квакерство), который состоит в мечтательных созерцаниях и в упоении нравственных и религиозных чувств. Сей недуг (сенсуализм) всегда связывается с ложным понятием о счастье и блаженстве человека, которое образуется в рассудке под преобладанием чувственности.

б) Ригоризм

б) Ложный взгляд рассудка на тело и дух человека порождают другое, противоположное первому, но также опасное для нравственной жизни заблуждение, – *ригоризм*. Он поставляет благочестие не в господстве духа над плотью силою благодати Божией и духовной свободы, но требует

совершенного подавления всех естественных побуждений телесной природы, хочет сделать человека существом как бы бестелесным, посредством изнурений тела только, пренебрегая внутренние средствами к благочестию. Он происходит от ложного понятия о свободе, состоящей будто бы в совершенной независимости от всего внешнего, а не в приурочении ее к высшим и лучшим стремлениям природы духа. Ригоризм имеет

–21–

почву в сухости и недеятельности души: его последователи желают лучше вовсе сбросить оковы плоти, чем вести трудную брань с нею; – в мрачном взгляде на жизнь, а иногда в фарисейской суетности, поставляющей сущность добродетели только в исполнении внешних действий закона (Рим.10:3; Кор.2:18–23) и т.п.

в) Скептицизм и вольномыслие

в) Рассуждая об истинах религии и находя в них мнимые несогласия и противоречия, а паче не постигая их всеясности и значения для себя, лжеименный разум впадает в новую крайность – в *скептицизм*, обнаруживающийся дерзкими сомнениями и вольнодумством относительно учета веры. Он зарождается преимущественно *в душах людей, неутвержденных в вере* (2Пет.1:12), но *влагающихся и скитающихся всяким ветром учения* (Еф.4:14), подобно волнению морскому, ветры *возметаему и раздеваему* (Иак.1:6). Происходит скептицизм от гордости ума и ложного образования, от легкомыслия, а главным образом от развращенного сердца.

г) Индифферентизм

г) Религиозный индифферентизм, состоящий в холодности и равнодушии к добродетели и к истинам религии, происходит от недеятельности ума, от рассеянности, а главным образом от невнимания человека к самому себе, от нравственной беспечности и усыпления и от нерадения *о едином на потребу* своей души.

д) Натурализм

д) От тех же причин и, еще более, от непомерной гордости ума и крайнего охлаждения сердца к религии, происходит *натурализм*, отвергающей сверхъестественные средства к

добродетели и совершенству и считающий достаточным для сей цели обыкновенные естественные средства человеческие. Он, равно как и рационализм, показывает совершенное неведение или же отвержение греховного повреждения природы нашей, а, следовательно, крайнее невежество разума в деле нашего спасения.

е) Пантеизм

е) Пантеизм составляет недуг собственного разума философствующего. Происхождение пантеизма в древности можно объяснить преобладанием пылкой фантазии, желающей одухотворить все видимое, а также огрубением разума, по которому человек бывает неспособен возвышаться до чистых понятий о духовном и Божественном. В новейшие времена пантеизм родился от чрезмерной

–22–

формальности мышления, полагающего высшею задачей все бытие свести к внешнему единству и не согласующего свои выводы с наблюдением над природой нашего духа, весьма враждебно отзывающейся на желание ее обезличить. Нравственная причина пантеизма заключается в неверии развращенного сердца Божественному промыслу, бессмертию души и будущему мздовоздаянию.

ж) Безбожие

ж) Наконец самый опаснейший из недугов рассудка, ведущий человека и к временной и вечной гибели, есть полное безбожие. Оно проявляется в людях, крайне растленных умом и лишенных истины (1Тим.6:5) и также в развращенных сердцем. Впрочем, безбожие, в особенном смысле, т.е. теоретическое, есть явление редкое: только безумен рече в сердце своем: несть Бог (Пс.13:1); а практическое безбожие встречается не редко в тех, кои, по слову Апостола, Бога исповедуют вести, а дела отмещают Его (Тит.1:16).

Общий вывод относительно состояния разума ветхого человека в отношении к нравственной жизни, и переход к учению о совести

Рассмотрев таким образом действия разума в ветхом человеке, узнав его силы и вместе бессилие и несовершенства, мы справедливо можем прийти к заключению, что в состоянии своего повреждения разум человека ветхого, сам по себе не имея истинной мудрости и действуя большею частью превратно, не только не может руководить волю к деятельности, сообразной с назначением человека, но еще помогает ее расстройству. Но в человеке есть еще весьма важная сила, поддерживающая и направляющая нравственную его жизнь, именно *совесть*. По сему мы и перейдем к учению о ней.

Г. О совести

Понятие о совести

Правильное понятие о совести может быть составлено не иначе, как под руководством слова Божия. Апостол говорит: *языцы не имущие закона, естеством законная творят и являют дело законное написано в сердцах своих, спослушествующей им совести, и между собою помыслом осуждающим или отвечающим (Рим.2:14:15)*. Из сих слов Апостола видно: а) что в человеке совесть имеет самое близкое отношение к нравст-

—23—

венной деятельности его и что она есть собственно сила нравственная в теснейшем смысле сего слова, частнее: б) что она имеет ближайшее отношение к нравственному закону, начертанному самим Богом в существе нашем, — который, впрочем, будучи в непосредственном союзе с совестью, вместе с тем есть нечто отличное от нее и не должен быть смешиваем с нею: совесть *споспешествует* нам в исполнении закона сего, т.е. свидетельствует о нем, вещает о его правилах и предписаниях и таким образом побуждает нас к исполнению их; видно далее, в) что спослушествующая совесть в деятельности своей непременно соединяется с *помыслами осуждающими и отвечающими*. Что это за явление в духе нашем, — это объясняет нам опыт. — Во всяком нравственном поступке мы не только сознаем закон, но и чувствуем в себе некую силу, оценивающую наши поступки, судящую о сообразности или не сообразности их с законом и вследствие этого суда

подвергающую нас *ответственности*, награждая нас за исполнение закона внутренним миром, а за нарушение его наказывая внутренними угрызениями. Сопоставив все эти понятия в одно, мы должны составить следующее понятие о совести (разумею совесть, конечно, без отношения ее к закону положительному): она есть та нравственная сила нашего духа, которая возвещает нам внутренний нравственный закон, судить о сообразности или несообразности наших поступков с этим законом и вследствие того награждает нас внутренним миром, или наказывает угрызениями. Весьма верно сравнивают ее с судилищем, в котором обыкновенно хранятся законы, изъясняются их правила, судятся поступки людей, награждается добро и наказывается зло. Различие в этом сходстве только то, что совесть одна и сама производит все действия, который в обыкновенном судилище разделены между многими частными исполнителями: она есть и законовещатель, и судья, и мздовоздатель; в этом смысле и св. Апостол Павел называет совестью совокупность внутренних нравственных побуждений к исполнению долга и противопоставляет совесть побуждениям внешним, напр., страху. Именно,

—24—

он велит повиноваться господам *«не токмо за гнев, но и за совесть»* (Рим.13:5).

Долг совести в отношении к нравственной деятельности человека

Из самого понятия о совести видно, что назначение ее руководить человека к нравственной жизни; — назначение высокое. Сообразно сему она должна выполнять и долг свой. Долг этот определяется также понятием о совести. а) Совесть есть законовещатель; следовательно, во-первых, долг ее верно и определенно передавать нам предписания естественного нравственного закона; но поскольку самые правила сего закона по необходимости заключаются в нас в общем виде, то, во-вторых, частнее: долг совести — верно и точно руководить человека в частных нравственных действиях, зависящих от различных влияний и обстоятельств. б) Совесть есть судья наших поступков, следовательно, чтобы не уклониться от своего

назначения, она должна быть судиею верным и не лицеприятным: не должна извинять тяжких преступлений наших, но и не должна преувеличивать тяжести их, – ибо и то и другое имеет пагубное влияние на нашу нравственность; таков же должен быть суд ее и по отношению к добрым делам человека. в) Совесть есть внутренний мздовоздаятель наш за дела наши; в этом отношении она должна преследовать *все* самые сокровенные движения нашего духа, преследовать *везде*, даже в самой мысли, должна награждать, или наказывать нас соразмерно с достоинством добрых дел и с тяжестью преступлений, – должна преследовать нас *всегда*, никогда не ослабляя своих мздовоздаяний: ибо, по свойству нашей природы, надлежащее мздовоздаяние дает надлежащее направление нашей нравственной деятельности, а неправильное, слабое мздовоздаяние ослабляет и низвращает и самую нравственную деятельность. Вообще совесть должна быть *истинною, непорочною, благою*. Потому то и Апостолы так много заботились об этом главном свойстве совести: *о семь и подвизаюся, нетрочну совесть имети всегда пред Богом и человеки* (Деян.24:16); *уповаем, яко добру совесть имамы, во всех добра хотяще жити* (Евр.13:18), говорили Апостолы, – и других учили тому же: *конец заветования есть, любы от чиста сердца, и со-*

–25–

вести благия, и веры не лицемерныя (1Тим.1:5–19; 2Кор.4:2).

Состояние совести в человеке ветхом: а) добрая сторона ее

В каком же состоянии находится совесть в человеке естественном или ветхом? Нет сомнения, что язва греха, глубоко проникшая все существо человека, коснулась и совести, потому и совесть повредилась. Но уже по тому самому, что совесть есть внутреннейшая, глубочайшая сила души нашей, – эта зараза греха произвела в ней менее повреждения, чем в прочих силах души. В совести осталось много доброго. Это доказывает: а) *Св. Писание*. По свидетельству Апостола, язычники, в лице которых ветхий человек развился во всем

своим греховным разнообразии, еще исполняли и исполняют внутренний закон, при руководстве только совести, без всякого внешнего положительного закона Божия (Рим.2:14:15); ветхий человек, по свидетельству того же Апостола, не может удержаться от греха, но не перестает хвалить закон, яко добр (Римл.7:16); он даже соуслаждается закону Божию по совести (Рим.7:22) даже и тогда, когда все прочие силы души уже устремлены ко злу. б) *Внешний опыт*. Не было и нет народов, у которых не существовали бы какие-либо постановления и законы, определяющие взаимное отношение людей между собою, содействующие развитию добра и ограничению зла: но и началом, и существованием, и объяснением, и развитием своим они обязаны совести. Самые судилища (существующие у всех народов), по устройству своему столько сходные с существом совести, могли быть только произведением совести. Самый закоренелый преступник уважает добро по крайней мере в других, если сам не имеет его; это тем более замечательно, что совесть его, по мере умножения в нем греха, повреждается и помрачается, в) *По внутреннему опыту* мы знаем, что совесть повреждена менее всех других сил души. Бывает с нами, что все уже силы души решаются на зло: сердце увлеклось им, разум измыслил оправдание греху и воля стремится уже совершить преступление; – одна совесть не перестает вопиять против всех сил души и часто одна удерживает стремительный напор их. Бывает и так, что совесть ослабевает под гнетом прочих сил души,

–26–

устремившихся на зло, и человек совершит преступление; но, когда утихнет шум страстей, совесть возвышает свой голос с большею против прежнего силою.

б) Степень повреждения ее

Не смотря, однако ж на то, что в совести осталось много доброго, она и сильно повреждена. Это видно из того, что в естественном человеке она не выполняет своего долга. **1.** Она не всегда верно и ясно возвещает человеку закон внутренней, ибо: а) сама часто не ясно сознает предписания его (Мф.19:16–20), б) часто колеблется сомнениями сама в определении его

повелений и запрещений (Рим.14:23), нередко с) даже она называет доброе лукавым, и лукавое добрым, полагает горькое сладкое и сладкое горькое (Ис.5:20). Опытное доказательство на все эти виды ее заблуждений находим в действиях язычников. Не имея надлежащего понятия о законе внутреннем, совесть ветхого человека очевидно не может и изъяснить его правил по отношению к частным случаям и частным поступкам; даже тогда, когда она знает общие постановления его правильно, в приложении их к делу часто оказывается погрешающею; наконец, по свидетельству Апостола, совесть ветхого человека, в известных частных поступках греховных не видит греха; понятие о грехе как бы умирает в ней. (Рим.7:8). **2.** Совесть, как судия, также не всегда верно исполняет свой долг в ветхом человеке; ибо, не всегда ясно сознавая закон внутренний и не всегда правильно понимая его, она очевидно не может верно судить о сообразности или несообразности наших поступков с законом. Суд ее большею частью не бывает лицеприятный, благоприятствующий преступным страстям (1Цар.15:3:9:23); иногда же она представляет преступление в преувеличенном виде, погашая в человеке всякую возможность загладить его покаянием (Быт.4:13:14) и ввергая его в отчаяние, как Иуду. **3.** Сообразно с судом последует и мздовоздаяние совести, ибо между тем и другим находится самая тесная связь; отсюда лицеприятный суд совести производит то, что грешник, не обличаемый и не наказываемый совестью, без всякого смущения предается *в делание всякой нечистоты* (Еф.4:19), – а преувеличенный суд совести производит в грешнике тяжкие

–27–

мучения и терзания, доводящая его до отчаяния (Быт.4:13:14; Мф.27:3:4:5). Вообще в выполнении своего долга совесть в ветхом человеке является *ложною, заблуждающеюся, слабою*.

Причина омрачения совести

Причина такого превратного образа деятельности совести понятна. Нам уже известно, как велико расстройство сил души у ветхого человека, и в какой степени преобладает в них зло над добром. По сему легко уже судить о влиянии их на омрачение

совести. В частности, поскольку совесть не есть законодатель, а только вещатель закона, написанного, по Апостолу, в сердце человека (Рим.2:15), а сердце до того повреждено грехом, что служит большею частью исходием помышлений злых: *убийств, прелюбодеяний, любодеяний и проч.* (Мф.15); то и самая совесть образуется по влиянию страстей и похотей порочного сердца. При таком состоянии совести у ветхого человека, конечно, не могло и не может быть верного и ясного сознания греховности. По сему то Апостол и говорит: *греха не знах, точию законом* (положительным), *похоти же не ведах, аще не бы закон глагола: не похощеши* (Рим.7:7), *без закона бо грех мертв есть* (ст. 8). Впрочем, как бы ни была омрачена совесть у язычника, он остается виновным, если живет и действует *не по совести* даже ложной; ибо кто решается на то, что совесть и заблуждающая воспрещает, тот грешит, поступая не по внутренней уверенности в справедливости своего поступка (Рим.14:23).

Потребность для совести закона положительного откровенного

Из сказанного доселе видно, что по силе повреждения совесть сама собою не может исправиться, что для нее нужно некоторое особенное высшее пособие. В чем же должно состоять это пособие? Из рассмотрения образа деятельности совести в человеке видно, что суд и мздовоздаяние ее направляется и определяется сообразно с тем, как сама совесть понимает и возвещает закон; поэтому исправление действий совести первее всего должно начаться объяснением для нее закона. Так как в ветхом человеке совесть побуждает его делать часто то, чего не должно делать, и отвлекает иногда от того, что должно делать: то самое объяснение для нее закона внутреннего должно состоять в том, чтобы изложить его в

–28–

ясных повелениях и запрещениях. Очевидно, что может это сделать только тот, кто начертал в существе нашем самый закон внутренний. И действительно, Бог открыл людям волю Свою в положительном законе Ветхого и Нового завета. Не смотря на различие заветов, закон этот в сущности своей один, как

выражение единой воли Божией и как прояснение и раскрытие нашего внутреннего закона. *Близ тебе есть глагол зело, во устнех твоих и в сердца твоем, и в руку твою, твориши ея* (Втор.30:14), говорит пророк Моисей.

Обязательная сила закона положительного и его вменяемость

Богом данный положительный закон имеет для нас полную обязательную силу. Ибо: а) он есть выражение воли Божией, а для твари не может быть ничего обязательнее воли Божией, которая дала ей бытие и жизнь и поддерживает ее. И в слове Божиим весьма часто с известными частными предписаниями закона соединяется и побуждение исполнять их по тому, что такова воля Божия. Так Моисей, повторяя закон Евреям, чтобы показать всю обязательную силу повторяемого закона, довольствуется только тем, что говорит: *Господь Бог завета вам завет в Хориве* (Втор.5:1). Другие Пророки, изрекая волю Божию, так же в самой воле Божией находили и ее обязательную силу: *сице глаголет Господь Бог сотворивый тя* (Ис.43:1); *сице глаголет Господь Вседержитель* (Аг.2:12), *сия глаголет Адонаи Господь* (Ис.21:52), говорили они. Спаситель, изъясняя закон любви христианской, чтобы побудить к исполнению его, с Божественною властью присовокупил: *Аз же глаголю вам* (Мф.5:22:28:32:39:44). И Апостолы, побуждая христиан исполнять какие-либо предписания, напоминали им только, что такова воля Божия: *о всем благодарите, сия бо есть воля Божия* (1Сол.5:18), – *сия есть воля Божия – святость ваша* (Сол.4:3), *сия есть заповедь Его да веруем во имя Сына Его* (1Ин.3:23). б) Происходя от Святейшего святых, закон Божий и сам по себе свят, – свят по содержанию, по началу, его одушевляющему (это – бескорыстная, чистая любовь): *Закон Господень непорочен* (Пс.18:8), – *закон свят, и заповедь свята и праведна и блага* (Рим.7:12; Пс.118:142:144). в) Закон имеет свою це-

–29–

люю устроить благо человека. Благо, доставляемое человеку исполнением закона, весьма часто изображается в слове Божиим: *Ты заповедал еси заповеди Твоя сохранить*

зело, дабы исправилися путие мои (Пс.118:4:5); закон Господень непорочен, обращаяй души; свидетельство Господне верно, умудряющее младенцы, оправдания Господня права, веселящая сердце; заповедь Господня светла, просвещающая очи (Пс.18:8:9); сотворивый та человек жив будет в них (Лев.18:5; Пс.33:13:15); аще хоцещи внити в живот, соблюди заповеди, говорит Господь (Мф.19:17).

Примечание. Не могут не иметь побудительной силы для человека при исполнении закона и награды временные и вечные, обещаемые Словом Божиим за исполнение закона, – наказания, угрожающие человеку за преступление его. – Действительно, человеку как существу разумному, прилично действовать, имея в виду и те последствия, какие происходят от его действий, – а награды и наказания суть и естественные следствия нравственных поступков наших и следствия, поколику наши поступки вызывают волю Божию к ниспосланию на нас особенных наград и наказаний. Не нужно только эти следствия ставить первыми и исключительными побуждениями к исполнению закона.

Если закон положительный имеет ближайшее сродство с внутренним законом природы нашей, – и если он имеет для нас полную обязательную силу по сказанным основаниям: то без всякого сомнения исполнение, или не исполнение его должно быть нам вменяемо, т.е. первое должно нас оправдывать пред Богом, а второе обвинять.

Значение совести в отношении к закону положительному и важность его для нравственной деятельности человека

При законе положительном совесть уже принимает другое значение. Закон дан для людей потому, что совесть не ясно понимала и не верно возвещала внутренней закон; а когда дан закон положительный, то дело совести только принять и усвоить его, следовательно, подчиниться ему, – и наблюдать за исполнением его. Прочие права ее остаются за нею. В частных случаях, при столкновении различных предписаний закона, – ее дело согласить эти предписания и объединить исполнение их в частном поступке. Ее дело оценивать наши поступки и

–30–

видеть сообразность или не сообразность их с законом положительным и вследствие этого или награждать нас внутренним миром, или наказывать угрызениями. поскольку же последние ее действия зависят от первого, а первое подчинено закону положительному: то дело совести при законе положительном – вполне сообразоваться с сим законом, так что каков закон, такова должна быть и совесть, но не наоборот. В этом смысле говорит Апостол о совести идольской, т.е. признающей идолов (1Кор.8:7), и вообще о различных совестях у людей с различными религиозными воззрениями (гл. 8–10). При таком только подчинении закону она, очевидно, будет приближаться к своему назначению быть руководительницею человека к истинно нравственной жизни, – назначение, которого она в ветхом человеке сама по себе не выполняет. Нужно заметить, что сколько закон необходим для совести падшей, столько же и совесть необходима, чтобы закон был исполняем, не по букве, но по духу, дабы *таинство веры в чистой совести* содержалось (1Тим.3:9). Ибо закон, как закон, сам по себе не дает еще силы и значения нашим деяниям. Чтобы добродетель была добродетелью истинною, для сего необходимо, чтобы она совершалась добрыми средствами, с добрыми побуждениями и для добрых целей, без чего и подвиги мученичества не имеют цены в очах Божиих (1Кор.13); но побуждения определяет в нашем поступке совесть. Да и вообще в законе положительном невозможно исчислить и определить всех случаев жизни, особенно всех движений жизни внутренней: только совесть может определить соответствие их с духом закона; есть дела, собственно предоставляемые совести, по отношению к которым она одна только и может определить, что и как нам должно делать.

Виды совести

Казалось бы, что при законе положительном совесть должна быть только правая, добрая, истинная. Но по свидетельству истории и опыта она не только у различных людей, но и у одного и того же человека бывает не одинакова. Посему богословы справедливо разделяют ее на различные виды, именно:

а) по отношению к закону

а) По отношению к закону совесть бывает или: а) *правая, истинная*, когда она не только правильно по-

–31–

знает нравственный закон, но и частные действия человека поставляет в надлежащее к нему отношение; или: б) *ложная, заблуждающаяся*, когда она неверно понимает нравственный закон и не верно прилагает его к частным действиям и таким образом ложное считает истинным и наоборот. *Есть путь, говорит премудрый, иже мнится человеком прав быти, последняя же его приходят во дно ада (Прит.14:12). Приидет час, говорит Иисус Христос ученикам своим, да всяк, иже убьет вы, возмнится службу приносить Богу (Ин.16:2; 1Тим.4:2–4; 1Пет.2:12)* и т.п. В том и другом случае заблуждение не извинительно, когда оно произошло от нашей вины, напр., от невнимания закону (примеры: Ирод Мф.14:9; фарисей Мф.15:3–6).

в) *По свойству суда*

в) *По свойству суда*, который произносит совесть о поступках наших, она бывает б) *ясная, несомненная*, когда твердо и решительно говорит, что известное действие хорошо или худо. *Не можем, говорили Апостолы, убежденные в истине своего благовествования, не можем, яже видехом и слышахом, не глаголати (Деян.4:20); повиноватися подобает Богови паче, нежели человеку (5:29; Рим.14:22; 2Мак.7:20–28)* б) *вероятная*, когда только с вероятностью судить о достоинстве поступка; с) *сомневающаяся*, когда колеблется в своих суждениях о том или другом действии (*Гал.2:11–14; 1Кор.8:10*).

в) *По степени своей силы*

По степени своей силы в самой деятельности человека совесть называется *нежною, живою, бдящею*. *Тем же, аще брашно соблазняет брата моего, не имам ясти мяса во веки, да не соблазню брата моего (1Кор.8:13; Рим.14:26; Мф.26:15; 27:24);* или, напротив, *грубою, дремлющею (Деян.24:25), оскверненною (Тит.1:15), лукавою (Евр.10:22) и сожженною (1Тим.4:2; ср. Мф.23:25)*. У иных людей она всегда и касательно всех действий обнаруживает свою чувствительность (*Евр.13:18*), а у других бывает не чувствительна и к самым важным

проступкам, так что, иногда кажется, будто они вовсе не имеют совести.

–32–

г) *По отношению к времени действия*

г) Совесть *по отношению ко времени*, в которое совершается нравственное действие, бывает: а) *предыдущая*, которая еще до совершения поступка говорит, что его должно исполнить, или нет; б) *сопутствующая*, которая подает свой голос во время самого исполнения или нарушения закона, сопровождает наше действие ясным сознанием его справедливости, или, напротив, сопровождает скорбью, беспокойством, страхом; с) *последующая*, которая пробуждается в душе человека после совершения какого-либо нравственного действия (Мф.26:4;5; 27:3 и т.д.). Предыдущую и сопутствующую совесть можно заглушить в себе, но совесть последующую – никогда почти. Она пробуждается тем с большею силою, чем более заглушали ее прежде страсти, или чем важнее поступок нравственный. После доброго дела она награждает нас продолжительным миром, она дает силу совершать великие подвиги, как это видим мы в христианских мучениках, кроме благодати Божией укрепляемых совестью в мучениях, или видим вообще во всех, страдавших за истину, за правое дело. После злого поступка последующая совесть наказывает человека сильными мучениями, который по мере тяжести нашего преступления часто отравляют своею горечью всю жизнь нашу. Бывает и так, что последующая совесть пробуждается не тотчас по соделании преступления, и нескоро после него, – но почти всегда освобождается от дремоты пред самую смертью человека.

"Общее заключение о совести без закона положительного и при законе без помощи благодати"

Вообще о совести нужно сделать следующее заключение: без закона положительного она сама не сознает ясно нравственных предписаний и запрещений внутреннего закона и даже до того омрачается, что не сознает, что такое грех, так что без закона положительного, при одном руководстве совести, *грех мертв есть* (Рим.7:8); при положительном же законе *грех*

оживе (9), т.е. совесть стала понимать грех, как грех, – закон ничего более не дает совести; – не дает ей силы к исполнению закона; познание греха только делает ее мучительною для человека. Для нее нужна еще особенная благодатная сила, укрепляющая ее в исполнении ею своего долга.

–33–

К очищению совести служат покаяние и причащение. Таинство покаяния по самому существу своему есть таинство очищения нашей совести и примирение с Богом; а о таинстве причащения, как очистительном средстве для совести, говорит Апостол: *Кровь Христова очистит совесть вашу от мертвых дел* (Евр.9:14).

Для исправления совести нужно доставить ей средства сколько можно лучше и правильнее понимать закон. Для сего особенно полезно: а) как можно чаще с надлежащим вниманием и размышлением читать и слушать Слово Божие, а также и другие назидательные книги, чтобы почерпнуть из них верные понятия о христианских обязанностях и тверже их помнить. *Всяко писание Богодухновенно и полезно есть ко учению, ко обличению* (2Тим.3:16); б) обращаться с людьми, просвещенными и богобоязливymi, чтобы из их примера, бесед и советов научиться тому, каким образом вести себя, особенно в сомнительных случаях: *с премудрыми советуй* говорит премудрый, *с разумивыми буди размышление твое, и вся повесть твоя в законе Вышняго* (Сир.9:20; 37:15:16); в) ни на что не решаться легкомысленно, особенно когда волнуются в нас страсти; но наперед нужно успокоить дух свой и потом со всею осмотрительностью рассудить о предначинаемом деле и о всех обстоятельствах его, чтобы тем лучше можно было видеть, согласно ли оно с законом. *Блюдайте, како опасно ходите, не яко же не мудри, по тоже премудри.* (Еф.5:15–17; Рим.12:2); г) всегда и во всем поступать с любовью к истине и добру, а более всего усердно молить Бога: *Пути Твоя, Господи, скажи ми и стезям Твоим научи мя, Настави мя на истину Твою и научи мя, яко Ты еси Бог Спас мой. Открой очи мои, и уразумею чудеса от закона Твоего.* (Пс.24:4–5; Пс.118:18; Сир.37:19; Прем.7:7).

Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. [Общие вопросы: О перстоложении для крестного знамения и благословения] // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 34–7 2 (2-я пагин.) (Продолжение)

–34–

I. О перстосложении для крестного знамения и благословения⁶⁵⁷

1) Для крестного знамения

Обычай изображать на себе крестное знамение восходит у христиан к глубокой древности. Уже Тертуллиан за свое время, т.е. за последнюю четверть II-первую четверть III века, говорит о нем, как о всеобщем и незапамятно давнем обычае⁶⁵⁸, а Василий Великий прямо и положительно относит его к числу преданий апостольских.⁶⁵⁹

Обычай имеет свою историю не только в отношении к сложению перстов руки, но и к части тела, на которой изображать крест, и к способу изображения креста.

В настоящее время мы изображаем крест на верхней части своего тела таким образом, что он ложится своими концами на челе (лбу), нижней груди или верхнем

–35–

животе и на плечах, иначе сказать – обнимает собою площадь указанных частей тела. Самый способ изображения креста в настоящее время состоит в том, что перстосложенной рукой мы прикасаемся к челу, нижней груди или верхнему животу⁶⁶⁰ и к плечам, т.е. что на самом теле действительным образом мы означаем только конечные точки креста, а его линии (продольную и поперечную) проводить рукою в воздухе. Очень долгое время то и другое было не так, как это теперь. Что касается части тела, то крест изображаем был на одном только челе. Что касается до способа изображения, то он в буквальном смысле был начертываем на теле, а именно – изображаем был так, что рукою проводились на челе или по челу сначала продольная линия, потом поперечная.⁶⁶¹

Обращаемся к истории перстосложения.

В продолжение первых семи слишком веков христиане изображали или начертывали на себе крест пре-

–36–

имущественно одним перстом, но отчасти и несколькими перстами. Из приведенных до настоящего времени в известность свидетельств, которые прямо говорят о перстах, все свидетельства за исключением одного говорят в единственном числе о персте, а одно во множественном числе о перстах. О начертании креста перстом, т.е. одним перстом, говорит: Иоанн Златоустый, Епифаний Кипрский, блаж. Иероним, Феодорит Кирский, Соз-

–37–

омен, Григорий Двоеслов, Иоанн Мосх и Андрей Критский; о начертании креста перстами говорит Кирилл Иерусалимский.⁶⁶² Под одним перстом, которым был начертываем крест, должно понимать или указательный перст, или – что вероятнее, – преимущественным образом указательный, а отчасти так называемый палец (крайней перст большой, противоположный мизинцу), т.е. понимать дело так, что главным образом крест был начертываем указательным перстом, но отчасти (иногда, иными) пальцем. При начертании креста одним перстом может быть с удобностью употребляем как таковой один персть только или указательный, или палец, следовательно – и могут быть разумеемы или один который-нибудь из них, или же одновременно тот и другой. Так как начертание креста указательным перстом гораздо

–38–

удобнее, чем пальцем: то с вероятностью и должен быть разумеем преимущественно он. Но что и пальцем мог быть начертываем крест у греков, представляется не невероятным думать это на основании существующих свидетельств о начертании им креста не у греков.⁶⁶³ Какие и сколько персты разумеет Кирилл Иерусалимский, говоря о начертании креста перстами, а не перстом, остается неизвестным. Но чтобы он разумел наши теперешние три перста, как хочет предполагать преосв. Макарий⁶⁶⁴, это весьма мало вероятно: определенное

перстосложение, с усвоенным ему символическим значением, для второй и третьей четвертей IV века, когда жил Кирилл Иерусалимский († в 385 или в 386 г.), слишком рановременно и если бы явилось уже в его время, то не было бы причин исчезнуть ему после него, тогда как все позднейшие известные свидетельства, каковы все указанные выше, говорят о единоперстии (и между ними свидетельство Иоанна Мосха говорит о единоперстии именно в Иерусалимской церкви). Гораздо вероятнее разуместь у Кирилла Иерусалимского все пять перстов или то пяти-

–39–

перстие, иначе всеперстие, которое у латинян сохранилось от древнего времени по позднейшего.⁶⁶⁵ Будучи предстоятелем Иерусалимской церкви, св. Кирилл, конечно, говорит о перстосложении, которое было при нем господствующим в этой церкви; а следовательно – и из единственного, принадлежащего ему, свидетельства о многоперстии вывод есть тот, что в продолжение некоторого времени это многоперстие, под которым с вероятностью должно разуместь пятиперстие или всеперстие, было господствующим на Востоке в целой частной церкви.

Позднейшее известное в настоящее время свидетельство об единоперстии принадлежит Андрею Критскому, который скончался в первой четверти VIII века. Через столетие после него у преп. Феодора Студита находим указание, что в продолжение этого столетия вместо единоперстия явилось определенное несколькоперстие. В одной из своих эпиграмм или стихотворных надписей к кресту он говорит от самого креста: «Кто изображает меня (на себе) и как-нибудь только одним перстом, тотчас обращает в бегство враждебного демона».⁶⁶⁶ Если при Феодоре Студите изображение креста одним перстом было каким-нибудь, то ясно, что изображением не каким-нибудь, а настоящим и истовым, принятым, было изображение известными несколькими перстами. Вместе с тем однако Феодор Студит дает знать в своих словах, что с появлением несколькоперстия единоперстие в его время еще не выходило совсем из употребления.

—40—

С конца IX века начинаются свидетельства, из которых мы положительно узнаём, что такое было несколькоперстие, которое явилось за то или другое время до Феодора Студита, именно – узнаем, что это было двоеперстие. Давно известно свидетельство о двоеперстии, принадлежащее Петру Дамаскину и относящееся к половине XII века. Преосв. Филарет указал свидетельство несторианского митрополита Илии Гевери, относящееся к концу IX века. г. Каптерев недавно указал свидетельство известного иаковитского писателя второй половины XIII века Григория Абулфараджа или Bar-Hebraous'a, относящееся к первой половине XI века, т.е. говорящее об этой первой половине XI века. Все указанные свидетельства можно было бы понимать так, что они говорят о господстве двоеперстия на одном Востоке – в Сирии и что относительно Запада – Константинополя с его патриархатом они не лишают нас права предполагать другое.⁶⁶⁷ Но есть и еще свидетельство, которое уже не оставляет никакого сомнения в том, что и в Константинополе было употребляемо двоеперстие или, иначе сказать, что оно было повсюдным и общим у греков. В 1170 г. константинопольский император Мануил Комнин предпринял церковные сношения с Армянами в надежде примирить их с православием.⁶⁶⁸ К Армянам был послан императором для богословских собеседований с ними один из ученых константинопольских, по имени Феориан. Этот Феориан описал два свои собеседования с Армянами, и в описании одного из собеседований мы и находим у него свидетельство, что в его время в Константинополе было употребляемо двоеперстие. В описании 2-го собеседования он говорит, что под конец речей встал

—41—

один сирский священник⁶⁶⁹ и сказал ему: «зачем вы изображаете крест двумя перстами? не разделены ли (между собою) персты, как особые один от другого, следовательно – по вашему и два естества Христовы разделены между собою?». Далее Феориан передает свой ответ священнику и в ответе подтверждает, что греки константинопольские, которых он был

представителем, действительно крестились двумя перстами, только, как бы шуткой желая отделаться от вопроса, о чем сам замечает, говорит священнику, что у греков два перста означают не два естества во Христе, а совсем другое.⁶⁷⁰

Побуждением к тому, чтобы вместо единоперстия было

—42—

усвоено двоеперстие, должно быть считаемо желание выражать наглядным образом исповедание двух естеств в Иисусе Христе в противоположность монофизитам, для которых один перст сделался символом их учения об одном естестве Иисуса Христа.⁶⁷¹

Не невозможно, что то двоеперстие, которое было принято, т.е. состоявшее в протяжении указательного и большого среднего перстов, было заимствовано от иконографии или представляло собою воспроизведение двоеперстия, с которым Спаситель и святые изображались на иконах. Но самое это иконографическое двоеперстие, которое мы находим на иконах с самого первого времени их появления и несравненно ранее, нежели начало быть употребляемо двоеперстие для изображения крестного знамения, вовсе не означало собой этого последнего двоеперстия, о чем нарочито скажем ниже.

Итак, в продолжение столетия с начала VIII по начало IX века первоначальное единоперстие для изображения крестного знамения заменено было у греков двоеперстием.

Но и двоеперстие не было формою перстосложения для крестного знамения, при которой греки остались бы затем навсегда. В продолжение столетия, обнимающего последнюю четверть XII и три первые четверти XIII века вместо двоеперстия у них вошло в употребление троеперстие, и только уже это последнее стало их окончательным перстосложением. Второе собеседование Феориана с Армянами, в описании которого читается свидетельство о господстве или употреблении при нем в Константинополе двоеперстия, имело место в 1172 г.; но в известном так на-

—43—

зываемом Прении панагиота с азимитом, которое написано после 1274 и до 1282 года, мы находим свидетельство, что в

данное время господствовало в Константинополе или было там в употреблении уже не двоеперстие, а троеперстие.⁶⁷²

Что́ было причиной замены у греков двоеперстия троеперстием, относительно этого мы не имеем ни указаний, ни намеков. Но необходимо думать, что причиной был

—44—

расширенный символизм перстов. Заменяя первоначальное единоперстие двоеперстием, греки хотели выражать двумя перстами православное учение о двух естествах в Иисусе Христе вопреки монофизитам, которые с одним перстом начали соединять свое еретическое учение об одном естестве в Иисусе Христе; но при этом остальным трем перстам не было придаваемо никакого значения. С течением же времени и остальным трем перстам было придано символическое значение, именно – значение трех лиц св. Троицы.⁶⁷³ Когда это последнее случилось, то и могли найти, что три перста в сложении двоеперстном недостаточно удовлетворительным образом выражают св. Троицу, а поэтому и заменили двоеперстие троеперстием. Наши старообрядцы в своем двуперстии слагают три последние перста так, что палец упирает своей пушкой в пушки малого среднего перста и мизинца; но это сложение трех перстов, очевидно, есть искусственное, имеющее в виду достигнуть той цели, чтобы перстами по возможности удовлетворительно выражалось равенство и единство лиц св. Троицы. Пока же трем перстам не было придаваемо символического значения, они, конечно, должны были полагаться или располагаться естественно (как это им удобно); естественное же положение или расположение их есть то, чтобы малый средний перст и мизинец были пригнуты к ладони (не плотно), а палец был положен на них, и необходимо думать, что в таком именно виде они и были располагаемы в древнем двуперстном сложении. Когда усвоено было трем перстам символическое значение лиц св. Троицы, то и могло быть найдено, что сейчас указанным расположением их неудовлетворительно изображается равенство и единство лиц св. Троицы, а поэтому, вместо двоеперстия и могло быть

принято троеперстие, в котором указанный недостаток совершенно уstra-

—45—

няется. Цель могла быть достигнута двумя путями: или принятием троеперстия вместо двоеперстия, или же поправкой в самом двоеперстии, именно – расположением в нем трех перстов так, как они расположены в позднейшем нашем двоеперстии и как они располагаются в нынешнем двоеперстии старообрядцев (т.е. чтобы палец упирался своей пушкой в пушки малого среднего перста и мизинца). Не было сделано этого последнего, как должно думать, потому, что сейчас указанное расположение перстов, как мы сказали, есть не натуральное (насильственное) и затруднительное, – что при этом их расположении очень неудобно (не ловко) полагать на себе крестное знамение. Что же касается до троеперстия, то мысль усвоить его, после того как с изменением взгляда на персты (с приданием символического значения и трем перстам) оказалось неудовлетворительным двоеперстие, должна была явиться, так сказать, сама собой. Сложите персты двоеперстно по древнему (т.е. чтобы палец лежал на малом среднем персте) и полагайте на себе крест: протянутые персты указательный и большой средний нисколько нагнутся, палец подопрет их и само собою образуется троеперстие.⁶⁷⁴

Итак, в продолжение столетия с последней четверти XII века по третью четверть XIII века вместо двоеперстия у греков вошло в употребление троеперстие, которое и осталось у них навсегда.⁶⁷⁵

Мы – русские заимствовали от греков христианство в то время, как у них было в употреблении двоеперстие. Само собою понятно, что вместе с христианством мы усвоили себе от них это двоеперстие, а не какое-нибудь другое перстосложение. Когда у греков вместо двоеперстия вошло в употребление троеперстие, это последнее

—46—

начало распространяться и у нас, чтобы заменить собою первое. Но у нас не случилось того, чтобы замена действительно произошла или действительно имела место.

Напротив, у нас двоеперстие вступило в борьбу с троеперстием, и борьба кончилась тем, что перстосложение, оставленное греками, одержало победу над перстосложением, которое было ими принято.

Как в Греции троеперстие не было введено вместо двоеперстия путем формального законодательства или прямых предписаний со стороны церковной власти, а вошло путем обычая; так и у нас оно имело водворяться на место двоеперстия не первым, а вторым путем. Но против того, что прямо не санкционировано церковною властью, а входит в употребление путем обычая, пока оно не приобретет авторитета обязательности чрез всеобщее признание и пока от долговременности не станет ненарушимым преданием, возможны возражения и протесты. Эти возражения и протесты были подняты против троеперстия и в Греции, когда оно там вводилось или входило на место двоеперстия. Позднейшие, XII столетия, греки начали принимать двоеперстие, употреблявшееся в крестном знамении, за то двоеперстие, с которым Иисус Христос изображался на иконах и которое будто употреблял Он Сам.⁶⁷⁶ Но мнимый пример Самого Иисуса Христа был слишком обязательным, чтобы люди, смотревшие у греков сейчас указанным образом на дело, вовсе не захотели и не попытались возвысить в его защиту своего голоса. И они действительно возвысили свой голос таким образом, что произнесли проклятие на тех, которые не крестятся двумя перстами, как крестился, по их мнению, Христос; наше знаменитое: «аще кто не знаменается (не крестит) двема перстома, якоже и Христос, да будет проклят» представляет собою именно этот протест против троеперстия, заявленный в Греции защитниками двоеперстия.⁶⁷⁷ Выраженный в столь грозной

—47—

форме протест никого не смутил у греков и остался у них без всякого действия. Но перенесенный от греков к нам он приобрел у нас двоеперстию горячих сторонников. Проклятье указывает на пример Христа; для проверки смотрели на иконы Спасителя, и на иконах действительно находили, что Спаситель

изображается на них с перстосложением двуперстным. На самом деле было, что если Спаситель изображался на иконах с перстосложением двуперстным, то перстосложение это не было перстосложением для благословения, а имело другое значение (о чем ниже), а если изображался с перстосложением для благословения, то перстосложение не было двуперстным, а лишь настолько похожим на него, чтобы быть за него принимаемым (о чем также ниже). Но у нас, не обладав надлежащим знанием дела, двуперстное сложение на иконах Спасителя принимали за перстосложение для благословения и перстосложение для благословения только похожее по виду на двуперстное принимали за это последнее. А таким образом, мнимое свидетельство икон Спасителя в пользу двоеперстия и придало у нас проклятию значение голоса истины, чтобы приобрести двоеперстия горячих защитников. Но люди, ставшие защитниками двоеперстия, не остановились на том, что действительно принимали за истину. Человеческая история полна примерами, как желающие защитить и отстоять то, что принимается ими за истину, несколько не затрудняются прибегать ко лжи. Так было и в нашем случае. К проклятию на не крестящихся двумя перстами сочинено было новое свидетельство в пользу двоеперстия чрез известную переделку сказания о Мелетии Антиохийском.⁶⁷⁸ Люди, усвоив-

—48—

шие от греков общепринятое у них троеперстие, написало было от себя наставление о сложении трех перстов (так называемое Феодоритово слово), но защитники двоеперстия, пользуясь несовершенною определенностью наставления, поспешили и его обратить в свою пользу.⁶⁷⁹ Сверх этих трех свидетельств в пользу двоеперстия существовало еще четвертое – Петра Дамаскина, относительно которого предки наши, конечно, не знали, что оно представляло из себя свидетельство только археологическое, говорившее уже о прошлом времени.

Таким образом, в пользу двоеперстия у нас явилось целых четыре свидетельства и во главе их грозное про-

—49—

клятие на крестящихся недвоеперстно, а в пользу троеперстия по переделке слова Феодоритова не было ни одного свидетельства. Естественно, что при устах боле чем трех свидетелей в пользу двоеперстия и при совершенном отсутствии свидетелей в пользу троеперстия, спор между двумя перстосложениями был решен у нас в пользу первого. По старым взглядам нашим на обычаи церковные, о чем нарочито говорили мы выше, решение спора о двух перстосложениях имело для предков наших тот смысл, что двоеперстие есть перстосложение единственно истинное и единственно православное, а что троеперстие есть еретическая новизна. Видя эту мнимо-еретическую новизну господствующую у греков, предки наши решили, что позднее греки заимствовали ее от латинян.⁶⁸⁰ Когда окончательно составилось у нас сейчас указанное мнение о двоеперстии и троеперстии и когда оно было принято у нас самими представителями церковной

—50—

власти, не можем сказать.⁶⁸¹ Но этими представителями церковной власти двоеперстие было предписано у нас, в качестве перстосложения единственно истинного и православного, к общему употреблению сначала в лице митр. Даниила, а потом Стоглавого собора.⁶⁸²

Итак, окончательно принятое у греков троеперстие не входило у нас в общее употребление и в конце концов было формальным образом отвергнуто. Но представлять дело таким образом, будто до времени Никона оно совсем или почти что совсем оставалось у нас неизвестным, было бы совершенно неосновательно. Напротив, не может подлежать сомнению, что, распространившись у нас более или менее в значительной степени непосредственно после своего утверждения у греков, оно постоянно оставалось у нас в той же значительной степени распро-

—51—

страненности вплоть до патр. Иосифа, причем вовсе не повели к его исчезновению у нас и формальные запрещения на него со стороны митр. Даниила и Стоглавого собора. Заимствованное от греков проклятие на не крестящихся двумя

перстами необыкновенно часто встречается в наших рукописях, будучи повторяемо в них и к месту и не к месту. Конечно, подвергаются его громам враги действительные, а не воображаемые (ибо иначе значило бы понапрасну бить проклятием воздух); а если оно повторяется необыкновенно часто, то ясно дается этим знать, что количество врагов было вовсе не так ничтожно, чтобы не стоило обращать на них внимания. Сказание о Мелетии Антиохийском переделано у нас так, чтобы служило свидетельством в пользу двоеперстия, конечно, с какою-нибудь реальной целью; но эта цель, очевидно, есть борьба с троеперстниками.⁶⁸³ Если у нас было написано наставление об употреблении в крестном знамении троеперстия, каково так называемое Феодоритово слово, то конечно, были у нас и люди, которые содержали это перстосложение. Преосв. Макарий нашел в одном Кирилло-Белозерском сборнике XV века статью: «Како подобает крестити (т.е. креститься) рукою», написанную в защиту двоеперстия.⁶⁸⁴ В статье этой прямо и ясно говорится о существовании у нас людей, которые держались троеперстия и защищали его; а если автор статьи говорит, что это были только «неции», т.е. немногие, то известно, что у людей, борющихся о мнениях, служит обычным приемом представлять число защитников противоположного мнения только очень незначительным. Бывший Троицкий игумен Артемий отзывался между прочим о постановлении Стоглавого собора относительно крестного знамения: «да и на соборе деи о том крестном знамении слово было, да не доспели ничего». Отзыв этот, толкуемый так и сяк, совершенно ясно и несомненно значит то, что на соборе сделали было предписание всем креститься единообразно двумя перстами, но что с пред-

–52–

писанием вовсе не достигли цели, т.е. что употреблявшие троеперстие и после предписания собора остались при своем. Артемий держался того воззрения, что совсем не нужно и не должно было делать предписания об единообразном употреблении перстосложения, а представить каждому слагать персты, как хочет, потому что «нет деи в том ничего», т.е. что в

различном сложении перстов для крестного знамения нет никакой важности⁶⁸⁵, – «прежде деи сего на челе своем знамение клали, а нынеча своим произволением большее на себе кресты кладут», т.е. поскольку в разное время изображали на себе крестное знамение различно. Порицая собор за напрасное, по его мнению, предписание, Артемий и указывал на то, что это напрасное предписание все равно не достигло цели. Таким образом, если Стоглавый собор с своим предписанием о двоеперстии не успел достигнуть того, чтобы все его приняли, то ясно, что были люди, державшиеся не двоеперстия, иначе – троеперстия; а если можно было примечать по наглядке, смотря на сложение перстов молящимися (как примечал Артемий), что предписание собора не имело силы, то ясно, что державшихся троеперстия было очень не мало.⁶⁸⁶ Положительное свидетельство, что после Стоглавого собора у нас продолжало оставаться троеперстие, содержится в житии преп. Александра Отевенского († 1479), которое написано монахом Александрова монастыря Феодосием в 1567 г. С писатель жития рассказывает в заключение сего последнего о бывшем ему видении преп. Александра и говорит: «аз же возбнув от

–53–

видения и никого же виде и наипаче начах плакати и рыдати, понеже много пререковах святому; и уведе (древняя форма вместо: уведех) бывшаа над собою, яко деснаа рука моя ослабе, длань же о запястии согнуся, три же перста верхних едва возмогах вместо содвинуту, иже (вместо: еже, – чтобы) на лице своем крестное зиамение воображали, два же персти нижних ко длани прикорчишася»⁶⁸⁷... Что и во времена Никона, после усиленнейших стараний, употребленных в патриаршество Иосифа ввести двоеперстие в общее употребление⁶⁸⁸, еще оставалось много людей, державшихся троеперстия, об этом он свидетельствовал на соборе 1656 г. И что бы кто ни думал о Никоне, но допустить, чтобы он позволил себе не обвиняся лгать пред лицом целого собора и – так как деяние собора имело быть напечатано – пред лицом всей русской земли, вовсе не представляется возможным.⁶⁸⁹

Сейчас выше мы представили историю или судьбу троеперстия в северной, московской Руси. Троеперстие более или менее значительно распространялось здесь, но по осо-

–54–

бым здешним причинам, оно не только не вошло здесь в общее употребление, но и было формальным образом отвергнуто. В юго-западной или киевской Руси особые московские причины вовсе не имели места: здесь вовсе не составляли себе мнения о позднейших греках, будто они отступили от чистоты православия древних греков, а напротив постоянно смотрели на них как на неизменно хранящих эту чистоту православия. По-видимому, надлежало бы ожидать, что здесь мы найдем троеперстие вошедшим в такое же общее употребление, как и у самих греков. Между тем на самом деле мы находим, что во всех здешних учительных книгах, начиная с конца XVI века и до половины XVII века, предписывается к употреблению не греческое троеперстие, а московское двоеперстие.⁶⁹⁰ Что же это значит и как это понимать? Если в киевской Руси нисколько не сомневались в чистоте православия греков (а это несомненный и бесспорный факт, как свидетельствуют киевские учительные книги и история сношений тамошних русских с греками) и в то же время хотели держаться перстосложения не греческого, а московского: то очевидно, что здесь с формою перстосложения не соединяли вопроса о чистоте или нечистоте православия, – что смотрели на нее, как на дело безразличное, и что только по каким-то особым побуждениям предпочитали держаться перстосложения московского. Эти особые побуждения должно видеть в том, что киевские русские были приведены к ошибочному мнению, будто троеперстное перстосложение есть у греков очень новое, явившееся не ранее половины XVI века, и что они не хотели жертвовать старинной такой новизне. Около 1585 года в киевской Руси было напечатано слово Максима Грека о крестном знамении⁶⁹¹, говорящее, как

–55–

известно, о перстосложении двоеперстном, а не троеперстном. Сие-то слово и заставило киевских ученых

думать, будто троеперстие явилось у греков не ранее половины XVI века, и оно-то и побудило их стать на сторону двоеперстия. Максим был родом грек и если он говорит о двоеперстии, то ясный, по-видимому, вывод из сего был тот, что троеперстие явилось у греков после него. Этот ошибочный вывод и сделали киевские ученые, ставило таким образом сторонниками двоеперстия вследствие простого недоразумения.

В киевских учительных книгах с конца XVI века появляются наставления о сложении перстов для крестного знамения и все наставления до Петра Могилы предписывают двоеперстие. Но что касается того, как было в киевской Руси до и после появления наставлений на самом деле, т.е. как было здесь с перстосложением в народе или у народа, то мы имеем свидетельство, которое уверяет, что все крестились здесь троеперстно, и которое дает нам по крайней мере право предполагать, что троеперстие было здесь господствующим или преобладающим.⁶⁹²

—56—

Как смотреть на самое это слово Максима, имевшее такое важное значение по отношению к киевской Руси, а вместе с тем ставшее таким авторитетным свидетельством в пользу двоеперстия и на Руси московской?⁶⁹³

Если бы Максим написал свое слово с нарочитою целью сказать, что должно креститься двоеперстно (с каковою нарочитою целью он написал слово о двоении песни аллилуия) или хотя бы он написал слово и не с этою нарочитою целью, но именно так выражался в нем относительно формы или образа перстосложения: тогда, конечно, было бы несомненно и не подлежало бы никакому спору, что он личным образом, по чему-то совершенно для

—57—

нас непонятному, предпочитал московское перстосложение принятому и общеупотребительному тогда греческому. Но в слове Максима этого «должно» вовсе нет. Слово написано им в ответ на чью-то просьбу раскрыть силу образа крестного или обычая знаменаться крестом, и, не говоря предписательно, что персты для крестного знамения должно слагать таким-то

образом, он говорит повествовательно, что такое-то сложение перстов для крестного знамения, именно – двоеперстное, значит то-то.⁶⁹⁴ Повествовательная, а не предписательная, речь Максима может быть понимаема двояко; или что он действительно предпочитал двоеперстие троеперстию или же что он только не отвергал первого, как нашего русского обычая. Из двух возможных объяснений речи Максимовой за объяснение истинное, бесспорно, должно быть признано второе, а не первое. Относительно подверженного изменению обычая, каков – способ сложения перстов для крестного знамения, дело состояло не в каких-нибудь археологических доказательствах (предполагая, что таковые доказательства могли быть указаны Максиму в пользу двоеперстия), а в относительном авторитете церквей, которые расходились между собою касательно обычая; но, конечно, никто не найдет возможным и вероятным предположить, чтобы авторитет русской церкви Максим признавал высшим авторитета церкви греческой. Что же касается до того, что не по собственному побуждению, а будучи вызван говорить о господствовавшем тогда в России перстосложении, Максим говорит о последнем, как о перстосложении, которое им признается: то в этом на самом деле ничего нет странного и непонятного. Двоеперстие совершенно столько же православно, как и троеперстие, и наша в семь случаев разность с греками касалась обычая, принадлежащего к числу обычаев безраз-

–58–

личных.⁶⁹⁵ Но в отношении к обычаям безразличным русская церковь нисколько не обязана была непременно находиться в полном согласии с церковью греческою; тут дело было исключительно в собственной воле русских: если они хотели находиться в согласии с греками (следствием какового именно хотения было Никоновское исправление, о чем мы говорили выше), никто им не препятствовал, но если не хотели и желали удерживать свои обычаи, греки не имели права посягать в сем случае на их свободу.⁶⁹⁶ Таким образом, Максим должен был признавать за русскими право держаться их особого от греков обычая относительно перстосложения, а

следовательно – и говорить об этом обычае, когда был к тому вызван, как об обычае, который был им признаваем. Правда, что он выражается: совокуплением трех перстов исповедуем то-то, а совокуплением двух перстов исповедуем то-то, и не выражается: вы – русские исповедуете то-то и то-то. Но при весьма частном и незначительном случае, по какому Максим говорит о господствовавшем в его время у русских перстосложении (вопрос, обращенный к нему каким-то частным лицом) отделять ему себя от них, как грека, было бы в высшей степени странно и неуместно. По тогдашним московским взглядам, одно из двух перстосложений было неправославно; но Максим, разумеется, держался не этого московского взгляда, а того настоящего взгляда, что

–59–

оба перстосложения одинаково православны, и для него могло составлять вопрос только то, который обычай имеет более авторитета. Не может подлежать сомнению и само собою должно быть разумеемо, что он усвоял бóльшей авторитет обычаю церкви греческой; но он признавал и за русскою церковью ее право держаться своего обычая, а поэтому, вызванный говорить о сем обычае, он и говорит о нем, как таком обычае, который им признается.

2) Для благословения

В первое время, как кажется, благословение преподавалось чрез возложение благословляющим своей руки или своих рук на голову благословляемого, а если благословляемых было много, чрез поднятие над ними своих рук (как Иисус Христос благословлял детей и как, возносясь на небо, Он благословил апостолов, – Мф.19:13:15; Лк.24:50), без начертания на голове или над головами знамения креста.⁶⁹⁷ Но не позднее конца IV – начала V века вошло в обычай преподавать благословение чрез начертание благословляющим на голове благословляемого или над головами благословляемых знамения креста.⁶⁹⁸

От времени до начала VII века имеем свидетельства, что не для благословения народа, а для ограждения себя от опасности епископы начертывали крест над предметами или на предметах, которые грозили опасностью, тем же одним перстом, которым

все начертывали крест на самих себе.⁶⁹⁹ С вероятностью можно думать, что и при благословении народа епископы первоначально начертывали крест этим же одним перстом. Но затем, не позднее начала VII века, предупреждая появление двоеперстия для

–60–

крестного знамения приблизительно на два столетия, явилось у епископов для благословения народа известное определенное несколькоперстие. Об этом несколькоперстии говорит Софроний, патриарх иерусалимский, скончавшийся между 634–644 годами.⁷⁰⁰ Свидетельство Софрония, высказанное особенным образом, не совершенно ясно, именно – говоря о сложении перстов: пальца с малым средним⁷⁰¹, он не совсем ясно говорит о способе их сложения. Не совершенно ясное в этом последнем отношении свидетельство Софрониево вполне объясняется для нас позднейшим свидетельством Иоанна Скилицы о патриархе Константинопольском Михаиле Керуларии. Скилица говорит, что когда патриарх скончался (в 1058 г.), то персты правой его руки, сложенные крестовидно, как обычно благословлять при возглашении народу мира, в этом положении и остались, не изменившись с омертвением тела.⁷⁰² Перстосложение крестовидное или крестовое,

–61–

очевидно, есть такое перстосложение, в котором те или другие персты складывались так, что из них составлялся (образовывался) крест. Следовательно, патр. Софроний говорит о крестовидном сложении пальца с малым средним перстом. А, следовательно, крестовидное перстосложение для благословения, явившееся около или не позднее начала VII века, было такое перстосложение, в котором три перста: указательный, большой средний и мизинец протягивались, а два перста: палец и малый средний крестовидно полагались один на другой, как это теперь в благословении именованном.

Крестовидное перстосложение превращено в именованное таким образом, что из двух протянутых перстов – указательного и большого среднего второй был несколько нагнут. Можно думать, что первоначально это изменение было сделано не с

тою мыслью, чтобы превратить перстосложение в именовсловное, а с тою мыслью, чтобы превратить его в двукрестовое или двукрестное, и что только потом уже было усмотрено в двух крестах с нагнутым мизинцем именовсловие, значение какового и было ему усвоено. Когда после половины XI века, после патр. Михаила Керулария, крестовидное перстосложение превращено или превратилось в именовсловное, относительно этого пока мы знаем только то, что превращение имело место не позднее первой половины XV века. В 1458 году

–62–

одним афонским живописцем, иеромонахом Дионисием из Фурны Аграфской, было написано руководство к церковной живописи под заглавием Ἑρμηνεία τῶν ζωγράφων ὡς πρὸς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ζωγραφίαν (Наставление живописцам в отношении к церковной живописи).⁷⁰³ В этом руководстве читается нарочитое и обстоятельное предписание, что благословляющую руку должно изображать именовсловно.⁷⁰⁴

Относительно перстосложения для благословения должна быть сделана одна, впрочем, нерешительная, оговорка. Так называемое Феодоритово слово повелевает и креститься, и благословлять одними и теми же тремя перстами, и мы имеем указание, что как будто священники действительно благословляли троеперстно, и что, следовательно, именовсловно благословляли только епископы. В одной псалтири с воследованием конца XV века, находящейся в

–63–

Синодальной библиотеке, помещен: «Устав святыя горы о панагии в пути». В уставе этом читается: «аще не случится понагеи на пути, то выневшe хлебец на руку правую, глаголет: «благословен Бог, милуя и питаа нас», порядку, та же учинить руку свою пръсты три, якоже иереи крест дееть», и держа хлебец в руке полагает с ним на себе крестное знамение.⁷⁰⁵

Что сложение перстов для благословения крестовидное, явившееся у греков не позднее первой половины VII века, переходило от них и к нам – русским, это не может подлежать никакому сомнению и само собою очевидно. Почти все наши

митрополиты периода домонгольского были греки и, конечно, употребляли для благословения то самое сложение перстов, которое употреблялось в Греции. В свою очередь епископы наши, родом русские, могли употреблять только то перстосложение, которое употребляли митрополиты, потому что принятие ими какого-нибудь своего особого перстосложения представляло бы собою нечто совершенно немыслимое. Вообще, совершенно ясно, что если в минуту принятия нами христианства от греков было употребляемо этими последними для благословения сложение перстов крестовидное, то и к нам могло перейти от них именно только это перстосложение, а не какое-нибудь другое.⁷⁰⁶ Переходило ли к нам от греков перстосло-

—64—

жение именованное, положительно сказать этого мы не можем, не зная, когда оно у них явилось. Но если предполагать, что оно явилось у них не пред самым тем годом, с которого становится известным нам (разумею 1458-й год), а хотя бы даже только за полстолетия до него, в конце XIV – начале XV века: то необходимо будет думать, что оно переходило и к нам. С 1408 по 1431 год, в продолжение 23-х лет, митрополитом нашим был грек Фотий, последний из греков, – и 23 года слишком достаточное время для того, чтобы перстосложение принесенное митрополитом, могло быть усвоено от него и всеми нашими епископами.⁷⁰⁷

Со времени св. Ионы пример современных греков утратил в глазах предков наших свой авторитет; между тем, с одной стороны, на основании «слова» неизвестного Феодорита у нас составилось мнение, будто и для благословения и для крестного знамения должно быть употребляемо одно и то же перстосложение, а с другой стороны – правильным и должным перстосложением для крестного знамения было признано не троеперстие, а двоеперстие: и дело относительно перстосложения для благословения имело тот конец, что двоеперстие было признано у нас и принято за таковое перстосложение, одинаково с крестным знамением.

* * *

Мы замечали выше, что перстосложенные руки на иконах по своему происхождению и первоначальному значению не суть руки, благословляющие или молебные, за каковые

—65—

они начали быть принимаемы в позднейшее время, а нечто другое. Закончим нашу статью речами об этом.

По своему происхождению и первоначальному значению перстосложенные руки на иконах составляют символ или условный, принятый иконописцами, знак того, что лица, изображаемые на иконах с таковыми руками (Спаситель или какой-либо святой) говорят (благовествуют, проповедуют), т.е. должны быть представляемы нами как говорящие (благовествующие, проповедующие).

Обычай употреблять перстосложенные руки как символ или условный знак того, что изображаемое лицо должно быть представляемо говорящим, или обычай изображать говорящие лица с перстосложенными руками введен еще живописцами дохристианскими и взят ими с живой действительности. Ораторы греческие и римские, восходя на кафедру, приглашали слушателей к молчанию и вниманию и вместе приветствовали их, посредством поднятия и потрясения перстосложенной руки, а равным образом и во время самого произнесения речей жестикулировали посредством разнообразного перстосложения.⁷⁰⁸ Сохранились до

—66—

настоящего времени списки классических или языческих произведений, украшенных миниатюрами, на которых лица говорящие изображены с поднятыми и перстосложенными руками совершенно так, как это на иконах и вообще на живописных изображениях христианских: Мартини в своем Словаре указывает на творения Гомера, находящиеся в Миланской амбросианской библиотеке, и на Энеиду Вергилия, находящуюся в Ватиканской библиотеке (под сл. *Vénir*, p. 85 col. 1); мы с своей стороны можем указать на рукопись творений Диоскорида, находящуюся в Венской императорской библиотеке, рисунки которой напечатаны у Несселя в Описании рукописей библио-

–67–

теки.⁷⁰⁹ Известны примеры поднятых и перстосложенных рук на произведениях и скульптурных.⁷¹⁰

Что в христианской иконографии перстосложенные руки первоначально употреблялись с тем же значением, с каким они употреблялись в иконографии дохристианской, на это мы имеем и словесные свидетельства, и свидетельства памятников. Павел Силенциарий в своем описании Юстиниановой св. Софии говорит об изображении Спасителя на одной из алтарных завес, что Он представляется (изображен) протягивающим персты правой руки, как бы вещающий (в знак того, что вещает) присноживой глагол.⁷¹¹ В Венской императорской библиотеке находится отрывок написанного в IV–V веке Пятокнижия Моисеева, украшенного миниатюрами, которых сохранилось 24 и которые все воспроизведены у Несселя.⁷¹² На миниатюрах этих, представляющих текст пятокнижия в лицах, очень не малое количество перстосложенно протянутых рук, и некоторые из наших рук, устраняя предположение, что мы имеем тут дело с вольностью живописца, который ветхозаветным лицам усвоил христианский образ благословения и молитвы, с неоспоримой ясностью показывают, что они не суть руки благословляющие или молебные, а руки служащие знаком того, что лица, которым они принадлежат, изображены как говорящие или должны быть принимаемы за говорящих, ибо видеть в большей части этих некоторых рук руки

–68–

благословляющие или молебные было бы несообразностью⁷¹³, а в одной – просто кощунством.⁷¹⁴ Известны примеры древних скульптурных и в собственном смысле иконографических памятников, на которых первоначальное значение перстосложенно протянутых рук как символа или условного знака, что лица изображены говорящими, представляется ясным с совершенною бесспорностью.⁷¹⁵

–69–

На перстосложенные руки на иконах и вообще священных изображениях начали смотреть как на руки, благословляющие,

не ранее XI века. Из XII века мы знаем свидетельство, которое усваивает перстосложенным рукам последнее значение, – разумею приписку к статье «О фрязах и прочих латинех», приведенную нами выше. Но в известном Менологии импер. Василия Болгаробойца, относящемся к концу X-началу XI века, руки эти еще ясно употребляются с своим первоначальным значением символа или условного знака лиц говорящих (проповедующих, благовествующих).⁷¹⁶ А что касается до того,

–70–

когда начали смотреть на перстосложенные руки, как на руки молебные, и когда начали изображать с перстосложенными руками молящихся людей: то, по всей вероятности, это случилось не ранее половины XV века. По крайней мере до этой половины XV века молились посредством воздеяния рук⁷¹⁷, причем положение на себе креста было только добавочным действием, предварявшим или заканчивавшим руковождеательную молитву⁷¹⁸; и необходимо полагать, что до того времени молящиеся и изображались с воздетыми руками.⁷¹⁹

–71–

Мы видели выше, что справедливость, проклятия на некрестящихся двумя перстами у нас поверяли иконами Спасителя, на который ссылается проклятие, и что на иконах находили или действительное двоеперстие, которое не было перстосложением для благословения, или же перстосложение для благословения, которое, не быв двоеперстием, могло быть принимаемо за это последнее. Перстосложение для благословения, которое не было двоеперстием, но могло быть принимаемо за него, было перстосложение крестовидное. При некоторой неотчетливости изображения, при наклонении вместе с малым средним перстом и мизинца, как могли складываться персты для крестовидного благословения и в действительности, потому что при этом крест сохранялся, оно легко могло быть принимаемо за двуперстное (а если сейчас указанное перстосложение писалось так, что рука своим лицом была обращена внутрь, а к наружи задом, – что встречается весьма не редко и чуть не наибольшею частью: то оно должно было

казаться двуперстным, ибо сзади видны были два первые перста протянутые и два последние пригнутые, а пальца не было видно); с другой стороны, при предзанятой мысли, что перстосложение должно быть двуперстным, и отчетливо написанное крестовидное перстосложение по своей близости к двуперстному могло быть принимаемо за последнее. Двуперстное перстосложение, которое предки наши должны были встречать на иконах весьма нередко, было перстосложением не для благословения, каковое перстосложение никогда не употреблялось для благословения в действительности, а одним из перстосложений символических, служивших к обозначению лиц говорящих и, будучи заимствовано как таковое, живописцами христианскими у живописцев дохристианских, является на иконах и на скульптурных изображениях с самого первого времени тех и других. Так как в числе символических перстосложений оно занимало первое место, будучи наиболее часто употребляемо, то оно и должно было весьма часто встречаться на иконах, писанных до того времени, как перстосложенным рукам усвоено было значение рук благословляющих. Но и после того, как это последнее случилось, оно могло еще более или менее долгое время писаться на иконах, ибо многие иконописцы могли смотреть на него как на

–72–

усвоенную традицию и механически воспроизводить его с старых икон. По своему происхождению это двоеперстие есть собственно особого рода троеперстие, тождественное по виду с тем троеперстием, которое употребляется у латинян для благословения и в котором палец, указательный и большой средний персты раздельно протянуты, а два последние перста пригнуты (близкое к тому или то самое ораторское перстосложение, о котором говорит Апулей). Но это троеперстие весьма не редко изображалось так, что палец, указательный и большой средний персты протягивались не раздельно, а сжато, и именно – сжато двояким образом: или так, что указательный и большой средний сжимались между собой (подразумевается – протянутые), а палец прижимался к ним, достигая своим верхом

второго от низу сустава указательного (у Квинтиниана № 5-й) или так, что указательный и большой средний сжимались между собой, а палец протягивался отдельно от них, ложась на сгиб малого среднего перста. В том и другом случае и выходило двуперстие (собственно в одно и то же время и двуперстие и особого вида троеперстие).⁷²⁰

Е. Голубинский.

Голубинский Д.Ф. О времени празднования Пасхи у христиан Востока и Запада⁷²¹ // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 73–88 (2-я пагин.)

–73–

В настоящем 1892 году и Христиане исповедующие православную веру и Христиане запада на всем земном шаре будут торжествовать великий праздник Господень, – светлое Воскресение Христа Спасителя в один и тот же день. Только различие в том, что пятое апреля, по нашему счету, – день Пасхи, будет на западе по новому стилю семнадцатым числом апреля. Подобным образом, если возьмем недавнее время, в один день на востоке и западе Христиане праздновали Пасху в 1882:1885 и 1889 годы. Но чаще эти дни празднования не совпадают; то есть, католики и протестанты празднуют Пасху ранее нашего, иногда на одну неделю, как было в 1884:1887 и 1890 годы, иногда на четыре недели, как было в 1872 и 1875 годы, иногда же на пять недель, как в 1883:1888 и 1891 годы. Но позднее нашего день Пасхи и не может быть на западе.

Объяснение причин этого различия во времени празднования Пасхи, а также исследование вопроса о том, какое празднование более сообразно с духом древних церковных правил, – все это составляет задачу настоящей статьи.

Обратимся же прежде всего к церковным постановлениям относительно времени празднования Пасхи.

Седьмое правило святых Апостолов говорит так:

–74–

«Аще кто, Епископ, или пресвитер, или диакон святой день Пасхи прежде весеннего равноденствия с Иудеями праздновати будет: да будет извержен от священного чина».

Должно заметить, что во втором и третьем веке некоторый малоазийские Церкви допускали нарушение этого правила, т.е. праздновали Пасху в одно время с Иудеями и притом в разные дни недели. Однако же это было частным явлением: ибо и тогда в большей части Церквей строго был соблюдаем

противоположный обычай. То есть, они тщательно избегали совпадения своей Пасхи с Пасхою Иудеев, наблюдали, чтобы Пасха Христиан совершаема была после Пасхи Иудеев и непременно в воскресный день. Предстоятели Церквей особенно на западе обличали малоазийский обычай и стремились к тому, чтобы празднование Пасхи было совершаемо всеми Христианами в один и тот же день.

Различие между Церквями во времени празднования Пасхи продолжалось и в начале четвертого века. Император Константин Великий был весьма смущен и озабочен этим, а потому и считал вопрос о времени празднования Пасхи одним из очень важных дел первого вселенского Собора. В обращенных к пастырям Церкви словах Константина с большою силою выражаются мысли, что Пасха Христиан должна праздноваться повсюду в один и тот же день, который отнюдь не должен совпадать со днем Пасхи Иудеев.⁷²²

Первый вселенский Собор постановил такие пределы, по которым день Пасхи Христиан всегда приходится после дня Пасхи Иудеев и не может с ним совпадать.

Святая Церковь усвояла высокое значение принятому на первом вселенском Соборе для празднования Пасхи постановление, и почитала его обязательным для всех. Это ясно выразил бывший в 341 году Антиохийский Собор: первое правило его так говорит:

«Все дерзающее нарушати определение святого и великаго Собора, в Никеи бывшаго, в присутствии благочестивейшаго и Боголюбезнейшаго царя Константина о святом празднике спасительный Пасхи, да будут отлучены от общения и отвержены от Церкви, аще продолжать

—75—

любопрительно возставати противу добраго установления. И сие речено о мирянах. Аще же кто из предстоятелей Церкви, Епископ, или пресвитер, или диакон, после сего определения, дерзнет к развращению людей, и к возмущению Церквей, особитися, и со Иудеями совершати Пасху: такового святыи Собор отныне уже осуждает, быти чуждым Церкви, яко

соделавшагося не токмо виною греха для самого себя, но и виною разстройства и развращения многих».

Вообще Церковь почитала вопрос о времени празднования Пасхи всеми Христианами в один день, вопросом очень важным. Кроме других свидетельств, на это находим указание в 62-м правиле Карфагенского Собора, которое говорит:

«Понеже памятуем, яко давно уже признали мы должным в каждое лето собираться ради совещаний: то, когда соберемся во едино, тогда день Пасхи да возвещается чрез местоблюстителей, обретающихся на Соборе».

Подобным образом и в 84-м правиле того же Собора предписывается «день покланяемая Пасхи возвещати всем» заранее, а именно в предшествующую ему осень.

Хотя определение первого вселенского Собора о времени празднования Пасхи не дошло до нас в подлинном виде, однако же оно сохранилось в последующих исторических памятниках, а также во всеобщем предании и практике Церкви. Отцы Собора имели целью предотвратить совпадение Пасхи Христиан с Пасхою Иудеев, а потому, конечно, и в то время были известны и приняты во внимание способы, какими Иудеи определяли время своей Пасхи. На этот предмет и нам сначала нужно обратить внимание, а за сим можно будет рассмотреть постановление Собора о дне Пасхи Христиан.

Иудеи начинают празднование Своей Пасхи вечером в четырнадцатое число весеннего месяца, называемого Нисан или Авив. Как другие месяцы, так и этот у них начинается новолунием или рождением луны. Но известно, что новолуния в каком-либо году бывают приблизительно одиннадцатью сутками ранее, чем в году предшествовавшем.⁷²³ А потому и первый день Нисана в различные годы приходится в разные числа нашего ме-

—76—

сяца марта. Но через две недели после новолуния наступает полнолуние. Следовательно, день Пасхи Иудеев, 14 или 15 число Нисана совпадает со днем весеннего полнолуния, и передвигается так, что в иные годы бывает в марте, а в другие в апреле.

Дабы Пасха Христиан не сходилась с Пасхой Иудеев, первый вселенский Собор повелел всем Христианам согласно праздновать Пасху не в самый день весеннего полнолуния, но в воскресный день, который бывает уже после этого полнолуния. А потому если в каком-либо году полнолуние придется в воскресный день, то празднование Пасхи должно быть отложено на неделю, то есть до следующего воскресного дня.

Далее, естественно представлялись такие вопросы: после которого из весенних полнолуний должно праздновать Пасху? В каких случаях нужно признавать Пасхальным мартовское полнолуние и в каких апрельское?

Первый вселенский Собор определил принимать за Пасхальное только то полнолуние, которое не предваряет дня весеннего равноденствия. Итак, Пасху должно праздновать в воскресный день, последующий за полнолунием, которое бывает или в самый день весеннего равноденствия или после него. Если же мартовское полнолуние немногими днями, даже одним днем будет ранее весеннего равноденствия, то оно не признается за Пасхальное. В таком случае празднование Пасхи Христиан должно быть отложено до воскресного дня последующего за апрельским полнолунием, которое будет слишком через четыре недели после мартовского. Во время первого вселенского Собора, согласно исследованиям бывших в Александрии наблюдателей, день весеннего равноденствия совпадал с двадцать первым числом марта. А потому если бы в каком-либо году 21 марта приходилось в субботу и в этот же день совершилось полнолуние, то, по определению Собора, Пасху должно праздновать в следующий воскресный день, то есть 22 марта. Итак, самыми ранними пределами признаны были: для Пасхальных полнолуний 21, а для праздника Пасхи 22 число марта. Соответственно сему самое позднее Пасхальное полнолуние падало на 18 апреля. Когда это число совпадало с пол-

–77–

нолунием и приходилось в воскресный день, то, по объясненному выше, празднование Пасхи нужно было отложить

на неделю, то есть до 25 апреля. Это число и есть самый поздний предел для празднования Пасхи Христиан.

Должно заметить, что Иудеи при вычислении своих Пасхальных полнолуний принимали во внимание весеннее равноденствие, однако же оно не имело у них того значения, какое имело у Христиан. Нечто подобное замечается и ныне. А именно: в 1880 и в 1888 годах Иудеи праздновали Пасху во время мартовских полнолуний, а православные Христиане – в воскресные дни, последовавшие за апрельскими полнолуниями; в другие же годы, как в 1883 и в 1891 Иудеи свою Пасху праздновали в апрельские полнолуния, несмотря на то, что и мартовские были уже после тех чисел марта, с которыми в настоящее время совпадает действительное весеннее равноденствие. А в первые века Христианства, вероятно, бывали и такие случаи, что Иудеи иногда признавали Пасхальными полнолуния, несколькими днями предвещающие весеннее равноденствие, следовательно, праздновали свою Пасху прежде равноденствия. На это есть указание в приведенном выше правиле Апостолов, а также в словах Константина Великого.⁷²⁴

Однако же такие случаи бывали довольно редко. А по большей части как Иуде, так и Христиане признавали Пасхальным одно и то же полнолуние. И конечно это обстоятельство имелось в виду на первом вселенском Соборе, а потому составлены правила, по которым и в сем случае Пасха Христиан не могла совпадать с Пасхою Иудеев, но должна быть всегда после нее. А именно:

Если весеннее полнолуние приходилось в пятницу, или в субботу, то Иудеи в том и другом случае начинали свое празднование Пасхи вечером в пятницу, или, иначе сказать, в навечерие субботы. А у Христиан празднование Пасхи было в ночь с субботы на Воскресенье и, по древнему обычаю, начиналось уже после полуночи. Итак, в сем случае Пасха Христиан была позднее Пасхи Иудеев более чем на сутки. Если же Пасхальное полнолуние было в среду или четверг, то Иудеи в навечерие четверга праздновали свою Пасху. В этом случае после

нее слишком через трое суток наступал день Пасхи Христиан. А потом он удалялся от дня Пасхи Иудеев на пять суток, когда полнолуние приходилось в понедельник или вторник: ибо Пасха Иудеев праздновалась в обоих случаях в навечерие вторника. Наконец, если полнолуние совпадало с Воскресеньем, то Иудеи праздновали Пасху в навечерие сего дня, а Христиане свое празднование отлагали на неделю, то есть до следующего Воскресенья.⁷²⁵

Таков был порядок, установленный относительно дня Пасхи Христиан на первом вселенском Соборе, происходившем 325 года в Никее.

После предложенного обзора этих древних правил, нам нужно решить такой вопрос: соблюдает ли их в настоящее время православная Церковь?

Постановление Собора о пределах для праздника Пасхи соблюдается неизменно: у нас и донныне ранним пределом служит 22-е число марта и поздним – 25-е апреля. А ранним пределом для вычисляемы наперед в нашей Пасхалии полнолуний, после которых празднуется Пасха, остается, как и прежде, 21 марта. Однако же здесь является некоторое затруднение, а именно: во время первого вселенского Собора весеннее равноденствие было 21 марта, а потом оно с каждым веком заметно подвигается к началу сего месяца и ныне бывает иногда 8, иногда 9 числа марта. Естественно возбуждаются такие вопросы: должно ли 21 марта сохранять свое прежнее значение? Должны ли для времени Пасхи оставаться прежние пределы? Не лучше ли было бы их передвинуть ближе ко времени действительного равноденствия?

Православная Церковь, оставляя неизменными прежние пределы, имеет на то глубокие основания.

Для объяснения этого предмета нужно будет войти в некоторые подробности, относящиеся к нашему солнечному году.

Известно, что за четыре десятилетия до Рождества Христова установлен был Юлием Цезарем календарь, который потому и назван Юлианским. В нем длина астрономического

года полагается в 365 суток и 6 часов. Понятно, что неудобно было бы начинать и оканчивать

—79—

гражданский год в разные часы, а нужно считать его полными днями. Год в 365 суток короче действительного на шесть часов; но в четыре года из этих шести часов составятся целые сутки. Поэтому для уравнивания гражданского года с астрономическим принят был весьма простой способ. А именно: годы постоянно считаются по четырехлетиям. То есть, три года сряду, называемые простыми, имеют в себе каждый по 365 суток, а четвертый, называемый високосным, имеет 366 суток. Юлианский календарь с первых веков был принят Христианскою Церковью и содержится нами доныне.

С течением веков ясно стало обнаруживаться, что в Юлианском счислении принята длина года несколько большая надлежащей. В самом деле, астрономически год содержит в себе приблизительно 365 суток, 5 часов и $48\frac{3}{4}$ минуты; следовательно он на $11\frac{1}{4}$ минут короче нашего года.⁷²⁶ В четыре года из этих одиннадцати минут с четвертью составит уже сорок пять минут. А потому наше четырехлетие на три четверти часа короче астрономического. Так, например, мы полагаем, что от полуночи на первое января 1888 г. прошло ровно четырехлетие до полуночи на первое января 1892 года, а с этого времени наступает пятый год. А в самом деле он наступил тремя четвертями часа ранее, то есть 1891 года, вечером 31 декабря в четверть двенадцатого часа.

Отсюда понятно, почему с каждым годом постоянно подвигается к началу марта весеннее равноденствие. Оно наступает ранее прежнего на три часа через 16 лет, на двенадцать часов через 64 года, на целые сутки через 128 лет слишком. А так как со времени первого вселенского Собора прошло уже 1566 лет, то весеннее равноденствие наступает теперь слишком на двенадцать суток ранее 21 числа марта, и бывает 8 или 9 марта.

В православной Церкви не признаются Пасхальными полнолуния, совпадающие с днем, в который ныне бывает весеннее равноденствие, а также и полнолуния, наступающие

после него через день, через несколько дней, даже через неделю. В таких случаях празднование

—80—

Пасхи отлагается до воскресного дня, последующего за апрельским полнолунием. На это Церковь имеет весьма основательную причину.

В самом деле, Иудеи не признают за Пасхальные тех полнолуний, которые приходятся в первой половине нашего месяца марта; а потому четырнадцатое число этого месяца служить ранним пределом для их Пасхи. В тех случаях, когда мартовское полнолуние бывает прежде сего числа, они отлагают свое празднование до апрельского полнолуния. Отсюда очевидно, что и Христиане отнюдь не должны принимать за Пасхальные тех весенних полнолуний, которые приходятся между девятым и четырнадцатым числами марта: ибо это было бы прямым нарушением составленных на первом вселенском Соборе правил, воспрещающих Христианам праздновать Пасху прежде Иудеев.

Таким образом сохраняющаяся в православной Церкви неизменность пределов дня Пасхи является совершенно согласно с духом постановлений Собора.

Однако же в принятом у нас определении времени Пасхи есть другое обстоятельство, кажущееся с первого взгляда неточностью, в которой иноверующие могут упрекать нас. А именно: нередко бывает, что мы празднуем Пасху не в первый воскресный день, последующий за действительным полнолунием, а во второй. Но и на это есть основательная причина. Для разъяснения предмета обратим внимание на некоторые подробности, относящиеся к полнолуниям.

В движении луны вокруг земли ясно замечается своего рода правильность. Время, проходящее от одного полнолуния до другого, почти тремя четвертями часа превышает двадцать девять суток с половиною. Полнолуния следуют одно за другим в строгом порядке; в разные годы они упадают на разные числа наших месяцев. Но по прошествии каждых девятнадцати лет прежний порядок последования полнолуний возобновляется. То есть, полнолуния наступают в те же числа месяцев каждого

года, в котором были девятнадцать лет тому назад. Итак, достаточно определить порядок течения полнолуний за это время, и тогда можно наперед узнавать полнолуния по-

—81—

следующих годов. Девятнадцатилетний период времени, носящий название круга луны, с древних времен употреблялся в Христианской Церкви для вычисления Пасхальных полнолуний. Это предоставлено было Епископам Александрии. Известно, что в пятом веке святым Кириллом Александрийским составлен был Пасхальный круг; известны и другие древние таблицы, служащие для определения дня Пасхи. Составители их пользовались лунным кругом.

С течением времени ясно обнаружилось, что этот круг луны не совершенно точен. То есть, через каждые девятнадцать лет, полнолуния хотя бывают в те же дни, но почти на полтора часа ранее прежнего. Эта небольшая разность постоянно возрастает, и, в течение трех столетий, доходит до целых суток. А потому через каждые триста двенадцать лет полнолуния бывают целым днем ранее прежнего. В настоящее время действительные полнолуния уже несколькими днями бывают ранее тех чисел, с которыми совпадали во время составления древних Пасхальных таблиц.⁷²⁷

Это вековое передвижение полнолуний хорошо было известно пастырям восточной Церкви. Однако же в определении дня Пасхи они руководствовались древними таблицами и не находили нужным в них изменять числа для тех полнолуний, которым ближайшим образом служат к определению дня Пасхи. Только числам, на которые в марте и апреле упадают эти полнолуния, дано было название Пасхальных Границ, в отличие их от полнолуний, вычисляемых для других целей. Действительные же полнолуния, в тот или другой год лунного круга бывают ныне на три, а иногда на четыре дня ранее чисел, указываемых Пасхальными Границами.

В православной Церкви Пасха празднуется в первое Воскресенье, которое бывает после дня Пасхальной Границы. А так как эти дни бывают позднее действительных полнолуний, то отсюда выходят такие следствия:

Если то число марта или апреля, в которое наступит действительное полнолуние, совпадет с понедельником, или же, как в настоящем 1892 году, со вторником, то Пасхальная Граница совпадет с одним из дней той

—82—

же недели от четверга до субботы. В таком случае днем праздника Пасхи будет ближайшее Воскресенье, первое и после Пасхальной Границы и после действительного полнолуния. Когда же сверх того и на востоке, и на западе будет признано за Пасхальное одно и то же полнолуние, то Христиане востока и запада будут праздновать Пасху в один и тот же день, хотя по календарям их числа этого дня будут различны.

Если же, то число, в которое наступит действительное полнолуние, совпадет с четвергом, пятницею и субботою, то Пасхальная Граница совпадет с одним из дней следующей недели, начиная с Воскресенья. В таком случае днем праздника Пасхи будет следующее Воскресенье, после Пасхальной Границы первое, а после действительного полнолуния уже второе.

Так нередко бывает в нашей Церкви. Однако же это кажущееся опаздывание праздника Пасхи является совершенно сообразными с постановлениями Соборов, как видно из следующего.

Подобные случаи нередки были в древности, в четвертом, пятом и последующих веках. К таковой мысли приводит исследование древних Пасхальных таблиц, составленных применительно к девятнадцатилетнему лунному кругу. Александрийские ученые при составлении Пасхальных таблиц, конечно, руководствовались и наблюдениями движений луны, и теми способами, какие употребляли Иудеи для вычисления полнолуний. Это было необходимо для достижения ближайшей цели правил первого вселенского Собора, заключавшейся в том, чтобы Пасха Христиан не совпадала с Пасхою Иудеев. Имея это в виду, Христиане должны были заботиться не столько об астрономической точности вычислений, сколько о том, чтобы для Пасхальных полнолуний определить такие числа, позднее которых не могли приходиться действительные полнолуния. При

сем по необходимости некоторые из вычисленных полнолуний были после действительных, а потому и тогда, как ныне, бывали случаи, что Пасха праздновалась в Воскресенье первое после вычисленного, но уже второе после действительного полнолуния.

Правда, в настоящее время наши Пасхальные Границы

—83—

уже на несколько дней отдалены от действительных полнолуний. Но это обстоятельство еще более способствует достижению указанной здесь цели правил Собора. Ибо при сем Пасха Христиан всегда удалена от Пасхи Иудеев не менее как на три дня, а во многие годы наступает после нее через большее число дней.

Напротив, если бы Пасхальные Границы были у нас изменены до совершенного их сближения с числами действительных полнолуний, то это повело бы к прямому нарушению церковных правил. В самом деле, хотя заметно, что вычисления Иудеями полнолуний довольно точны, однако за совершенную точность их поручиться нельзя. Возможен был бы такой случай: как новая Пасхальная Граница, так и действительное полнолуние приходятся в субботу, а вычисленное Иудеями — в Воскресенье. И тогда совпадение праздновать было бы неизбежно. А при неизменяемости прежних Пасхальных Границ оно невозможно.

Итак, отовсюду открывается правильность и полная сообразность с древними церковными постановлениями того порядка, который в отношении ко времени празднования великого дня Воскресения Господа Иисуса Христа содержит и доныне сохраняет православная Церковь.

После этого обратим внимание на те перемены во времени празднования Пасхи, которые к концу шестнадцатого столетия произведены были в римско-католической церкви папою Григорием тринадцатым, а потом, уже в восемнадцатом столетии, были приняты и обществами протестантов.

С первого взгляда может казаться, что эти перемены буквально согласуются с правилами, установленными на

первом вселенском Соборе. Но, к сожалению, ближайшая цель сих правил совсем была упущена из вида.

Во-первых, постановлено было праздновать Пасху в первый воскресный день, последующий за полнолунием, которое бывает или в самый день действительного весеннего равноденствия, или после него. А так как в шестнадцатом столетии весеннее равноденствие совпадало с одиннадцатым числом марта месяца, то определено было устроить так, чтобы оно опять совпадало с тем

—84—

самым днем, в который было во время первого вселенского Собора, то есть, с двадцать первым марта. Для сего из октября 1582 года сразу были исключены десять дней таким образом: четвертое число октября приходилось тогда в четверг; положено было, чтобы следующий за ним день, — пятницу считать и называть не пятым, а пятнадцатым числом октября, субботу — шестнадцатым и так далее. Итак, счет чисел у католиков стал расходиться тогда на десять дней со счетом других Христиан: каждое наше первое число называлось у католиков десятым, каждое одиннадцатое двадцать первым. Этот новый календарь в память Григория тринадцатого называется Григорианским календарем, или новым стилем, а прежней Юлианский — старым стилем. Различие счисления на десять дней между католиками и другими Христианами продолжалось во все семнадцатое столетие.

Далее, Григорий тринадцатый желал того, чтобы и в последующие века весеннее равноденствие не подвигалось к началу марта, но всегда совпадало с его двадцать первым числом. Для сего он уменьшил число високосных годов. Известно, что у нас признаются високосными все годы, которых числа делятся без остатка на четыре; а потому первый год каждого столетия есть високосный. А по Григорианскому календарю год, начинающий какое-либо столетие, будет високосным только тогда, когда две первые цифры его делятся без остатка на четыре; следовательно, из четырех столетий одно начинается високосным годом, а три следующие простыми. 1600 год был високосным, а 1700:1800 и 1900 признаются простыми.

А потому десятидневная разность между календарями стала возрастать: она составляет в восемнадцатом столетии 11 дней, в настоящем 12, в будущем 13.

Наконец, постановлено было изменить Пасхальные Границы и привести их в возможно близкое согласие с действительными полнолуниями, после которых в первый воскресный день должна праздноваться Пасха. Пределами для нее назначены 22 число марта и 25 апреля, только считаемые по новому стилю.

—85—

По-видимому, эти перемены согласны с определением первого вселенского Собора. Однако же посмотрим, к каким последствиям они привели.

Выше было объяснено, что Иудеи не празднуют Пасху прежде четырнадцатого числа марта, если считать это по старому стилю. Но в конце шестнадцатого и во все семнадцатое столетие наше четырнадцатое число марта соответствовало двадцать четвертому марта нового стиля. Когда у католиков Пасха наступала ранее сего числа, тогда прямо были нарушаемы правила Собора, воспрещающие Христианам праздновать Пасху прежде Иудеев.

С восемнадцатого столетия разность чисел по-новому и старому стилю стала возрастать. А потому подобные случаи нарушения правил стали повторяться чаще. Из недавних годов это было в 1864:1872:1883 и 1891 годы.

В 1602 году, когда проходило только двадцатилетие после введения Григорианская календаря, а потом и в 1609 году католиками нарушено было древнее постановление, запрещающее Христианам праздновать Пасху в один день с Иудеями. Подобное было в 1805 и 1825 годы и имеет быть в 1903 и 1927 годы. С первого взгляда такие случаи даже непонятны. Ибо католики празднуют Пасху не в самое полнолуние, но в последующий за ним воскресный день. Однако же дело объясняется допущенными у них в новых Пасхальных Границах ошибками, особенно неуместными там, где решается вопрос о времени празднования Пасхи, и состоящими в том, что некоторые полнолуния падают на числа, предваряющие дни действительных полнолуний. А потому

иногда по новым таблицам католиков полнолуние совпадает с субботой, а по вычислениям Иудеев, у которых счет вернее, оно совпадает с Воскресеньем, в которое и на самом деле наступает полнолуние. Тогда Христиане запада и Иудеи празднуют Пасху в один и тот же день. Но у нас такие случаи невозможны.

Из предыдущего ясно, почему православная Церковь не принимает и не может принять Григорианского календаря в его полном виде.

Однако же приходилось слышать и такое мнение: можно

—86—

было бы нам празднование Пасхи продолжать согласно с правилами по-прежнему, но только исключить из нашего года двенадцать дней и, согласно с западом, считать числа по новому стилю.

Но, спрашивается, что произошло бы в таком случае?

Тогда наш поздний предел Пасхи двадцать пятое число апреля будет седьмым, а с 1900 года восьмым числом мая, согласно со счетом дней по новому стилю. А потому в некоторые годы праздник Пасхи будет наступать в начале мая, а праздник Пятидесятницы подвинется к концу июня; для поста пред праздником Апостолов Петра и Павла совсем не останется времени, и день Всех Святых наступит после этого праздника. Все это поведет к большим затруднениям и неудобствам в отношении к церковному Уставу. Следовательно, мнение об отсутствии затруднений к принятию счета дней по новому стилю оказывается несостоятельным.

При всех недостатках Григорианского календаря можно однако же извлечь из него мысль, заслуживающую внимания и даже сочувствия. Это мысль о том, чтобы на последующее время устранить передвижение дня весеннего равноденствия, назначить для него какое-либо определенное число марта, а чрез то уравнивать гражданский год с астрономическим. Если взяться за это дело разумно, то, кажется, можно было бы выполнить его без нарушения церковных правил, способами лучшими тех, какие приняты в Григорианском календаре.

Но, с другой стороны, предложим себе такой вопрос: для чего же нужно точное уравнение гражданского года с

астрономическим?

Обдумавши дело внимательно, едва ли мы найдем для этого достаточное основание. В самом деле, многие столетия потребны для передвижения весеннего равноденствия к последним числам февраля. А доколе не выходит оно из чисел весеннего месяца марта, доколе наш Юлианский календарь не представляет каких-либо неудобств, и, по своей простоте, имеет преимущества пред Григорианским. Принимать же что-нибудь неправильное и неосновательное только по тому одному, что оно

—87—

принято народами запада, нам православными вовсе не следует.

Димитрий Голубинский.

**Введенский А.И. Западная действительность и
русские идеалы: (Письма из-за границы) //**
Богословский вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 89–113 (2-я
пагин.). (Продолжение)

–89–

Письмо третье

Оскудение идеализма в современной Германии. – Вопрос о причинах этого явления. – Принцип протестантского богословия и общий взгляд на его историю. – Публичные чтения проф. Пфлейдерера о «развитии протестантского богословия с Канта». – Главные течения современной философской мысли. – Искусственная культура идеализма. – «Воззвание» Егиди. – «Христианский ферейн молодых людей в Берлине». – Речь проф. Гарнака на годовичном празднике студенческого отделения ферейна. – «Плоды просвещения» у немцев.

Говоря в своем первом письме о Берлинском Университете, я между прочим заметил, что, не смотря на разнохарактерный состав его студентов, в нем царит замечательный порядок: правила его статуты выполняются до мельчайших подробностей и никто не позволяет себе в аудиториях ни шумных одобрений, ни шумных порицаний. Что и из этого, как из всякого другого обобщения и правила, возможны исключения, – это, конечно, предполагалось. И не было бы никаких побуждений упоминать об этих исключениях, все же не уничтожающих общего правила, если бы одно из них не представляло для нас особенного интереса именно в данном случае, когда, следуя принятому порядку, мы намереваемся характеризовать умственный строй современного Запада. Инцидент, о котором мы хотим здесь упомянуть, состоит в следующем. Не так давно один из профессоров университета, излагая свой специальный философский курс (*publicum*), сделал по какому-то поводу отступление – в область современного естествознания с его дарвинистической тенденцией и вы-

–90–

сказал несколько критических замечаний против господствующего в нем стремления приравнять человека ко всей остальной природе: «господа, – сказал между прочим почтенный профессор, – естественники и медики могут говорить, что им угодно, могут унижать человеческую природу, сколько им нравится; но они об этом ничего не знают, дух, оживляющий человека, от них ускользает"... Лишь только он произнес эти слова, как раздалось страшное и упорное *Scharren*.⁷²⁸ Бедный профессор смутился; но немного спустя держал приблизительно такую речь:

– Милостивые государи, лет сорок-тридцать тому назад, когда я сидел на вашем месте, мы не стыдились говорить, что человек есть человек; что он, как носитель искры Божественного разума, как *kleine Majestät*, как образ Божий, бесконечно возвышен над неразумною природою... Но, – увы! – *tempora mutantur*. Теперь не то. Вы стыдитесь этих слов. Сбили вас с толку естественники и медики, а также и модные теологи, которые, к стыду своему, пуще всего заботятся о том, что-де-мол скажут «ученые». Но, – повторяю, господа, – эти «ученые» ничего не знают (снова *scharren*). Знаю, знаю, что вам это не нравится. Но я здесь не затем, чтобы говорить вам удобное, а затем, чтобы говорить истину. Если бы я хотел либеральничать, я бы пошел в сотрудники в *Vossische Zeitung*, а теперь... и т.д. и т.д.

Когда этот «последний могикиан» идеализма закончил свои сетования, группа теологов поддержала его жиденьким *trampeln*'ом; но большинство осталось безучастным и проводило его из аудитории безмолвно. Можно было

–91–

думать, что аудитория была пристыжена; но на самом деле она была озлоблена этим «посягательством на науку»: это озлобление сказалось на другой день в том, что имя почтенного профессора (в объявлении на дверях аудитории) было мальчишески замазано и зачеркнуто. Этот факт очень характеристичен. Он наглядно показывает, что на протяжении 40–30 последних лет в настроении умов Германии произошел радикальный переворот: прежний священный и трепетный культ

жрецов и пророков возвышенного, хотя и беспочвенного, заоблачного идеализма, сменился теперь прозаичным, лишенным свежих порывов молодости, преклонением пред *работами и работниками* (характерное выражение – точно речь идет о ремесле!) в области «точного знания».

Постановка точного диагноза такого тонкого явления как «оскудение идеализма» в Германии, конечно, дело нелегкое, но не совсем невозможное. Именно, и в данном случае, как уже и прежде однажды, нам могут оказать немалую услугу сухие и по-видимому бессодержательные отчеты хроник Берлинского Университета. Просматривая эти хроники, мы поражаемся сравнительно очень незначительным процентным отношением числа студентов, изучающих так называемые гуманитарные науки (философия, филология, история и литература) и особенно науки специально философские, к общему числу студентов, а также – отношением представляемых в университете на соискание степени философских работ к общему числу диссертаций. Так в текущий семестр (зимний семестр 189½ уч. года), из общего числа имматрикулированных студентов 5.371, группу гуманитарных наук изучали только 801 студ. (тогда как медицину 1.410, *jura* – 1.595), а специально философские науки – всего лишь 236 чел. Это очень немного, особенно если принять во внимание, что из этого общего числа штудировавших философию 143 *иностранца!* Еще красноречивее следующая справка: из числа 259 докторских диссертаций 18⁸⁹/₉₀ уч. года *только одна* философского характера (тогда как медицинских 151); из числа 241 диссерт. 18⁹⁰/₉₁ г. философская диссертация также *только одна* (медиц. 146) и т.д. Не совсем лишено в данном случае значения также и то обстоятельство, что

–92–

знаменитые некогда философские фрейны и семинариумы при университете совсем прекратили свое, и вообще за последнее время, как слышно, довольно вялое, существование – очевидно по недостатку к ним интереса. Если мы примем теперь во внимание, что как университетские диссертации по философии, так и большинство философских работ, которые

предлагает современный книжный рынок Германии, носят крайне специальный характер (по преимуществу из области истории философии, как напр.: «теория познания Спенсера», «понятие о субстанции от Абеляра до Спинозы» и т.д.): то для нас сделается совершенно очевидным факт, что и в область философской мысли проник из других сфер современного знания тот нездоровый для нее дух крайней специализации, который грозит превратить жрецов высшей мудрости и возбудителей высших идеалов в таких же *работников* специалистов, служащих лишь практическим целям и интересу дня, в каких уже превратились многие представители современного знания. Все это доказывает, что дух философской продуктивности, которым отмечена история немецкого просвещения в первую половину текущего столетия, отлетает.

Мы не можем, конечно, взять на себя задачи выяснить все причины этого явления, которые, как и причины всех подобных переворотов в умственном строе того или другого народа, очень сложны и восходят своими корнями к фактам, на первый взгляд не имеющим с ним ничего общего. Может быть на эту перемену не остались без влияния и события политической жизни Германии последнего времени, каковы напр. война с французами, объединение разрозненных немецких государств в один народ и т.д.; еще более вероятно, что на ней отразилось общее влияние времени, обусловленное очарованием новых открытий в сфере технических и прикладных знаний, которые не могли не отуманивать даже и «глубокомысленных» немцев, как и другие народы крайнего запада: все это и многое другое подобное, что отвлекает внимание, интерес и силы немцев от прежнего «бесплодного» идеализма, могло конечно косвенно содействовать вышеуказанной перемене в умственном строе Германии.

—93—

Но оставляя в стороне второстепенные факторы, которых в пределах настоящего письма нет, конечно, никакой возможности исчерпать, мы ограничимся лишь указанием двух важнейших причин указанной перемены, из которых одна стоит в связи с *принципом и развитием протестантского богословия*, а

другая – с характером новейших движений в области философии.

В предыдущем письме мы пытались доказать, что в сфере религиозно-практической принцип протестантизма есть принцип самопротиворечивый: протестантизм, – таков существенный смысл нашего предыдущего письма, – манит человечество призраком свободы, но когда, свергнув, под влиянием этого обольщения, иго законности и превратившись в произвол, свобода начинает грозить разложением социальному строю, он снова накидывает на нее узду неволи, которая, конечно, переносится тем тяжелее, чем избалованнее становится воля, и таким образом, бессознательно, сам того не ведая, подготавливает окончательное торжество в практической сфере своеволия или, – выражаясь излюбленным современным термином подготавливает царство «автономии», оно же есть и царство внерелигиозной, «естественной» жизни, всегда имеющее тенденции восставать на Господа и на Христа Его, как мы это видим между прочим и ныне, в оппозиции со стороны неверия против поборников христианского идеализма. Тоже можно сказать теперь о принципе протестантизма и в сфере мысли. Здесь им обусловлен ряд противоречий, которым фактически, как показывает история, разрешаются путем перехода мысли в область враждебную подлинному христианству, а в дальнейших выводах, вследствие естественной связи всякого здравого идеализма с началами религиозными, – и к тому «оскудению идеализма и философской продуктивности», которое характеризует умственный строй современного протестантского запада.

Общий принцип протестантизма, – принцип автономии или свободы, – в сфере мысли частнее определяется как принцип свободы исследования. Принцип заманчивый! Однако, последовательное проведение его сопряжено с большими трудностями и прежде всего в сфере мысли религиозной. Все, сколько-нибудь серьезно обсуждавшие

–94–

этот принцип со стороны его применения к богословской мысли, – все от нашего высоко-благочестивого Хомякова и до

безбожника Гартмана, – не смотря на принципиальное различие своих точек зрения, сходились во мнении, что этот принцип, уже в своей первоначальной форме, носил в себе противоречие, из которого исторически развился ряд других противоречий. В самом деле, восстав на защиту поруганных католичеством прав личного разума, против авторитета папы и догматического предания Церкви, первые протестанты удержали, однако, Св. Писание и самый принцип свой определили, как *свободу каждого изучать и исповедовать Слово Божие* (так называемый *формальный* принцип протестантизма). Но они не заметили, что, отвергая непогрешимость Церкви, свидетельствующей о непогрешимости католических писаний, они тем самым подрывали в корне и свою веру в эти последние (ибо, по меткому выражению А.С. Хомякова, «мир протестантский не имеет на Библию никакого права») и разрушительные следствия этого антилогичного принципа обнаружились так скоро, что, как известно, уже Лютер желал, чтобы, для водворения порядка, «снова пришло папство, хотя бы даже со всеми своими ужасами». Выход из этого основного противоречия был двояким одним путем прошли так называемые *ортодоксалы*, которые, желая преградить поток введенного протестантизмом свободомыслия, выставили для своих последователей целый ряд догматических определений, узаконявших между прочим и состав св. канона; другим путем прошел так называемый *либеральный протестантизм*, который не остановился пред логически вытекавшею из основного протестантского принципа необходимостью подвергнуть вопросу каноническое достоинство и самого Св. Писания. Что ортодоксалы, вступив на путь своего произвольного и условного догматизирования, тем самым оказались в противоречии со своим основным принципом, отвергавшим значение всякого церковного предания, – это, конечно, понятно само собою. Но что и либеральный протестантизм, не смотря на свой радикализм и на свою кажущуюся последовательность, в сущности страдает не менее грубым противоречием, – это так же не трудно обнаружить.

–95–

Первый шаг либерального протестантизма был совершенно последователен. Отвергнув догматический авторитет церкви и тем самым *implicite* подорвав веру в Св. Писание, а следов. и веру в Того, Кто есть его альфа и омега, о Ком «свидетельствуют Моисей и пророки», – он действительно стал вполне свободным от *всякого* авторитета, и либеральные богословы не замедлили в широких размерах воспользоваться этой свободой: Сын плотника Иисус был признан ими равным до своему значению и авторитету с рыбарем Петром и скинотворцем Павлом. На этой почве скоро развился потом столь известный в истории протестантского богословия «библейский эклектизм»: Св. Писание было приравнено к обыкновенным произведениям человеческого духа и из него стали заимствовать лишь то, что согласовалось с субъективным пониманием каждого или с столько же субъективным настроением века и времени. Все это со стороны либерального протестантизма, конечно, совершенно понятно. В самом деле, кто не дорожит сущностью христианства, тот может цитовать Св. Писание лишь в том смысле, в каком он цитует поэтов и других писателей, т.е. просто для риторического украшения речи, или же потому, что в Св. Писании есть удачная форма для мысли, не легко поддающейся словесному выражению. Либеральный протестантизм любит вплетать в своих проповедях библейские изречения именно в этом смысле, но для него не существует более глубокой, внутренней причины, которая бы вынуждала его искать опоры в текстах Св. Писания, так как его разум образует единственный критерий для определена ценности той или другой мысли, – критерий, которым поверяется и само Св. Писание. При таких условиях для него все равно, взять ли изречение у современного или классического, светского или богословского, китайского, буддийского или христианского писателя: это зависит единственно от того, где он найдет наиболее точное и соответствующее выражение для своих идей. Отсюда шаг дальше, и либеральный протестантизм опять-таки совершенно последовательно приходит к отрицанию всякого другого откровения, кроме того, *которое осуществляется*

–96–

в каждом пролагающем новые пути, творящем гении. С этой точки зрения истина для него есть не что иное, как результат исторического развития всех, работающих для достижения истины, умов, между которыми Иисус и Его ученики могут занять лишь сравнительно скромное место. Другими словами, либеральный протестантизм, развивая последовательно следствия своего принципа, приходит наконец к тому, что начинает искать истину в *истории философии*, а история церкви и христианского *богословия* принимается в соображение лишь постольку, поскольку в ней можно найти истину, основанную на *собственных началах* человеческая разума, а не на мнимом откровении. Все это, – повторяем, – со стороны либерального протестантизма совершенно последовательно и понятно. Но, в таком случае, по какому праву он называется христианством? Что в нем есть христианского? Противоречие между **его** подлинною тенденцией и подлинным христианством на столько ясно, что его нельзя закрыть фразами и изливанием ложного чувства, столь обычными в писаниях либеральных богословов. В самом деле, с одной стороны либеральный протестантизм не хочет показать, что он разорвал связь с историческим христианством, так как в этом случае масса, привыкшая ценить непрерывность истории и предания, отшатнулась бы от него, и вот он удерживает основные пункты христианской метафизики – веру в личного Бога, гетерономную этику, учете о личном бессмертии и т.д. Но с другой стороны, ему нельзя совершенно игнорировать и отрицательных движений внехристианской философии нового времени, так как, в таком случае, образованная часть общества могла бы обвинить его в отсталости: и вот он, в сущности сам не веруя в христианскую истину, прибегает к самопротиворечивым компромиссам. Он предлагает учение о бессмертии индивидуального духа, но в тайне предполагает, что мы не станем более печалиться об этом сомнительном потустороннем мире. Он учит о свободе, о благе Провидении; но предполагает, что, признавая согласно с современным естествознанием, неизменность законов природы, мы не допустим

сверхъестественного вмешательства в закономерное течение мировой жизни. Он называет себя истинным христианством,

–97–

«очищенным от всех шлаков суеверия»; но в тайне предполагает, что, кто знаком с критикой священного текста, тот не будет видеть во Христе ничего больше кроме «основателя одной из многих, хотя бы даже и лучшей религии». Не ясно ли, после всего этого, что в своей сущности либеральный протестантизм есть явление совершенно самопротиворечивое, что все его рассуждения о Христе, равно как и вся, его мнимо теистическая метафизика есть не что иное, как фальшивый лицевой фасад, за которым скрывается здание совершенно иного характера?

Эта радикальная тенденция либерального протестантизма, проходящая чрез всю его истории, не затерялась и в современном немецком богословии, не смотря на хаотическое состояние его бесконечных и вечно враждующих между собою школ. Совершенно напротив, тогда как прежде она маскировалась, хотя бы даже эта маскировка покупалась иногда ценою внутренних противоречий, – теперь она совершенно сознательно выставляется в качестве основного исторического принципа, заправляющего развитием *подлинно-протестантского* богословия и для нее, ищется логическое и философское оправдание. Если какая-либо из современных богословских школ еще осталась свободною от этой тенденции, то это, конечно, школа Ричля и сродная с ней школа новокантианцев (Липсиус, Гофман и др.). Именно то обстоятельство, что эта школа в своей гносеологии примыкает к самой здоровой из современных философских систем (к системе Лотце и отчасти к Канту, поскольку он стремится обосновать религию на нравственных инстинктах нашей природы), а в своем понимании христианства осталась наиболее чуткою и восприимчивою к его основной идее, идее Церкви («Царство Божие» у Ричля), – именно это обстоятельство спасает ее от порабощения основной вышеуказанной тенденции либерального протестантизма. Но в высшей степени замечательно то, что эта школа пользуется в Германии очень незначительным влиянием

и еще меньшим сочувствием. Известный Берлинский профессор богословия Отто Пфлейдерер в своей новой популярной монографии (публичные чтения) только одну эту школу подверг своему

—98—

безапелляционному осуждению и выразился между прочим о ней так: «если вы хотите знать мое суждение об этой *лжеименной мудрости* (I том 6:20) в двух словах, то я выскажу его так: что в ней хорошо, то не ново (т.е. взято у Канта), а что ново, то нехорошо» (разумеется учение о Церкви – «Царстве Божиим», которое Пфлейдерер истолковывает как «церковный социализм»; см. его брошюру: *Die Entwicklung der Protestantischen Theologie seit Kant*, Berlin 1892, S. 33–4). Мы, конечно, понимаем, что со стороны Пфлейдерера такой резкий отзыв есть не что иное, как *oratio pro domo sua* – полемическая выходка против главы враждебной ему школы. Но этот отзыв важен для нас в некотором другом отношении: если *только* эта школа навлекает на себя столь резкое негодование главы неогегельянского богословия (Пфлейдерер), а со всеми остальными он в большей или меньшей степени солидарен: то значит у всех остальных школ тенденция общая и именно та самая, противоположная Ричлевой, тенденция, которая составляет и душу школы неогегельянской, т.е. тенденция старого либерального протестантизма. Так именно это и есть, – по крайней мере по истолкованиям Пфлейдерера.

Трудно, конечно, ожидать полной объективности от историка-гегельянца, как бы ни был высок его научный авторитет: нужно держаться взглядов, *принципиально* противоположных его собственным, чтобы не попасть в число *моментов единого диалектического процесса*, который гегельянцы так любят повсюду усматривать. И вот почему, когда гегельянец Пфлейдерер в своей вышеуказанной брошюре открывает одну общую тенденцию во всех протестантских богословских школах текущего столетия, – и в рационалистическом богословии первой трети века, и у Шлейрмахера, несмотря на его склонение «в христологии к супранатурализму догмы», и в левой гегельянской (Штраус, –

Фейербах), и в « и исторической школе библейской критики» (Павлюс-Баур) и т.д., – мы в праве отнести значительную долю согласия, находимого в столь разнохарактерных течениях богословской мысли, именно на счет его гегельянства. За всем тем, в его выводах останется еще весьма значительная доля,

–99–

у которой, при всей осторожности, едва ли можно отрицать объективный характер, – соответствующий действительному, объективному зерну исторического процесса. Это «зерно» очень просто. Благодаря совместной работе современных представителей богословия, – так резюмирует свои выводы Пфлейдерер, – «мы получаем теперь в области священной истории вместо традиционного нагромождения всевозможных чудесных фактов и загадок, действительно понятную историю, *единый процесс развития человечества духа*, в котором новые религиозно-нравственные идеи, родившиеся в душе героев духа в тяжелые времена житейских бурь и бедствий, лишь мало-помалу, путем упорной борьбы с противодействующими силами получают свое значение и власть; это – *подлинно человеческая история*: ткань проявлений божественной силы и человеческой слабости, повсюду чудесная и полная божественного откровения, но нигде не прерываемая чудесами и сама никогда не прерывающая своими внезапными и непонятными скачками законосообразную связь событий и порядок мира. Конечно, действующая в этом процессе и им руководящая сила есть Дух Божий; но он действует не как-либо иначе, а точно также как и в настоящее время среди нас и в нас... Древнее учение о богодухновенности Св. Писания не преподается ныне ни в Лейпциге, ни в Эрлангене: лютеране *Канис* и *Делич* там, *Гофман* и *Франк* здесь открыто и совершенно ясно от него отказались». Далее, современная христология есть «открытая уступка распространенной в наше время потребности в исторически и *человечески развивающейся жизни Иисуса*», вследствие чего Бог Слово низводится до «простой потенциальности», а в Христе не видят ничего более, как «общечеловеческого богоподобия» (*die gottebenbildliche Anlage des Menschen*), так что он является не более, как «главою и начинателем нового

человечества». Сообразно с этим и в современных спекулятивных построениях троичности, «второе лицо является не столько собственно Богом, сколько идеальным человеком» и т.д. (см. стр. 25–8 *passim*). Очевидно мы вступаем здесь в знакомый уже нам круг представлений и даже выражений старого либерального протестантизма: здесь и там одинаково прин-

–100–

цип искупления, если только еще говорят о нем, понимается отвлеченно и отделяется от исторической личности Иисуса Христа, вследствие чего Он уже не признается Искупителем в христианском смысле этого слова, а лишь – первым по времени проявлением принципа искупления, основателем Церкви, в которой оно совершается, образцом, символическою персонификацией принципа искупления, религиозно-нравственным или эстетическим идеалом, созданным воображением первых христиан», философским идеалом человечества вообще и т.д. Во всех этих случаях связь богословия с подлинным христианством очевидно порывается.⁷²⁹

Что неуверенность протестантского богословия в безусловной истине христианства должна дурно отразиться в других сферах мысли, даже и в том случае, если она не переходит в открытое нападение на него и выражается лишь в уступках неверно, в нерешительности тона, в колебаниях и в самопротиворечиях, – это, конечно, вполне естественно. Связь различных сфер мысли между собой гораздо теснее, и вредное влияние потемнения в мыслящем сознании христианского идеала на направление и успехи различных отраслей знания гораздо значительнее, чем как это обыкновенно принято думать. В самом деле, если христианский идеал настолько померк в сознании народа и века, что даже его призванные истолкователи и защитники позволяют себе к нему двусмысленное отношение, то как к нему отнесется представитель «светской науки»? Он поставит себе в заслугу, если займет в отношении к нему позицию скептической воздержности и упорно станет его игнорировать. Это, конечно,

честнее легкомысленных нападок и не критического quasi-научного осуждения, в чем, – увы! – теперь также нет недостатка; но для осуществления верховной задачи истинного просвещения, для преобразования мысли по духу христианства и даже для успехов самих специальных

–101–

наук такое скептически-воздержанное отношение к христианской истине, по меньшей мере, совершенно бесплодно. Но оно не только бесплодно, а положительно вредно в сфере знания, исследующей те же самые проблемы, решение которых дает и христианская метафизика, – в сфере философии. Здесь, по самой сущности дела, всякое не *pro* есть уже *contra*, – всякая боязнь солидарности с христианскою догматикой косвенно есть уже оппозиция к ней, более или менее разрушительная и для нее, и для самой системы.

Именно это потемнение в мыслящем сознании христианского идеала есть, по нашему мнению, одна из главных причин (если не самая главная), появления на западе таких странных продуктов философского творчества, которыми ознаменованы две последние трети нашего века. Великие идеалисты начала текущего столетия относились к христианству, по меньшей мере, серьезно, и если из за их усилий вложить в него "*высший* смысл» все же довольно прозрачно просвечивала иногда гордость философского ума, упоенного сознанием своего мнимого превосходства, то этот грех отчасти искупался их несомненно искренним ревнованием по истине, а с другой стороны, так сказать трагичностью их положения: все живое в них поработщено стихийною силою их абстрактной личности, которая, будучи раз возведена в верховный принцип мысли, неумолимо требовала для себя жертв, как бы ни были иногда дороги и ценны для *цельного* человека эти жертвы. Но за то, что мы видим в истории Германской философии дальше? «Честолюбивые фараоны» мысли громоздят в небо одну пирамиду за другою – одна другой причудливее, одна другой страннее. «Левая гегельянская» (Мошот-Бюхнер-Штраус, Фейербах) пересаживает на германскую почву вовсе не сродный ей англо-французский

материализм; Шопенгауер (и позднее несколько в ином духе Гартман), отвернувшись от христианской философии, добывают свою дешевую мудрость из глубокого и темного, погруженного в квиетизм и сон, востока, – у буддистов с их безутешным нытьем и сетованием на мировое зло; новейшие гилозоисты (Кцольбе, Цёлльнер, Геккель) оживляют веру архаиче-

–102–

ской философии (Фалес-Эмпедокл) в абсолютную творческую силу живой материи; «философ действительности», утопист-социолог Дюринг проповедует какую-то странную полуматериалистическую, полуидеалистическую, теорию, распадающуюся от внутреннего противоречия, и однако, по его убеждению, способную заменить христианскую метафизику; наконец, над всем этим распростирает легкую прозрачную дымку полускептического идеализма новокантианцев Ланге и его школы... Конечно, слабые искры света, исходящие из более здоровых течений новой философской мысли в Германии (Лотце и представители «этического теизма» – Фихте младший, Ульрици и др., и отчасти, пожалуй, Вундт) не в состоянии прорезать эту «хаоса бытность довременну» на столько глубоко, чтобы осветить правильным светом все ее глубокие и опасные мысленные стремнины, и пропасти, и таким образом предостеречь от гибели умы неосторожно-отважные, но неопытные.⁷³⁰ Если мы прибавим теперь к этому, что далеко не все представители современного естествознания настолько благородны, чтобы как известный Дю-Буа-Реймон открыто заявлять о некомпетентности естествознания в решении «вечных вопросов» и что, вопреки этому похвальному примеру, они очень часто переходят в отношении к христианству в догматическое отрицание: то мы легко можем себе представить, с какими трудностями должна быть сопряжена выработка единого мирозерцания из этих разнохарактерных и противоборствующих элементов для человека с ними знакомого, ими увлекавшегося, и как много шансов, что это «самостоятельно добываемое» мирозерцание получит окраску, чуждую возвышенного характера христианского идеализма. Что, при таких условиях, многие косные и робкие умы, подобно

евангельской Марфе, легко могут предпочесть попечение о «едином на потребу» беспокойную житейскую сутолоку и

–103–

прозаичную заботу о «насущных вопросах», оставив в стороне всякий идеализм, – об этом, после всего сказанного, конечно, достаточно лишь напомнить.

Так что ж теперь делать? Что делать в виду этого несомненного, но крайне нежелательного и опасного для будущего развития Германии, «оскудения идеализма?» вот вопрос, который смущает здесь ныне очень и очень многих. Ответ на этот вопрос, конечно, может быть только один: если естественный исторический процесс подкопал христианский идеализм, то его нужно восстановить по крайней мере искусственно. Этот вопрос об «и искусственной культуре» идеализма есть теперь самый жгучий вопрос, настойчиво требующий своего решения. Мы уже говорили в предыдущем письме, что он смущает правящие классы; но он не менее смущает и людей частных, хотя, конечно, всякого по-своему. Если правительство видит единственный исход из современного брожения умов в решительном, твердом и возможно быстром повороте к *вероисповедному христианству*: то люди частные, изверившись наконец в состоятельность и жизненность известных им форм христианства – католичества и протестантизма, предлагают *отказаться от всяких вероисповедных форм*, чтобы хотя эту ценою сохранить истинное зерно «свободного от всякой условной и спорной догматики» христианства (как будто *такое* христианство еще может остаться христианством?!) Присматриваясь к современным движениям, направляющимся к указанной цели, мы можем различить два основных типа таких движений: один характера чисто теоретического, другой по преимуществу практического.

Представителем первого типа движений служит упомянутый уже нами в предыдущем письме полковник Егиди, написавший ряд брошюр с призывом к религиозной реформе. Эти брошюры сами по себе не представляют ничего особенного. Их писали и прежде, пишут и теперь очень многие, кроме Егиди: берет ли

автор тоном выше или тоном ниже, пишет ли он радикальнее или умереннее – в общем это немного значит. Но вот, наконец, мы дождались и «особенного», которое, впрочем, казалось, уже давно носится в воздухе. На днях (в

–104–

20-х числах февраля по нов. ст.), этот самый неутомимый полковник Егиди *через посредство 40 немецких газет разослала 600.000 экз. своего «воззвания»* (Aufruf zur Verbreitung des Gedankens «Einiges Christenthums», подписано 21 фев. 1892 г.), которое сверх того, по его просьбе, было единовременно перепечатано многими другими газетами (см. Vossische Zeitung, № 95). Это уже, очевидно, начало перехода от слова к делу, из позиции выжидательной в наступательную, – первый шаг, за которым, вероятно, последуют и другие: здесь подобные примеры заразительнее, чем где-либо! «Серьезное движение проходит через наше отечество», – так начинает Егиди: повсюду чувствуется потребность в большем согласии и мире. «Вместо того, чтобы и впредь разделяться на католиков, протестантов и других христиан, соединимся лучше в *христианстве*; вместо того, чтобы обособляться друг от друга в качестве христиан, иудеев и последователей других религиозных общин сойдемся в *религии*». Вера есть личное неприкосновенное дело каждого. «Идущие исстари положения, учения и исповедания, считаемые характерным признаком «церкви», «иудейства», «религиозной общины», «секты», теряют теперь свое значение, в смысле признаков религии. Обособленных религиозных общин теперь нет. Вместо того мы образуем единое всеобъемлющее религиозное общение, совпадающее с понятием общежития, общества, народа, нации, государства, фатерлянда, человечества, причем вовсе не важно, должно ли христианство разрешиться в человечество, или человечество в христианство». «Спорам и партиям здесь места быть не должно. Дело идет не о чем-либо второстепенном и не важном; нет, здесь ставится вопрос о коренном преобразовании всей нашей жизни – о совершенном изменении всего порядка вещей, – на столько полном, что доселе лишь очень немногие могли это себе представить. А это мыслимо лишь под условием безвозвратного

отказа (unter rückhaltlosem Aufgeben) от того мирозерцания, которое хотя и находит свое объяснение в общем, руководимом провидением, плане развития, однако не должно нам препятствовать, когда наступило » и сполнение времен», ввести христианство в но-

–105–

вую сферу развития». А время пришло. *Наше* поколение призвано исполнить обетование христианства. *Культурный человек* созрел, дорос до сознания этого своего высокого назначения. Каждый должен поэтому содействовать теперь распространению этих мыслей – и трудом, и деньгами. Только таким путем мы можем исцелиться от социальных зол. «Не станем обманываться! Теперь есть только одно средство обеспечить для *всех языков* то благо, которое им даровано рождением Спасителя (ein Mittel, «*allem Volke*» das Heil zu erhalten, das ihm mit der Heiland Geburt wiederfahren). Это средство – *религия без догмата, христианство без исповедания* (sic!). К *такой* религии, к *такому* христианству обратятся все». Кто отказывается от содействия распространению мыслей этого «единого христианства», тот не имеет права жаловаться на те бедствия, которые иначе неизбежно должен породить настоящий строй мысли и характер жизни. Только «единое христианство» способно привести к конечной и окончательной победе всего действительного над призрачным, естественного над измышленным, всего желаемого Богом над людскими заблуждениями. Знамя развернуто! Все мы, дети одной страны, собравшись, – без внешней, впрочем, связи и только в духе соединившись, – ожидаем своих благородных вождей, своих князей. Только *под их водительством* вступим мы в новое время». Тогда алтарь и трон преобразятся пред нами и облекутся в новое сияние: тогда и только тогда «высокое место» будет стоять непоколебимо твердо, а иначе не спасут его «ни кони, ни всадники»! «Конечно, предоставляется высокому покровителю страны стремиться к соединению с другими нациями в этом понятии единого христианства; но мы надеемся и заботимся (?), чтобы и они подготовились к такому объединению. Восторженное и

благородное ликование пройдет по всем странам, когда мы увидим, что герб Гогенцоллернов взвился на этот раз затем, чтобы возвестить міру; *на земле мир!* Священный трепет наполняет нашу душу, – так заканчивает Егиди: наступает время, которое будет отмечено великим шагом в развитии человеческого рода; этим шагом начинается *исполнение христианства*».

–106–

Несмотря на то, что в немецкие головы ударила разом картечь из целого миллиона таких воззваний, они вовсе не были ею взволнованы и озадачены. Две-три скромных сходки, два-три бесплодных дебата, – вот все, что, по сообщению немецких газет, пока вызвано этим инцидентом. Никакого заметного движения, никакого брожения умов, никакого одушевления не вызвано воззванием, не смотря на весь его пиэтистическо-патриотический пафос: видно, возвещаемое Егиди «и сполнение времен» еще не наступило. В объяснение этой постигшей Егиди неудачи немецкие газеты указывают на то, что он напрасно-де примешал к своему проекту *религиозной* реформы политическую тенденцию и несколько *рано* заговорили о необходимости денежной помощи, призыв к которой в подобных случаях, как известно, всегда охлаждает даже и самые горячие головы и т.д. Но, по нашему мнению, причина неуспеха гораздо проще. Она заключается *в очевидной для всякого бессмысленности и самопротиворечивости* воззвания! В самом деле, что такое представляет из себя это воззвание в своей логической основе? Это самый несостоятельный конгломерат радикально противоположных элементов. Это – националистический космополитизм, язычествующее христианство, совершенно незаконно связывающее себя с именем нашего Спасителя; словом, это – горячий снег! Как ни сбиты с толку немецкие головы, как ни затуманены они различными хитростями: но и они не могли, конечно, не заметить внутренней несогласованности и неупорядоченности этих *quasi* – «серьезных мыслей» отставного полковника...

Другой тип современных движений, направленных к оживлению угасающего идеализма, носит, как мы уже сказали,

по преимуществу практический характер. Самым выдающимся явлением этого рода служит Берлинский «христианский союз молодых людей» (Christlicher Verein junger Männer zu Berlin), весьма симпатичное учреждение, напоминающее наши братства, хотя и не чуждое некоторым специфически-немецким странностей и не совсем свободное от вышеуказанной тенденции съютить под своим кровом всех, – без различия не только исповеданий, но и вер (в 1890 г. между сочленами помечены два « и зраильтя-

–107–

нина», что едва ли мирится с названием общества «христианским»). Благодаря любезности президента общества, императорского обер-лесничего г-на *Роткирха* (Königl. Oberförster Rothkirch), в высшей степени обязательно предложившего нам свою готовность ознакомить с устройством общества, мы имеем возможность дать о нем точные сведения, – не позволяя себе, впрочем, входить в излишние подробности, не имеющие отношения к настоящему «письму».

«Общество, – читаем мы во 2 § его устава, – имеет своею целью в своем собственном, специально для сего сооруженном здании, служить молодым людям, путем христианской заботливости о них, путем назидательных, учебных и деловых собраний, общего пения, музыки, фехтования, предоставления в их пользование библиотеки, читальни, а также публичных чтений и других подобных средств. В частности, оно: 1) стремится содействовать установлению тесного общения между христианскими молодыми людьми Берлина всех сословий в целях общей миссии и ради споспешествования осуществлению царствия Божия (zur Förderung des Reiches Gottes); 2) братски помогает советом и делом издалека прибывающим сюда молодым людям; 3) особенно заботится о привлечении к себе молодых людей, удалившихся от Бога, чтобы таким образом снова приобрести их для Господа и Его Церкви». Эта общая задача достигается Verein'ом посредством разделения его сочленов на маленькие кружки или отделения с более узкими и специальными задачами, каковы отделения: ремесленников, купцов, студентов, булочников, книгопродавцев, кельперов,

парикмахеров, солдат, скандинавцев (sic), юношей, детей и, наконец, в самое последнее время – последователей «белого креста». Функции каждого из названных подразделений ферейна понятны из их названия, но о последнем необходимо сказать несколько слов особенно. «Общество белого креста» имеет свою задачу пробуждение и воспитание в своих молодых сочленах чувства целомудрия. «Я, нижеподписавшийся, – так гласит текст обета, напечатанный на членской книжке, – с помощью Божиею принимаю на себя следующий обет: 1) относиться с уважением ко

–108–

всем особам женского пода и по мере сил защищать их от всяких оскорблений и унижений; 2) избегать всяких непристойных выражений, двусмысленных шуток и телодвижений; 3) признавать закон целомудрия равно обязательным как для мужчины, так и для женщины; 4) распространять подобные же взгляды и между своими сверстниками, а также наблюдать за своими младшими братьями и помогать им; 5) прилежно пользоваться словом Божиим и Таинством, чтобы быть в состоянии исполнять заповедь о целомудрии». Важность выполнения этого обета подкреплена целыми рядом удачно выбранных текстов св. Писания (Рим.6:6; Гал.5:24; 2Тим.2:24; Мф.5:8; Ин.15:5; 1Ин.1:7; Иак.4:7; 1Кор.6:18:19; Пс.51:12), житейскими сентенциями, приглашающими к серьезности, труду, вниманию к себе и т.д., и наконец, одною медицинскою справкой такого содержания: «что чистая и нравственная жизнь будто бы вредна для здоровья, – это по-нашему, единогласно высказываемому здесь опыту, совершенно ложно. Мы не знаем ни о каком вреде или расслаблении, которые бы могли возникнуть из совершенно чистой и нравственной жизни» (Medicinalcollegium der Universität Christiania). Идея «белого креста», судя по отчетам, принимает за последнее время центральное значение среди других задачи общества.

Таковы задачи и стремления «христианского ферейна». По-видимому, они не очень расходятся и с действительностью. Большое, поместительное (в три этажа) здание ферейна

расположено не далеко от центра Берлина на одной из людных улиц (Wilhelm Str. 34) и устроено весьма рационально. Достаточное количество отдельных комнат обеспечивает возможность совместных собраний многочисленных вышеупомянутых кружков ферейна и, сверх того, обширный, прекрасный в акустическом отношении и красиво обставленный общий зал дает возможность устраивать общие собрания с неограниченным числом посетителей. В здании стоит великолепный рояль и другие музыкальные инструменты. Библиотека, кроме книг, предлагает в распоряжение посетителей свыше 250 ежедневных газет и журналов из всех стран света. В здании устроен буфет, в котором за недорогую плату

–109–

можно получать свежие кушанья, но и напитков – лишь не одуряющие сорта пива. Распорядители и прислуга очень выдержаны и вежливы, – совершенно свободны от всяких видов на Trinkgeld. Кто посетит ферейн раз, тот, наверное, будет посещать его и впредь. Но, – такова людская косность! – посещает его все-таки сравнительно не много народу. Ферейн имеет свою газету (Monatlicher Anzeiger), в которой между прочим объявляет вперед дни, часы и цель собраний и которую во множестве экземпляров раздает бесплатно; сверх того он расклеивает множество объявлений; некоторые из его более ревностных членов ночью при входах в дурные танцевальные собрания и др. подобные места раздают листочки, предостерегавшие от грозящей в этих притонах молодым людям опасности и приглашающие в ферейн, вместо Tanzlokalen и т.д.; и все-таки, не смотря на все это, среднее число посетителей ферейна менее, чем по-нашему мнению можно ожидать. – Кроме этой ближайшей и непосредственной задачи приютить и таким образом уберечь от растлевающего влияния Берлина молодых людей, особенно живущих вне семьи, ферейн, как видно из его ежегодных отчетов, выполняет в довольно значительных размерах и другие задачи, входящие в программу его устава, как то: заботится о приискании мест для бесприютных юношей, посылает своих сочленов навещать больных и говорить поучения – особенно в противовес ораторам

социал-демократов, открывает воскресные школы и даже иногда выделяет из себя деятелей и для внешней миссии.

21-го января текущего года студенческое отделение ферейна праздновало свой годичный праздник (Vereinsabend), который, как и всякий немецкий, а тем более студенческий, праздник, не мог, конечно, обойтись без речи. Ее произносил на этот раз, по приглашению ферейна, популярнейший Берлинский профессор, Гарнак, который, как значилось на пригласительном билете, имел произнести Vortrag из области темы: *безнравственные народы осуждены на гибель*». К 8 ч. вечера общий зал ферейна переполнился публикой, жаждавшей услышать популярного профессора. Странное впечатление производила эта ауди-

–110–

тория! Пред каждым посетителем лежала Gesangbuch и рядом с нею так же почти пред каждым стояла кружка пива (легкого, впрочем) и редко у кого не было в зубах сигары: совершенно по-немецки, какая-то смесь пиэтизма с ресторанным благодушием! – Пропустивши «академическую четверть», Гарнак взошел на кафедру; председатель пригласил собрание пропеть указанный им гимн из Gesangbuch и затем профессор начал. Надо ему отдать честь: он говорил свободно, легко, образно и даже проникновенно. Извинившись перед слушателями в том, что вследствие каких-то недоразумений тема речи на пригласительных билетах была формулирована не совсем строго, он сказал в общих чертах приблизительно следующее: «Мм. гг.! Среди современного общества распространено мнение, будто наше время, в нравственном отношении, очень дурно, – хуже, чем времена прошлые. Этот вредный, парализующий наши силы и добрые начинания, предрассудок, однако, совершенно не верен исторически. Не заходя в глубокую древность и не касаясь мерзких культов Астарты и Ваала, напомним только, напр., хотя бы о раскопках Геркулана и Помпеи. Хороши также и нравы средних веков, когда лица, добровольно связавшие себя строгими обетами, как мы узнаем из их собственных писем, находили, что путешествие по Италии теряет всю прелесть, если в компании нет спутниц

известного разбора. Даже и гораздо ближе к нам, в обществе, современном Гёте, напр., как мы узнаем из некоторых его произведений, уровень нравственности был таков, что нам никак не приходится ему завидовать. Еще ближе к нам: 30–40 лет тому назад, дама не могла путешествовать по Германии, а теперь свободно и смело может на это решиться. Итак, в развитии общественной нравственности нужно признать несомненный исторический прогресс, и наш фереин есть одно из проявлений такого прогресса: он преследует в высшей степени высокие, истинно христианские задачи помогать ближним в их борьбе с двумя самыми страшными бичами человечества, – с двумя пороками, вытекающими из двух инстинктов нашей природы: самосохранения и продолжения рода. Чтобы понимать истинный дух

–111–

деятельности общества и быть его живыми членами, нужно хорошо уяснить себе, как учит христианство бороться с этими недугами. Его правила просты и сводятся к двум следующим: строжайшее внимание к себе и бескорыстная любовь к другим. Христианство учит ненавидеть грех и порок в себе и в других, но любить людей грешных и порочных. Полицейское преследование, казнернирование порока и др. подобный меры не исцелят общество: исцеление одно, – в деятельной взаимопомощи, проникнутой духом христианской любви». Затем умелою рукою, в целом ряде удачно выбранных примеров, оратор начертал картину высокой и чистой жизни первых христианских обществ, как достойный идеал для подражания. Но тут профессор как будто спохватился, да и было от чего: в самом деле, в обществе безусловный прогресс, вследствие чего достигнутая нами ступень нравственного развития есть, очевидно, наивысшая, а идеал, – не отвлеченно поставленный, а конкретный, уже нашедший свое воплощение в жизни, – остался *позади!* Как это так? Заметивши эту трудность, профессор, формулировавший ее впрочем несколько иначе, сказал нечто в ее разъяснение и устранение, но – нам не показалось его разъяснение убедительным, даже больше, оно показалось нам, – *sit venia verbo!* – простым ученым

Kunststück'ом. «Мне могут возразить, так приблизительно сказал оратор, – что мы, достигшие, по вашей теории, высшего сравнительно уровня нравственного развития, не считаем однако его более приблизившимся к идеалу и вовсе не можем успокоиться и смотреть на жизнь оптимистически. Это Мм. гг., совершенно понятно: *с ростом общества в интеллектуальном и моральном отношении растет и его идеал*, а вместе с ним и недовольство собою, своею жизнью». Что же, – должны ли были слушатели вывести из этих слов заключение, что наш нравственный идеал стал выше, чем идеал первых христиан? Но тогда, к чему было рисовать этот последний и приглашать к руководству им? Или как иначе? Во всяком случае здесь есть что-то несообразное. Вот и всегда то так: сначала немецкий профессор говорит, как будто ладно-доказательно и фактично, а потом вдруг запутается в какую-

–112–

нибудь свою немецкую идею и – вся речь изрешечивается! За всем тем в речи оставалось много хорошего и при том она заканчивалась таким неподдельным пафосом, что аудитория по праву наградила оратора шумными аплодисментами. По окончании речи, председатель общества формулировал ее по *пунктам*: г. профессор говорил, во-1-х, о том; во-2-х, о том и т.д. Это было вовсе не лишне для аудитории, добрая половина которой состояла из пекарей, переплетчиков, парикмахеров, солдат и т.д.; затем вечер прошел обычным порядком – в пении гимнов из Gesangbuch, музыке, рассуждениях и прениях на соответствующие темы и закончился (в ½ 11) в Andachtszimmer «вечернею молитвою», состоявшею из чтения Евангелия, пения и совместного произношения Vater unser. – Мы провели этот вечер с интересом и удовольствием и искренно рекомендуем это удовольствие и другим русским посетителям Берлина. Что этот вид деятельности может принести свою долю пользы для оживления угасающего христианского идеализма» – это, конечно, не подлежит спору.

Когда мы уже заканчивали это письмо, Фоссова газета в одном из своих бесчисленных приложений принесла нам популярно-научный трактат о «происхождении и сущности

религии» (Entstehung und Wesen der Religion, von Ludwig Henning). Своим трактатом автор, как он заявляет в первых строках, хочет содействовать прояснению понятий о данном предмете, «смутность которых с такою ясностью обнаружилась при обсуждении школьного законопроекта». Ознакомившись с трактатом автора, мы нашли, однако, что его взгляды из всех смутных может быть самые смутные, из всех спорных самые спорные: это самое некритичное сочетание модных современных теорий анимистической и эвгемеристической, скрепленное, впрочем, соответствующими справками и ссылками на авторитеты. Я уверен, что если завтра заговорить о школьном законопроекте с немцем средней руки, достаточно состоятельным, чтобы выписывать довольно дорогую Vossische Zeitung, и сохранившим достаточно интереса к теоретическим вопросам, чтобы не оставить указанный Artikel непрочитанным, то он будет ссылаться при своих

–113–

нападках на ненавистный законопроект на это *последнее слово науки*. Вот по истине «плоды просвещения»! И попробуйте убедить его, что он вместе с автором цитуемой им статьи, глубоко ошибается! Как, – возразит он – Тэйлор, Каспари, Вайтц, Пешель, Ратцель (новый «авторитет» – автор «der monumentalen Völkerkunde») и, наконец, «Нестор немецкой философии», Целлер, – все они, по-вашему, тоже ошибаются?! что будешь отвечать ему на такой аргумент? По неволе придется сказать в духе профессора, о котором мы говорили в начале письма: да, м. г., ошибаются и, если свои отрицательно догматические суждения о таких *трансцендентных для точного знания*, вопросах, как вопрос о происхождении религии и др. подобные вопросы, они высказывают уверенно-категорически, то мы, с своей стороны вполне правы, не посягая на их, во многих других отношениях весьма почтенную, ученость, сказать, что *об этих мировых загадках они все же ничего не знают...*

Берлин.

14 (2) марта, 1892 г.

А. Введенский.

–114–

В Бежецком уезде, Тверской губ., в Алешинской волости, в деревне «Малые Горки», до 17 июля 1890 года жила у себя в избушке старая, лет около 80-ти, бобылка Ирина Кондратьевна. Семью ее составляли: дочь вдова, лет более 50-ти, Акулина Васильевна, и ее дети Дмитрий с женой, Федор и девочка лет 10-ти Меланья.⁷³¹ Дмитрию было более 30-ти лет, а Федору лет 20, и он был еще холостой. Все они были корелы и приписаны к крестьянскому обществу д. «Малые Горки».

В 1883 г. Акулина Васильевна с дочерью Меланьей отправилась в П.-Бург, к старшему сыну своему Дмитрию, который давно уже жил там и служил книгоношей. Дома остался только Федор. Так как никто из них земли не держал и не занимался крестьянскими работами, то Федор кормился и кормил свою бабушку тем, что торговал по деревням мелким товаром. Торговля была, конечно, весьма слабая и барышей от нее едва доставало на хлеб.

В Петербурге Акулина Васильевна поселилась на Фонтанке, в д. Косцова, № 57, сначала в квартире под № 64, а потом под № 71, и занималась продажей фруктов в разнос. Дочь ее Меланья, как только приехала в П.-Бург 6-ти лет, начат ходить учиться грамоте в Приют, находящийся по Забалканскому проспекту в доме Утина. По другим, впрочем, сведениям, училась она не в доме Утина, а в доме Шульца, по Обухов-

–115–

скому переулку, в школе, что против Владимирской церкви. Училась она там читать, писать, арифметике, грамматике и закону Божию.

Оставаясь в деревне с бабушкой, Федор был постоянно в разъездах по деревням с своим товаром. Бабушка начала скучать одна. Да и часто стала прихварывать. В конце 1886 г. она и Федор написали в П.-Бург Акулине Васильевне, чтобы она

вернулась в деревню, и она с дочерью приехала 21 января 1887 г. Девочке было уже лет десять.

Сама Ирина Кондратьевна и все члены семьи ее всегда были православные. Но дочь ее Акулина Васильевна и ее девочка, вернувшись из П.-Бурга, начали проповедовать какую-то странную веру: крестов не носили на шее, в церковь не ходили, перед иконами не молились, говорили, что чем им долиться, лучше бы их сжечь, потому что они писаны пьяницами, что это доски, что их не за чем принимать в дом, даже смеялись над теми, кто принимает их и молится перед ними. Говорили также: зачем по домам ходят с ними попы? Они такие же смертные люди. Говорили, что и все теперешние цари неправильные; правильных только и было четыре царя: Давид, Соломон, Петр и Константин⁷³², да царица Елена. Только они и жили по Евангелию и сделались святыми, а прочие цари все грешные. Акулина Васильевна уговаривала и свою мать оставить христианскую веру и перейти в ее веру. – «Брось, говорит, молиться по-своему. Если будешь молиться так, – будешь в аду. А если будешь молиться по нашей вере, – будешь в раю». – Сама же она и девочка молились, лежа на лавке. Приложат к сердцу руки и говорят: возьми глаза, возьми руки и ноги! – Акулина Васильевна начала и Федора «переводить» в свою веру. Она прежде всего спросила у него: веруешь ли ты в Господа нашего Иисуса Христа? – Федор ответил, что верует, но не знает, спасена ли душа его от ада, или нет. Мать объяснила ему, что только один путь ко спасению, это – только – вера во Христа,

–116–

по слову святых, Федор начал читать Св. Писание, но понимал мало, так что истинного пути ко спасению еще не знал. Тем не менее крест с шеи снял и перестал ходить в церковь и молиться перед иконами.

О пропаганде Акулины Васильевны соседи заявили местному уряднику, а урядник сообщил приходскому священнику. Когда они оба явились к Акулине Васильевне и заговорили о ее вере, Акулина Васильевна высказалась, что иконам она не поклоняется потому, что это – идолы, а в церковь

не ходит потому, что это дом блудничий, что взгляды эти она получила из чтения Евангелия ее дочерью. (Сама она неграмотная). А дочь открылась священнику, что веровать так, как веруют теперь она и мать, они научились от Дмитрия. Священнику удалось убедить их и Федора оставить свое заблуждение, – и 3 мая все трое они были в приходской церкви, молились по православному чину, слушали утреню и литургию и дали священнику обещание как можно чаще посещать храм Божий, и по-видимому, стали склоняться к православию. 3 мая на Акулину Васильевну и на ее дочь священником возложен был крест. Федор раньше еще сам опять надел его на себя.

Так дело шло до 17 мая. Акулина Васильевна и ее дети ходили по праздникам в церковь, молилась. Но 17 мая, проездом из П.-Бурга в Киев, по поручению Общества распространения в России книг Св. Писания и брошюр религиозно-нравственного содержания, Дмитрий заехал на короткое время в д. Малые Горки к матери, был, между прочим, у приходского священника, предлагал ему купить книг Св. Писания по удешевленной цене, причем заявил себя упорным последователем своеобразно понимаемого христианского вероучения. С тех пор, как Дмитрий побывал дома, его мать, брат и сестра снова отпали от православия, не смотря на все увещания священника. Впоследствии, в октябре того же 1887 г., когда священник уговаривал их ходить в церковь, они отвечали: «как Дмитрий. Если он будет веровать и ходить в церковь, то и мы будем». – Но Дмитрий до конца 1889 г. не возвращался в деревню, а жил в П.-Бурге, продолжая быть книгоношей. 5 ноября один

–117–

из столичных священников писал в Общество для распространения Св. Писания в России, что Дмитрий, под видом служения цели Общества, распространяет учение, совершенно противное православной Церкви, как-то обнаружилось по сообщению Тверской консистории в П.-Бургскую консисторию. По поводу этого письма, правление Общества спросило Дмитрия, и он хотя объяснил, что не распространяет никакого учения, противного православию, но, в избежание нареkania на

деятельность Общества, правление 16 декабря порешило уволить Дмитрия от должности книгоноши и исключить из числа членов Общества. Дмитрий получил расчет и приехал в свою деревню, к старой бабушке своей Ирине Кондратьевне.

Как только он у нее поселился, первым делом его было в переднем углу, на полке, где обыкновенно ставятся образа, приклеить лист белой бумаги с подписью крупными буквами: «погублю премудрых мудрование!». Вместе с тем он принялся усердно за насаждение своего учения в брате Феодоре, в бабушке Ирине Кондратьевне, в крестьянах своей деревни и окрестных селений, в нищих, ходил с книгами Св. Писания по деревням, появлялся на крестьянских сходках, на деревенских базарах, в лавках, в трактирах, нищих водил к себе, – и везде и все проповедовал свое учение, причем при каждом удобном случае порицал и осмеивал действия местного и вообще православного духовенства. При этом он говорил, что ему Сам Бог велел проповедовать, что он тяжко согрешит перед Богом, если не подчинится воле Его. – «Я, говорил он, даром получил от Бога дар проповедовать, и даром его раздаю. Я получил благодать от Бога, и мне легко. Если откажетесь от церкви, от икон, от попов и перейдете в веру мою, – и вы все тоже получите благодать, и вам всем будет легко». – Но нищие получали от него подачки, вздыхали, желали ему и родителям его царства небесного, а затем все же уходили на церковные паперти за новыми подачками. Крестьяне только смеялись на его проповеди; за то, что из П.-Бурга приехал он в пиджаке, прозвали его «Кургузым апостолом», «Наёмным пророком», говорили, что он без всяких тру-

–118–

дов, прямо с постели, хочет прыгнуть в царство небесное. Другие же, которые построже, прямо гоняли его от себя, а некоторые даже поколачивали. Прозвание «Наёмного Пророка» имело основание: местный волостной старшина два раза получал с почты для Дмитрия деньги из П.-Бурга, в первый раз 30 руб., а в другой раз 15 руб. Кроме того, старшина получил для него с почты большую кипу с книгами Св. Писания. К сожалению, осталось не обследованным: кто Дмитрию выслал

деньги и книги, кто поддерживали его деятельность пропагандиста и его материальное существование. На эти только деньги он и жил, потому что не знал никакого мастерства и не занимался никакими работами.

Влияние его на бабушку Ирину Кондратьевну тоже не имело успеха. Человек она была старый, твердый, на внучка смотрела как на мальчишку, и не поддавалась ему. Тогда Дмитрий, его жена и мать, чтобы сломить ее неподатливость, перестали кормить ее, не ходили за нею, когда заболела она. Дмитрий позволял себе даже смеяться над нею, глумиться, даже давали ей пинки ногами. Местному уряднику не раз приходилось видеть, что Дмитрий с семьей сядет обедать, а бабушка, голодная, сидит одна в стороне. Даже воды не давали ей. Бедная старушка сама принуждена была заботиться о себе и о своем пропитании. Летом насобирает грибов, наготовит капусты, выпросит хлеба у соседей, и теми питается. А то добрые крестьянки сами принесут ей хлеба, а по праздникам пирогов, или к себе зазовут ее и покормят, а крестьянские дети наносят ей воды. В праздники соберется она в приходскую церковь, а Дмитрий не пускает ее, отберет у нее костыль, без которого она шагу не могла сделать, отберет обувь, верхнее платье. Захочет она помолиться перед иконами, Дмитрий побросает их на пол, топчет ногами, смеется над ними, ругает их, так что бабушка спрятала их на печку и молилась перед ними тайком от семьи. Все эти «притеснения» и беспрестанные уговаривания на некоторое время поколебали было ее. Заходит к Дмитрию как-то урядник, и первое, что бросилось ему в глаза, это то, что бабушка была чисто одета и голова повязана была у нее платком. Видно

—119—

было, что за ней был уход. Урядник разговорился с нею, а она высказалась, что перешла в веру Дмитрия, сняла с шеи крест и теперь чувствует себя лучше, что теперь она безгрешна. Урядник спросил у ней: а где ж твои образа? —"А я, говорит, их поклала в сундук. Они мне теперь не нужны. Это — доски». — Урядник сообщил об этом священнику. Когда приехал священник и спросил Ирину Кондратьевну: от чего она перестала в церковь

ходить, – она ответила, что теперь не может в церковь ходить, потому что Дмитрий уверил ее, что и без церкви можно спасти свою душу; нужно только верить во Христа Спасителя так, как веруют Дмитрий и его жена. Священник стал было говорить Ирине Кондратьевне, что такое толкование о спасении вздор; но в избе во время этой беседы присутствовали дочь Ирины Кондратьевны Акулина Васильевна, ее дочь, жена Дмитрия, – и Ирина Кондратьевна промолчала. Но числа 10-го июня поплелась она в соседнюю деревню к своей племяннице и попросила ее позволить ей остаться у нее, потому что, когда после беседы с священником, она достала было из сундука иконы свои и хотела помолиться, то дочь опять перестала кормить ее и давать ей воды, а иконы пошвыряла на пол. Племянница с удовольствием оставила у себя Ирину Кондратьевну. Но она, вскоре стала хворать и попросила привезти к ней священника. Священник исповедовал и приобщил ее, и она прожила у племянницы только до Петрова дня, в этот день разговелась и попросила отвезти ее домой, в Малые Горки. 17 июля к племяннице пришел Дмитрий и сообщил, что Ирина Кондратьевна умерла и что хоронить ее будут на Ильин день. Когда в день похорон племянница пришла в Малые Горки, Дмитрий сказал ей, что Ирину Кондратьевну он не даст хоронить в церкви. – «Я, говорит, сам похороню ее по своей вере прямо в лесу, в горе, а в церковь не дам». – Но племянница попросила крестьян Малой Горки принести в село тело покойной, а сама побежала к священнику заказать обедню. Когда крестьяне пришли к Дмитрию за телом, он не давал его, так что крестьянам пришлось насильно взять тело и отнести его на село в церковь. Дмитрий и его семья не только

–120–

не пошли проводить Ирину Кондратьевну, а даже не вышли из дома.

Дмитрий успел оказать влияние только на брата Федора и вообще на членов его семейства, и то очевидно лишь потому, что все они материально зависели от Дмитрия, также как сам он зависел от кого-то из П.-Бурга.

Приходской священник несколько раз до утомления беседовал с Дмитрием и с семейством его, стараясь возвратить их к православию, и с этой целью, между прочим, давал Дмитрию читать систематическое изложение веры православной Церкви, составленное преподавателем Московской семинарии г. Никитскими. Но Дмитрий книгу читать не стал и возвратил священнику, не хорошо при этом отозвавшись о ней. Акулина Васильевна объявила священнику, что она ни за что не будет в церковь ходить, что все установленное Церковью она отвергает как пустоту и мертвое дело. О жене Дмитрия соседи говорили священнику, что, когда она, по возвращении из П.-Бурга, пожелала было постом идти на исповедь, не разделяя вероучения мужа, – муж мало того, что не отпустил ее в церковь, а даже избил за это желание. Но когда священник обратился к ней с своим увещанием, она ответила также, как муж, как свекровь, полными отрицанием всего, что установлено православною Церковью.

Когда началось следствие о совращении Дмитрием членов своей семьи в Пашковское лжеучение, Акулина Васильевна показала, что не сын обратил ее и ее дочь в свою веру; а они сами познали это истинное учение, по изволению Божию, года четыре тому назад, когда жили в П.-Бурге, и с того времени как бы вновь родились духовно. Это истинное учение Божие она с дочерью познала из книги Св. Писания, и в особенности из Евангелия, которое читала ей дочь. Поэтому она верует в слово Божие и в учение Иисуса Христа, искупившего род человеческий Своею кровью на кресте; не признает же изображения креста потому, что крест должен быть у каждого в душе, внутри нас; не признает храма как здания, потому что Иисус Христос церковью считает собрание верующих: «где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я посреди их». Иначе понимает и некоторые таин-

–121–

ства. Так крещение понимает только в том возрасте, когда ребенок уже сознает Иисуса Христа. Погружение же ребенка, только что родившегося, – этот простой кусок мяса, в котел с водою, считает неправильным. Точно также иначе она смотрит и на причащение. Спаситель преломил хлеб и давал апостолам

есть. А в православной церкви в таинстве причащения тело и кровь Христовы даются вместе. Дмитрий духовно родился позже ее и сестры своей; поэтому не мог влиять на них и учить их тому, чего не знал еще сам. В этом последнем пункте Акулина Васильевна очевидно слукавила, желая защитить сына от ответственности за соращение ее и сестры.

Меланья показала, что, когда она в П.-Бурге ходила в школу учиться, в школе с ней рядом сидела девочка сиротка, имя которой она не помнит. Девочка эта не молилась Богу, и объясняла это тем, что образам молиться не следует, а нужно молиться Богу душою и сердцем, и при этом рассказала, что ходить в один дом «на мирную беседу». Меланья сказала об этом своей матери, и они, узнав дом, где собирались эти беседы, стали ходить туда каждую неделю. Туда собиралось много народу. Икон не было там. Все молились Богу, преклоняя колена, но крестного знамения никто не возлагал на себя. На беседах читали Евангелие. С этого времени она и мать стала держаться этого вероучения. На какой улице и в чьем доме происходили собрания, Меланья не помнит. Помнить еще что какой-то старичок Карп, живший с нею и с матерью на одной квартире, водил их к каким-то господам, своим благодетелям, а те отвели их в Думу, где православный священник проповедовал Евангелие. Перед тем, как сводить Меланью с матерью в Думу, господа надели Меланье на шею крест; но вернувшись из Думы, крест с шеи она сняла, и с тех пор стала с матерью держаться нового учения; перестала ходить в церковь, признавать иконы и изображение креста, все церковные таинства и обряды, а верует в слово Божие, в учение Спасителя, пострадавшего за наши грехи на кресте и искупившего нас своею крестною смертью. Брат Дмитрий не соращал их в это учение,

–122–

а приняли они и стали держаться его с того времени, как начали ходить на «мирные беседы». Брат на этих беседах, напротив, много спорил с посещавшими их лицами по поводу святых и мощей, доказывая, что должно веровать в них, а противники Дмитрия отвергали это вероучение. – Так вдвойне

развращающим образом повлиял Дмитрий и на сестру свою, еще ребенка.

Федор оказался устойчивее, независимее в своих объяснениях с представителем правосудия. Он смело заявил, что только со времени возвращения Дмитрия в деревню и при его помощи он начал понимать учение Христа, и теперь вполне усвоил его. Теперь он верует в искупление крестною смертью Христа и в Его воскресение, и если верить в это, то мы и спасены теперь благодатью через веру. Вера есть главное и необходимое условие для спасения, а подвиги и добрые дела явятся уже через веру. Христос принес искупительную жертву на кресте за всех грешных, и уже одной веры в Него достаточно для спасения. Почитание икон и поклонение им Федор не признает по второй заповеди, в которой говорится: не сотвори себе кумира и никакого изображения. В (Рим.1) тоже написано: и славу истинного Бога изменили в образ подобный тленному человеку. О том, что не следует чтить иконы, говорится и в других многих местах Св. Писания. Федор заявил себя не признающим также ни церкви, ни богослужения, на основании того, что сказано в (Откр.17:18), – в главе (17:4:5; 18 – с начала до конца). Церковь Федор и брат его понимают так, как сказано в (1Кор.14). Таинство причащения они признают так, что они причащаются Христу через слово Его, а видимого причащения православной церкви не признают. Таинство крещения они признают, как присягу, как обещание Господу вперед не грешить; а это возможно только тогда, когда человек покался в грехах и познал истинное учение Христа.

По поводу Федора, Акулины Васильевны и Меланьи не излишне отметить, что судебный следователь разыскивал их для допроса с 26 августа 1889 г. и допросил Аку-

–123–

лину Васильевну и Меланью только 9 декабря, а Федора уже 18 января 1890 г. По поводу отсутствия их, волостное правление 20 августа 1889 г. уведомило судебного следователя, что, по слухам, они, с просроченными письменными видами, проживают в Горицкой волости, Корчевского уезда, Тверской губ. Полицейский урядник этого уезда, которому Корчевским

полицейским управлением, вследствие сообщения судебного следователя, предписано было разыскать Акулину Васильевну с сыном и дочерью, – почему-то искал их в имении некоего г. Зиновьева – Погост Спас на Сози, но ни там, ни вообще в Корчевском уезде их не оказалось.

Привлеченный к ответственности по 196 от. Улож. о нак. и допрошенный в качестве обвиняемого 26 августа 1889 г. и 18 января 1890 г., Дмитрий, 31 года, на обычные вопросы о времени рождения, о родителях, о вероисповедании и проч., ответил, что по плоти он родился в Малой Горке; крещен, по преданию, по плоти, в селе Егорьевском, но сам этого по помнит; приписан ли к Малой Горке, не знает; об этом должно быть известно волостному правлению; определенного места жительства не имеет, а по духу живет во Христе Господе; рожден матерью Акулиной Васильевной, а кто был его отец, не знает, а потому не знает, законнорожденный ли он, или нет; от матери же слышал, что отца звали Василием Фоминым; по плоти крестьянин, а духовно – христианин; корел; знает, что он христианин, искупленный кровью Иисуса Христа, а больше ничего не знает, и к православию не относит себя; занимается преимущественно исследованием Св. Писания; никакого собственного имущества не имеет, а проживал в доме бабки своей Ирины Кондратьевны, а с 25 августа (накануне первого допроса) переехал в д. Залесье, к жениной тётке; лет семь или восемь тому назад, в П.-Бурге был судим мировым судьей за торговлю неверными весами и отбыл за это суточный арест вместо вноса 5 руб. штрафа. Затем, по существу обвинения, Дмитрий показал, что он верует всему написанному в законе Моисеевом, в пророчествах, псалмах и в 27 книгах Нового Завета, и верование свое передает не только всем своим родным

–124–

по плоти, как-то: жене, матери, брату, сестре, детям своим, но и всем посторонним, и в этом смысле признает себя виновным в том, что распространяет Божие учение так, как ему открыл Бог во Христа, т.е. что Христос Иисус имел пострадать и воскреснуть из мертвых в третий день для нашего оправдания и

спас нас не по делам нашей праведности, которые бы мы сотворили, а по своей милости банею возрождения и обновления Св. Духом, который Он обильно излил на нас, чтобы мы по упованию соделались наследниками жизни вечной. Учение это он считает вполне истинным, а не заблуждением, и усвоил его из священных книг. Что же касается обрядовой стороны православного богослужения, то он ничего этого не признает, как несогласного с словом Божиим.

Во втором своем показании, писанном собственноручно, Дмитрий объявил, что причина отделения его от православной церкви заключается в том, что когда он полагался только на исполнение обрядностей ее, то был как скот бессмыслен и ходил только по видению своих очей и по влечению своего сердца, и потому никогда не чувствовал мира душевного, как и написано: а нечестивые как море взволнованное, нет мира нечестивым (Ис.57:20:21), и еще также написано: пути мира они не знают (Ис.59:8). А потому, когда начал исследовать писание, по слову Господа, Который говорит: исследуйте писание, ибо вы думаете иметь чрез них жизнь вечную, а они свидетельствуют обо Мне (Ин.5:39), заблуждаетесь, не зная писаний, ни силы Божией (Мф.22:29), – то, имея в виду это поведение Господне, он, по милости Божией, начал исследовать писание. При этом он задал себе вопрос: какие именно писания он должен исследовать, так как писаний много? И потому был в недоумении некоторое время относительно выбора писаний, и чтобы не впасть в ошибку, начал прежде всего исследовать Новый Завет, с Евангелия от Матвея до Откровения Иоанна. При этом, заметив ссылки в Новом Завете на Ветхий Завет, признал необходимым приобрести Библию, и приобрел ее. В (2Пет.1:19),

–125–

он прочел: и притом мы имеем вернейшее пророческое слово, и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начнет рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших. Дмитрию в этом месте показалось неясно: которое пророческое слово нужно считать вернейшим. Окончательное убеждение он

получил, читая следующие места Св. Писания: Иудеям вверено слово Божие (Рим.3:1:2); Бог возвестит слово Свое Иакову, устны Свои и суды Свои Израилю. Не сделал Он того никакому другому народу (Пс.147:8–9); и снисшел Ты на гору Синай и говорил с неба, и дал суды справедливые, законы верные, уставы и заповеди добрые (Неем.9:13). Много есть и других мест в Св. Писании, которые ясно свидетельствуют, что слово Божие вверено еврейскому народу. Поэтому Дмитрий начал исследовать следующие писания. Здесь он записал поименно все книги Ветхого и Нового Завета. Исследуя их, он убедился, что следует искать спасения во Христе, Который прообразован в пророчествах (Втор.18:15–19; Пс.21:17–18; 117:22; Ис.7:14; 9:6; 53:1–12). Имея в виду эти места Св. Писания, Дмитрий убедился, что истина в Иисусе, в Которого поэтому и уверовал, что Он спас его не по делам праведности, которые бы он сотворил, а по Своей милости, которую доказал в Своей любви, умерев на кресте, когда он, Дмитрий, был еще грешником, «посему тем более будучи оправданный кровью Его спасусь Им от гнева» (Sic).

Причина же отделения его от православия та, что в православии господствует ложь вместо истины. Постановления же ложные в православии следующие: во-1-х, поминовение умерших, что совершенно противно слову Божию (Пс.48:8–9; Мф.16:26; Лк.16:25–26; 1Фес.4:13–14); во-2-х, ходатайство перед Богом, так как оно принадлежит только Иисусу Христу, как видно из (Мф.11:28; 1Ин.2:1; 1Тим.2:5). Затем, не признает правильным служение в право-

–126–

славии, крещение младенцев, причащение. «И даже всю Церковь в православии не признаю правильным, потому что в ней положительное отступление от слова Божия!», повершил Дмитрий, и расписался с размашистым завитком. При этом уместно заметить, что почерк у него хотя довольно бойкий, но орфография – плохая, что можно видеть из приведенного здесь образчика его писания.

На дополнительные вопросы судебного следователя, потребовавшего от Дмитрия, чтобы они определенно

формулировали исповедуемое им вероучение, он отвечал, что все спасение его заключается в имени Иисуса Христа, в Которого они уверовали, и уверовавши в Него, чувствует себя спасенными. Спасение можно Получить только верою во Иисуса Христа и в Его искупительную жертву, а добрые дела и молитвы уже вытекают из веры и являются только как доказательства веры. Принеся искупительную жертву, Иисус Христос призывает ко спасению всех, и в особенности грешников, которые в вере во Иисуса Христа и находят свое спасение. Молитвы, служение в православии, церковь, поклонение иконам являются совершенно лишние, потому что верующий обращается только ко Иисусу Христу, Который Один Ходатай пред Богом. Таинств, всех, как они установлены в православной Церкви, Дмитрий не признает. Причащение должно быть признаваемо в таком виде, в каком совершил Иисус Христос на тайной вечери и как совершали апостолы после Него, а не так, как совершается в православии, у католиков и лютеран. Крещение есть обещание доброй совести, (1Пет.3:21) когда человек уверует во Христа, Который спас его для вечной жизни. Покаяние должно происходить открыто, при всем собрании верующих. Но так должен приносить покаяние не верующий. Верующий же, кто уверовал во Иисуса Христа и убедился, что получил спасение, – не должен грешить, а если бы согрешил, то имеет Ходатая перед Богом – Иисуса Христа, праведника, и не может пребывать во грехе.

При втором допросе Дмитрий представил судебному следователю Новый Завет, переплетенный вместе с Псалтирью, книгу «Любимых стихов» и четырнадцать брошюр. На заглавном листе Нового Завета стояли синий

–127–

штемпельный знак Общества для распространения Св. Писания в России. Многие места в тексте отмечены черным и красным карандашами. Отметки сделаны горизонтальными линиями. Отметок на полях вертикальными линиями, которыми пашковцы отмечают основную мысль своего учения, выводя ее из (Тит.3:5–7), не было в Дмитриевом экземпляре Нового Завета. Стихотворения в книге «Любимых Стихов» были: а)

«Превыше разума любовь Твоя», б) «Я слышу голос Твой», в) «Подними меня выше», г) «Еще для Иисуса окончен день», д) «Радостная песнь», е) «Есть место у Креста», ж) «Ладыя спасенья», з) «Пустыней знойной утомлен», и) «В стране небесной», й) «Я быть ничто желаю», к) «Непобедимое знамя», л) «О, если б тысячью устами», м) «Да светишь свет вам», и) «Господь ищет тебя», о) «Риза спасения», и) «Чудный день», р) «Усмотрит Господь». Брошюры назывались: а) «Краткое руководство к чтению Нового Завета», 1882 г., с приложением вида реки Иордана, двух карт и плана, б) «Прииди ко Иисусу Христу», 1878 г., в) «Путь ко спасению», 1880 г., г) «Открытая дверь, ответы неверующему», д) «Он любишь меня», 1880 г., е) «Что такое христианин», 1878 г., ж) «Жизнь Иисуса Христа по Священному Писанию», 1878 г., з) «Спасен или погиб», и) «Будьте готовы», 1878 г., й) «Строгий осмотр», 1880 г., к) «Пастух и овцы», 1878 г., л) «Два богатства и истинная радость, или сила Божия в деле спасения», 1881 г., м) «Чему учит Священное Писание», 1877 г., п) «Первая молитва», 1878 г., о) «Поденежник», 1883 г. Все брошюры печатаны с разрешения духовной цензуры.

Кроме того, у Дмитрия отобраны были урядником и доставлены исправнику, а от него поступили в духовную консисторию, две рукописи, одна без названия, а другая под названием: «Звание христианина и его значение». Обе писаны Дмитрием с свойственными ему грубыми орфографическими ошибками.

Рукопись без названия следующего содержания:

«Взывай громко и не удерживайся! Возвысь голос твой, подобно трубе, и укажи народу Моему на беззакония его (Ис.58:1).

–128–

Господь Бог сказал: кто не будет пророчествовать? Они не умеют поступать справедливо, говорит Господь. Насилием и грабежом собирают сокровища в чертоги свои (Ам.4:8:10). Грехами народа моего кормятся они и к беззаконию его стремится душа их (Ос.4:8).

Грех 1-й

Напротив, воли Божией поступает всякий, кто хочет получить спасение за деньги или за какие-либо собственный заслуги, и такие люди заблуждаются, не зная писаний, ни силы Божией (Мф.22:29).

Так как спасение есть дар Божий, как и говорит Святой Апостол Павел, говоря: ибо благодатию вы спасены, и сие не от вас, Божий дар (Еф.2:8).

И еще он же говорит: приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни (Рим.5:17).

И даже Сам Господь говорит: даром получили, даром и давайте (Мф.10:8). А потому нельзя покрыться своим произведением, как паутиною (Ис.59:6), ибо вся праведность наша как запачканная одежда (Ис.64:6).

И потому всякий, не желающий получить прощения грехов даром, а желающий сам заслужит, уже грешит, будучи самоосужден. Ибо, не разумея праведности Божией и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покоряются праведности Божией (Рим.10:3), и чрез это непрестанно наполняют меру грехов своих.

Грех 2-й

Поминовение умерших противно воле Божией, потому что Сам Господь говорит, что между адом и раем утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти из рая в ад не могут, также и наоборот – из ада в рай не переходят (Лк.16:26).

А также и в псалме сказано, что человек никак не искупить брата своего и не даст Богу выкупа за него.

–129–

Дорога́ цена искупления души их и не будет того во век (Пс.48:8–9; 1Фес.4:13–15). А потому кто хочет человека, умершего во грехе, выкупить посредством поминовения, то такой человек становится врагом Богу, ибо не верит свидетельству Божию, которым засвидетельствовал Бог в слове Св. Писания.

Грех 3-й

Почитание мощей нетленными есть вражда против Бога, так как Сам Бог сказал еще Адаму, нашему прародителю по плоти: прах ты, и в прах возвратишься (Быт.3:19).

А потому почитающие умерших, хотя бы и святых, нетленными, делают Бога лживым, потому что не веруют слову Божию, так как в Св. Писании засвидетельствовано во многих местах, что человек, отходящий в вечность, есть прах и тлен. Смотрите в следующих местах Писания, а именно: (Пс.89:4; Ин.11:39; Деян.13:36; 1Кор.15:50; Иер.8:1–2).

Мы же, будучи потомками прародителя нашего Адама, не должны и думать, что тела человеков могут быть нетленными, ибо Сам Бог сказал Адаму: прах ты, и в прах возвратишься. Сказывая это Адаму, значит Он и нам говорит тоже, как потомкам Адама, происшедшим из чресл его. И слово Божие верно, ибо Он лгать не может (Чис.23:19).

Грех 4-й

Ходатайство перед Богом поручено единственно только Иисусу Христу, потому что на Нем положили печать Свою Отец Бог (Ин.6:27).

И апостол Павел также говорит об этом: ибо Един Бог, Един и Посредник между Богом и человеком – человек Христос Иисус (1Тим.2:5).

А также сказано и в следующих местах Св. Писания, которые обозначены ниже, а именно: (1Ин.2:1; Ин.14:13–14; Рим.

–130–

8:26; 27:34; Еф.2:18; Евр.7:25; 8:6; 9:15; 24; 12:24; Пс.59:13; 141:5–7; Ис.8:19; Ос.7:16; 1Цар.28:15–16).

Изложенные выше писания ясно свидетельствуют, что если кто-либо обращается за ходатайством к кому-либо, кроме Иисуса Христа, то тот становится врагом Богу. Даже запрещено обращаться за ходатайством и к святым, которые отошли в вечность. Это видно из (1Цар.28:15–16).

Отсюда ясно видно то, что вопрошающие святых, которые отошли в вечность, тревожат дух их и тем делают себя врагами Богу.

Грех 5-й

Всякий человек, кто бы он ни был, но если он обращается в молитве к Пресвятой Деве Марии и говорит: Пресвятая Богородице, спаси нас, – то тот человек становится врагом Богу,

так как в Св. Писании прямо и ясно сказано: ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись (Деян.4:12). И еще следует читать ниже, а именно: (Ин.10:7:9; 14:6; Деян.5:31; 13:39; 15:11; 10:42–4).

Изложенные выше писания ясно свидетельствуют, что Иисус Христос есть единый Спаситель, единая Дверь, и единый Пастырь, и что никто не приходит к Отцу на небо, как только через Него (Ин.14:6).

Грех 6-й

Всякий человек, кто бы он ни был, но если он покланяется⁷³³, произнося молитву, кроме единого Бога, то тот человек становится врагом Богу, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи (Лк.4:8; Мф.4:10). И еще следует читать

–131–

ниже: (Исх.34:14; 3Цар.8:47–49; 4Цар.17:36–39; 1Пар.16:29; 2Пар.20:18; 7:3; Пс.21:28; 65:4; 85:9; 94:6–7; 96:7; 98:5; Ис.42:8; Соф.2:11; Ин.4:21–2 4; Откр.4:10–1 1; 7:11–1 2; 22:8–9; Нав.24:15).

Ясно свидетельствовано в изложенных выше писаниях, что поклонение даже ангелу, и то не угодно Господу, как это видно из (Откр.22:8–9; 19:10).

А потому сказываю, что кто покланяется зверю и образу его и принимает начертание на чело свое, или на руку свою, тот будет пить вино ярости Божией, вино цельное, приготовленное в чаше гнева Его, и будет мучим в огне и сере пред святыми ангелами и пред Агнцем (Откр.14:9–11).

Грех 7-й

Окончательно запрещено делать какие-либо изображения, чтобы поклоняться пред ними. Это видно из того, как написано в следующих местах Св. Писания. Пророка Исаия говорить так: и наполнилась земля Его идолами; они поклонялись делу рук своих, тому, что сделали персты их (2:8). И еще сказано: дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину (Втор.4:16). И затем читайте ниже: (Быт.35:2:4; Исх.22:20; Лев.26:1; 19:4; Чис.33:52; Втор.5:8–9; Нав.24:23:14; Суд.2:17;

8:33; 1Цар.7:3; Пс.113:11–16; Ис.44:13–20; Иер.10:3–5:8:14–15; 16:19–20; 44:3–5:8; Иез.8:5–12; 16:17–18; Ос.4:12; Ион.2:9; Ав.2:18–19; Деян.17:29; 19:26; Рим.1:22–25; 1Кор.12:2;

–132–

Гал.4:8–9; 1Фес.1:9; Откр.9:20; 14:9–11).

Итак, все изложенное выше показывает нам, что не только не угодно Господу, что люди, по своему суемудрию, допустили себе сделать изображения, чтобы поклоняться пред ними; но даже Сам Господь говорит чрез пророка Иеремию так: Я ненавижу этого мерзкого дела (Иер.44:4), и что чрез это дело оскверняется имя Божие, как видно из (Иез.20:39).

Грех 8-й

Строение гробниц в память пророкам и прежде бывшим святым не угодно Господу, и даже противно Ему. Это видно из того, как написано: горе вам, что строите гробницы пророкам, которых избили отцы ваши. Сим вы свидетельствуете о делах отцов ваших и соглашаетесь с ними, ибо они избили пророков, а вы строите им гробницы (Лк.11:47–48). Таким образом вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков (Мф.23:31). Так ясно выражена эта истина в Св. Писании, и что народы, какие бы то они ни были сами по себе, но если они одержимы этим грехом и беззаконием, то чрез это стали врагами Богу за свою собственную непокорность воле Божией.

А потому всякий человек, который познал истину Божию и спасение, дарованное Иисусом Христом для вечной жизни, то он не может иметь никакого общения в делах Божиих с людьми, которые одержимы изложенными выше грехами и беззакониями, так как Сам Господь сказал в Св. Писании в нижеследующих местах, говоря: выйдите из среды их и отделитесь, говорит Господь, и не прикасайтесь к нечистому, и Я приму вас (2Кор.6:17). И апостол также говорит: я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами; не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую; не можете быть участниками в трапезе Господней и в трапезе бесовской (1Кор.10:20–21). И еще смотрите

–133–

ниже: (Откр.18:4; Быт.19:15; Лев.20:24–26; Числ.16:26; 3Цар.18:21; Пс.4:4; Прит.4:14–15; Песн.4:8; Ис.40:20; 52:11; Иер.50:8; 51:6; 45; Иез.20:39; Мих.2:10; Зах.2:6–7; Мф.10:34–35; Лк.3:17; 12:51; Деян.20:40; 2Пет.1:4).

Имея в виду изложенные выше писания, истинно верующий человек, или же желающий получить спасение для души своей, должен обязательно отделиться духовно с народами, которые одержимы грехами и беззакониями, которые изложены выше; иначе Господь угрожает непокорным осуждением на вечную погибель в адском огне, говоря: боязливых же и неверных, и скверных, и убийц, и любодеев, и чародеев, и идолослужителей, и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою; это смерть вторая (Откр.21:8). Господи, долго жила душа моя с ненавидящими мир (Пс.119:6); а теперь совет нечестивых будь далек от меня (Иов.21:16). Душа моя не вступай на стезю нечестивых, и не ходи по пути злых, оставь его, не ходи по нему, потому что они не заснут, если не сделают зла, пропадет сон у них, если они не доведут кого до падения. Ибо они едят хлеб беззакония и пьют вино хищения (Прит.4:14–17). Господи, не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым для извинения дел греховных вместе с людьми, делающими беззаконие, и да не вкушу я от сладостей их (Пс.140:4). И да отступит от неправды всякий, исповедующей имя Господа (2Тим.2:19). Аминь.

Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа да пребудут со всеми, неизменно любящими Господа. Аминь».⁷³⁴

Другая рукопись, под названием: «Звание христианина и его значение», частью дословно повторяет, частью разви-
–134–

вает содержание брошюры того же названия. Особенность рукописи заключается в том, что иногда одно или два предложения, а иногда целая группа их занумерованы, и притом совершенно произвольно, и имеет вид деления на стихи, как в тексте Св. Писания. Всего таких отделов в рукописи 63. Внутренним содержанием ее, так же, как и брошюры, служит развитие пашковской мысли об оправдании одною верою в

Спасителя и в искупительную жертву Его, без посредства личной христианской деятельности, требуемой Евангелием.

Приглашенный в качестве эксперта, преподаватель Тверской духовной семинарии по кафедре истории и обличения русского раскола и сектантства Д.И. Скворцов, определив проповедуемое Дмитрием лжеучение несомненной пашковщиной, между прочим, заметил, что, проповедуя легкий способ спасения одною верою, учение этой секты представляет собою спекуляции на счет человеческой беспечности, потому что освобождает человека от многих сложных обязанностей, возлагаемых на него христианством. Г. Скворцов также заметил, что в том обстоятельстве, что Дмитрий не объясняет, какого сектантского учения держится он, и считает себя христианином, нельзя видеть намеренной скрытности. Вполне возможно, что он и сам не знает происхождения и названия того лжеучения, какого он держится. Подобное явление не раз замечалось на судебных процессах о религиозных сектантах. Совратители обыкновенно не иначе называют свое лжеучение, как только истинным христианством, Евангельской верой и т.п. С другой стороны, возможно также, что Дмитрий, усвоив практические выводы из учения пашковцев (нехождение в церковь, непочитание икон и проч.), не знает его отвлеченных начал, как это часто случается, по вполне понятной причине, с заблуждающимися простолюдинами.

По некоторым формальным юридическим основаниям уголовное преследование Дмитрия прекращено судебною властью.

Сам ли увидел он безуспешность пропаганды своего лжеучения, или крестьяне предложили ему удалиться, в виду беспокойства и практических неудобств, причиняе-

–135–

мых им деятельностью его, только он оставил свои родные Малые Горки и с женой, и с двумя детьми переселился в Москву. Здесь он нашел последователей своей секты и занялся обычным делом своим – продажей в разноску книг Св. Писания и при случае пропагандой пашковского лжеучения. При этом Библию он покупал в Синодальной лавке, где она продается,

конечно, свободно, без всяких справок о религиозных убеждениях покупателя, отдавал ее в переплет по дешевой цене, на чем наживал тоже некоторый барыш, и подыскивал кому продать тоже с некоторым барышом. Жена Дмитрия тоже пользовалась здесь некоторой выгодой: из обрезков сафьяна, который покупал Дмитрий для переплета Библии, она делала сумочки, с какими ходят на рынок за провизией и продавала их. Евангелия и Псалтири Дмитрий покупал таким образом: так как Московскому отделению Британского Библейского Общества, склад которого помещается в Третьяковском проезде, известно, что Дмитрию запрещено в П.-Бурге заниматься продажей книг, вследствие чего он не может являться лично для покупки их, то он брал их у других Московских книгонош, формально не заподозренных в религиозном отступничестве и потому пользующихся правом покупать в складе книги. Но и в Москве Дмитрий тоже потерпел неудачу: явился он с своими книгами в одни казармы и начал проповедовать пашковщину солдатам. Там его задержали и препроводили в участок. В участке прежде всего спросили: имеет ли он формальное разрешение на торговлю книгами? – Разрешения этого, конечно, не было у Дмитрия, потому что, как он хвастливо говорил официальному книгоноше Британского Библейского Общества, имевшему все необходимые документы для продажи книг: «ты вон с губернатором, ходишь, ходишь с жандармом, с фабричным инспектором (т.е. с разрешениями всех этих властей)! А я, брат, ни в чем этом не нуждаюсь: я хожу себе с одним христосиком»! – Но для полиции было недостаточно этого, и она обязала Дмитрия подпиской исходатайствовать для себя разрешение, а до получения его не торговать книгами. Дмитрий обращался к г. Тверскому губернатору за раз-

–136–

решением, но, конечно, не получил его, так как сам же г. губернатор ранее сообщал Тверской консистории о распространении Дмитрием пашковской секты. Между тем Дмитрий продолжал тайком от полиции продавать книги, но в казармы и вообще в людные места не ходил, а действовал более все по окраинам города и продавал в одиночку. Товарищи

его по секте указывали ему на неправильность, на несогласие действий его с словом Божиим, указывали на то, что был же он прежде половым, выездными лакеем, разносчиком фруктов, подёнщиком, и советовали оставить недозволенную деятельность и избрать труд дозволенный. Но Дмитрий оправдывался тем, что продажа книг дает ему кусок хлеба и что он занимается не каким-нибудь предосудительным делом, а распространением слова Божия. Товарищи не удовлетворились таким объяснением, и когда он явился на «мирную беседу», хозяин квартиры, где происходила она, объявил Дмитрию, чтобы он вышел и более не являлся. «Вы, говорит, своими действиями можете «попутать» всех нас перед властями». Дмитрий снова начал было оправдываться, указывал, между прочим, на то, что совесть его не осуждает его за то, что он распространяет свет Христов между язычниками, идолопоклонниками, какими пашковцы считают православных, но все же должен был оставить собрание, и дошел до такой нищеты, что одна сердобольная сектантка присылала и привозила ему денег на хлеб насущный, жене и детям его ситцу на платье, а ему трико на пиджаки и брюки. Кроме того, некоторые из товарищей, в силу принципа сектантской взаимопомощи, снабжали его небольшими денежными подачками, так что в общем, как ни как, а все же он «кормится», благодаря своей принадлежности к сектантской корпорации. А бывшему половому, бывшему выездному лакею, в настоящее время, вероятно, только это и нужно...

Н. Сахаров

Москва. 16 февраля 1892 г.

Соколов В.А. Из академической жизни //
Богословский вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 137–1 46 (2-я
пагин.)

–137–

Человеческая жизнь переполнена контрастами; мы так к ним привыкли, что очень часто равнодушно проходим мимо, ни мало ни задумываясь над их иногда глубоким и назидательным смыслом. А всмотреться поглубже и поразмыслить подчас было бы не лишним, ибо великое множество печальных недоразумений и роковых последствий происходит от того, что и деятели, и наблюдатели житейских событий не считают нужным раздумывать долго над тем, что совершают или что совершается у них на глазах.

Был вечер субботы 8-го февраля. Звон колоколов призывал население Сергиевского посада на всенощное бдение, но к посещению Божиего храма не было что-то заметно в народе особенного усердия. На тихих в обычное время улицах города повсюду замечались признаки какого-то особенного, возбужденного, праздничного настроения. Сильнее блистали огни в бойко-работавших трактирах; чаще обыкновенного попадались веселые, подгулявшие фигуры; груды и ящики вновь доставленных, по преимуществу съестных товаров виднелись в магазинах и лавках; на стенах и столбах даже скромного посада бросались в глаза расклеенные объявления о предстоящих увеселениях; извозчики уже начинали мечтать о будущей богатой выручке, когда им придется в праздничных разукрашенных экипажах и кафтанах, с лентами и гирляндами цветов в хвостах и гривах лошадей, с гиком и свистом ухарски носить по ухабам катающуюся публику. Чужалось, одним словом, приближение широкой

–138–

масленицы, – того часто необузданного разгула, который, по стародавнему нашему несчастному обычаю, составляет столь недостойное преддверие к великим днями покаяния и поста.

В это самое время, когда мірская суета со всеми ее соблазнами готовилась шумно праздновать свой обычный карнавал, в академической церкви совершалось не многими ведомое, не громкое и не бьющее в глаза, но глубокое по своему смыслу, торжество победы над міром. При грустно-торжественных звуках тропаря: «объятия отча отверзти ми потщися», исполнявшегося студенческими хором, из притвора храма медленно, с троекратными коленопреклонением, подвигался к алтарю молодой человек, в одной сорочке и с босыми ногами, окруженный толпою монахов, прикрывавших его своими расprostертыми мантиями. Шел они к алтарю для того, чтобы торжественно, пред престолом Божиим и вслух всех, отречься от шума и суеты грешного міра, посвятив себя всецело на служение Богу в чине монашеском. Как блудный сын, возвращавшийся «во объятия отча», взывал он словами церковной песни: «блудно мое иждих житие», «согреших, отче, на небо и пред тобою"... Совершавший обряд пострижения, ректор академии архимандрит Антоний, изшед из царских врат на встречу пришедшему и став у аналоя с положенными на нем св. крестом и евангелием, обратился к нему, по чиноположению, с словами ободрения, напоминая священное изречение Спасителя; «приидите ко мне вси труждающиися и обремененнии грехами, и аз упокою вы». На установленные вопросы о. ректора, начинающееся словами: «что пришел еси брате?"..., постригаемый поведал всем, что пришел он, «желая жития постнического», «приступает ко Господу вольною своею мыслию», «не от некия нужды, или насилия». – Академический храм на этот раз, как и всегда, был наполнен студентами. При взгляде на их бодрю юность невольно думалось о тех мечтах и надеждах, какими бьются их сердца. Немногие годы, а иногда даже только месяцы, отделяли их от того порога, переступив который они должны будут вступить в жизнь самостоятельными членами общества, полными сил и готовности на

–139–

подвиги жизненной борьбы. Мечтали они, конечно, о своей будущей деятельности, о тех трудах, которым хотели посвятить свои силы на пользу возраставших и воспитавших их церкви и

отечества. Мечтали о тех радостях, какие сулит им жизнь не в деятельности только, но и в пользовании ее доступными им благами. Мечтали и о мирном счастье скромного семейного уголка, где можно будет отдохнуть и успокоиться от волнений и бурь трудов общественных. И мало ли о чем еще мечтает жизнерадостное сердце юноши накануне вступления на широкий жизненный путь! – А вот у них на глазах, пред святым алтарем, стоит их юный сотоварищ и на предлагаемые ему вопросы громко и твердо заявляет о своей готовности «пребывать в монашестве и в постничестве даже до последнего своего издыхания», «хранить себя в девстве и целомудрии», «быть послушным» своим пастырям «даже до смерти», «терпеть всякую скорбь и тесноту монашеского жития». Смертный приговор произносит он над естественными в юности мечтами и желаниями, говорит лишь о высоких подвигах самоуничтожения, молитвы и поста, отрекается от всего житейского, даже от родных и друзей; – всецело приносит себя Богу, как «жертву живу благоугодну». – Знаменательно, по чиноположению, предупреждает о. ректор юношу о высокой важности предпринимаемая им рокового, бесповоротного шага. «Се Христос невидимо zde предстоит», говорит он ему, «виждь яко никтоже тя принуждает приити к сему образу»; три раза велит он ему подать себе ножницы и дважды возвращает их назад, как бы приглашая его еще и еще раз подумать о том, на что он решается; но решение юноши оказывается непреклонным и он, принявший пострижение и облаченный в иноческие одеяния, становится монахом. Кто же этот новый монах и какие душевные состояния, какие цели и стремления прикрыла теперь его монашеская мантия?

Сын крестьянина села Глухие Поляны, Тульской губернии и уезда, Конон Васильевич Рахманов получил образование в Тульской классической гимназии, по окончании курса которой с аттестатом зрелости в 1887 году поступил в число студентов Московской духовной акаде-

–140–

мии. В настоящее время, имея 24 года от роду, он состоит уже на последнем академическом курсе и в текущем учебном

году оканчивает свое высшее образование. Отличаясь с детства любовью к монашеству и церковной службе, он и в академии подружился со студентами подобного же направления, из коих некоторые уже раньше его постриглись в монашество. Духовное родство между ними ознаменовано наречением им имен трех вселенских учителей⁷³⁵ и юноша Рахманов назван в память святителя Иоанна Златоустого, тогда как прежде постригшиеся его сотоварищи носят имена в память Святителей Василия Великого и Григория Богослова. – Сила ли религиозного возбуждения, жажда ли высоких подвигов личного усовершенствования, или стремление к многоплодному служению церкви на поприще учительства и пастырства, или, наконец, какие-либо особые обстоятельства его личной душевной жизни привели юношу к монашеству, – то знает, кроме Сердцеведца-Бога, только сам он да его духовные руководители.

Благословляя юного монаха на предстоящий ему трудный подвиг, о. ректор академии обратился к нему, по окончании всенощного бдения, с словом назидания. «Возлюбленный брате, новоначальный инок!» говорил он ему. «В сей блаженный час своего посвящения Господу потщися окинуть мысленным взором предстоящий тебе путь духовной жизни и воспользуйся нынешним духовным просветлением, дабы заранее запастись мужеством, покорностью и упованием на Господа в трудные дни предстоящего подвига.

Не много времени покоя и невозмущаемой молитвы дано тебе будет, любезный брате. Не успеешь ты насладиться вкушением блаженного общения с Богом чрез молитву, уединенное чтение слова Его и мирный труд ученического послушания; не успеешь излить пред Ним своей благодарственно-хвалебной песни за то, что Он изъял тебя из мира греха и скорби; не успеешь опознать и исторгнуть плевелы укоренившихся от юности греховных по-

–141–

мышлений; как на твои, еще слабые, непривычные плечи возложат тяжкое бремя учительства и пастырства над другими. Поручат твоему наставническому руководству целое юное

общество и притом не простых словесных овец, но таких, коим в свою очередь суждено быть пастырями церкви, коим, следовательно, нужно раскрыть самое существо духовной жизни христианской. Конечно, не малое облегчение дано тебе будет от Господа для такого служения в юные годы твоей жизни. Если возьмешься за него с бескорыстной любовью, то, по уверению блаженного Августина, с малым запасом твоих духовных сил будет то же, что было с пятью хлебами, которые при раздаче алчущим по благословению Господню умножились настолько, что, насытив пять тысяч человек, наполнили собою еще двенадцать кошниц. Но все же и при таком умножении дарований, как тяжка тебе покажется неизбежная неуверенность в целесообразности всех слов и поступков при мысли о том, что ошибка руководителя пастырей пагубно отразится на многих и надолго! Как скорбно колебание между снисхождением и строгостью! Как мучительно сознание своей духовной скудости для вразумления одного, для ободрения другого, для пристыждения третьего! При неудачах – уныние и страдание, переходящее в отчаяние; при духовных успехах тщеславие и гордыня. Не говорю о постоянной скорби наставника о грехах или равнодушии питомцев, об уязвлении его сердца неблагодарностью одних, недоверием других, вероломством друзей, недружелюбием или неразумием сотоварищей. И пока ты будешь искать себе облегчения в области естественной, то не найдешь правильного исхода, ибо добро и зло так тесно сплелись между собою и в общественной, и в личной внутренней жизни нашей, что, при всем старании все творить к созиданию, не избежешь греха и соблазна. Нужно искать пути чрез благодатную помощь; но как получить ее среди суеты и волнений? Когда истомленная душевными муками и целодневными трудами, и заботами изнемогающая плоть с приближением полуночи будет требовать сна и покоя, легко ли тебе будет исполнять свою иноческую обязанность молитвы, испытания помыслов или духовного чтения? Тогда-то, брат мой, вспомни

–142–

свои обеты, вспомни притчу о рабе, возвратившемся с полевых работ, которого господин не отпустил на отдых, но сказал: *«препоясався служи Ми»* (Лк.17:8).

Вспомни это и не пренебреги иноческим правилом, но собери остаток сил на славословие Бога и в своем духовном и телесном изнеможении познай, что не своими силами и достоинствами оправдываемся мы пред Богом, но тем, что Он сам дает нам по своей благодати. Когда опытом жизни дознаешь ты это, то сразу получишь облегчение душевной туги, ибо смиренным подается благодать (1Пет.5:5), так что, вручая себя Господу, уже не один ты будешь действовать, но в сопровождении Его благодатного благословения, в привлечении и охранении которого ты и будешь тогда полагать свое старание и в этом именно видеть условие успешного руководства духовною жизнью других. Сознвая трудность монашества, соединенного с общественною деятельностью, ты тогда увидишь, какое благо для общества заключается в том, чтобы деятель общественный был монахом, – чтобы он несмотря на множество забот и трудов, своим нарочитым долгом почитал очищение сердца чрез молитву и обличение помыслов и понуждался бы к тому и другому памятью данных обетов для привлечения благодати Божией, *«всегда немощная врачующей»*. Но для того чтобы память эта сохраняла животворную силу, не порывай никогда связи с лучшими представителями иноческой жизни. Борясь с мирским грехом в себе самом и в учениках твоих, всегда помни, что там, вдали от шума и славы міра, в далеких лесах и пещерах, на горах и островах, за белыми стенами живут люди жизнью иною. Нет там того смешения злобы, лжи, коварной лести и безумного потока страстей, в котором утопает мір. Все это умирает пред теми стенами: нет там продолжения для этих свойств жизни мірской. *«Там беззаконные перестают наводить страх и там отдыхают истощившиеся в силах. Там узники вместе наслаждаются покоем и не слышать крика приставников. Малый и великий там равны и раб свободен от господина своего»* (Иов.3:17–19). Люди там живут как бестелесные, в молитвах и труде забывая о сне и пище.

Начальники там преимуществуют пред другими в подвигах и лишениях, и глубокое познание тайн Божиих соединяется с детскою простотою души. Туда спеши любезный брат во дни служебного досуга и там почитай свою земную родину.

Быть может, впрочем, долг послушания не попустит тебе по долгу жить там. Но приноровив свой дух к пустынной обители, каким твердым, неустрашимым борцом церкви будешь ты являться на поприще наставника и руководителя духовного! Мысля себя лишь гостем мира, будешь ли ты подавляться кажущимся торжеством зла? Будешь ли ослабевать в молитве? Решишься ли пренебрегать освящающею силой св. Таинств? Усомнишься ли в мудрости божественного Промысла? Презришь ли попечения хотя об одном из порученных тебе, об одном из тех, *«за кого Христос умер? (Рим.14–15)*. Нет, уже *«не на мудрости человеческой, а на силе Божьей»* будет тогда утверждаться твоя вера (1Кор.2:5), и усматривая во всех обстоятельствах своей и общей жизни руководящий перст Божий, ты научишься за все благодарить Всевышнего, *«разумети же преспеющую разум любовь Христову»* (Еф.3:18), усматривая ее следы и в чести, и в бесчестии, и в обидах, и в похвалах, и в скорби, и в радости. Тогда мир Божий водворится в сердце твоём (Кол.3:15) и ты будешь повторять слова Апостола: *«не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человека, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим»* (1Кор.2:9:10). Аминь».

После речи, все лица академической и лаврской братии, принимавшая участие в совершении обряда пострижения, имея во главе своей о. ректора арх. Антония, инспектора арх. Петра и настоятеля единоверческого Спасо-Преображенского монастыря архим. Тихона, в мантиях, отправились в квартиру о. ректора, который здесь вручил ново-постриженному в благословение икону Преподобного Сергия Радонежского, от лица всего академического духовенства. – На следующий день, в воскресенье 9-го февраля, инок Иоанн, причастившись св. Тайн в академической церкви, удалился в лаврский Гефсиманский скит, чтобы провести

там некоторое время в уединенных подвигах поста и молитвы. Да подкрепит его Господь на избранном им высоком и многотрудном пути!

В текущем учебном году лица и учреждения, близко принимающие к сердцу интересы Православной Церкви и духовного просвещения, с отрадным чувством были свидетелями юбилейного торжества двух выдающихся и заслуженнейших Российских иерархов: Высокопреосвященнейшего Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, и Высокопреосвященнейшего Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского, праздновавших пятидесятилетие своего священного служения, Московская академия сочла для себя приятным долгом воспользоваться юбилейными днями, чтобы выразить архипастырям чувства своего глубокого уважения к их долголетней и многоплодной святительской деятельности. Высокопр. Никандра академия избрала своим почетным членом, в ответ на каковое избрание академический совет в своем январском заседании имел удовольствие выслушать следующее письмо Его Высокопреосвященства. «Диплом на звание почетного члена Московской Духовной Академии мною получен. Приношу Совету Академии мою искреннюю и глубочайшую благодарность за честь, которою ему благоугодно было почтить мое пятидесятилетнее посильное служение церкви. – Желая выразить это чувство благодарности самым делом и принимая близко к сердцу интересы учащегося в академии юношества, покорнейше прошу Совет Академии принять прилагаемые при сем две тысячи рублей кредитными билетами и, обратив сии деньги в основной капитал существующего при Академии братства Преподобного Сергия, ежегодные проценты с сего капитала употреблять для вспомоществования нуждающимся студентам Московской Академии».

Высокопр. Савва, воспитанник Московской академии и около двух лет (в 1861 и 1862 гг.) стоявший во главе ее в должности ректора, уже с 1883-го года состоит ее почетным членом. Ко дню юбилейного праздника Его

Высокопреосвященства родная ему академия принесла ему свое почтительное приветствие в форме особого адреса. Благодарственно обозревая заслуги Архипастыря на пользу церкви и просвещения, академия в этом

–145–

адресе с признательностью воспоминала и все то, что было им сделано на ее благо. На это приветствие академический совет в февральском своем заседании удостоился получить от Его Высокопреосвященства следующий ответ, присланный на имя о. ректора: «Приношу Вам и в лице Вашем всем достоуважаемым сотрудникам Вашим на поприще высокого служения духовной науке, почтившим меня, в день исполнившегося полувекового служения моего в священном сане, благожелательным приветствием, глубокую, искреннейшую благодарность. – Желая ознаменовать чем-либо для сугубо родной мне академии этот великий для меня юбилейный день, препровождаю при сем пятьсот (500) рублей для присоединения к сумме, назначенной для вспомоществования недостаточным студентам академии».

Благосклонное внимание уважаемых Архипастырей к нуждам учащегося академического юношества оказало таким образом Братству Преподобного Сергия весьма существенную помощь. Да воздаст им Господь за святое дело и да послужит оно добрым примером для других!

В сентябре текущего года православная Русь готовится, как известно, быть свидетельницею великого церковного торжества: Троицкая Сергиева Лавра будет праздновать пятисотлетие со дня блаженной кончины своего Святого Основателя и Покровителя, Преподобного Сергия. Московская духовная академия, издавна приютившаяся в священных стенах Сергиевой обители, так тесно срослась с нею, что не может, конечно, быть лишь безмолвной и безучастной свидетельницей предполагаемого празднества. Кроме посильного, непосредственного участия в самых торжествах, она желала бы заранее приложить свой научный труд к какому-либо делу, которое могло бы достойным образом ознаменовать великий праздник Всероссийского Святителя. По мысли и желанию

Высокопреосвященнейшего Митрополита Леонтия, академии предоставлено было взять на себя исполнение каких-либо религиозно-нравственных изданий, которые были бы приготовлены и обнародованы ко времени торжества и должным образом соответствовали его характеру и содержанию. Для осуществления мысли Высокопреосвящ. Владыки, по предложению

—146—

о. ректора академии архим. Антония, и ординарного профессора по кафедре Русской церковной истории Е.Е. Голубинского, Совет академии предположил составить и издать подробное жизнеописание Преп. Сергия, в размере от 12 до 15 листов, с приложенными к нему видами, рисунками и планами. На ряду с этим крупным изданием, имеющим в виду образованных читателей, предположено еще составить небольшую книжку, листа в 2 или 3, под заглавием: «Преподобный Сергий Радонежский; его ученики и собеседники», которая предназначалась бы для народа. Наконец, признано нужным сделать выбор из переведенных уже творений Св. Отцов и некоторые особо-назидательные произведения или части их издать отдельными брошюрами и листками для народного распространения. Утвердившись на таких предположениях, академия, не имея в своем распоряжении материальных средств для их осуществления, обратилась чрез о. ректора с ходатайством к Его Высокопреосвященству, который, одобрив предположение Совета, милостиво распорядился отпустить для означенной цели в ведение академического совета *три тысячи рублей* из сумм Московской кафедры. После такого решения Владыки, совет просил профессора Е.Е. Голубинского взять на себя составление предположенных жизнеописаний Преподобного Сергия, исходатайствовав ему разрешение свободно заниматься в ризнице Лавры, а также в ее библиотеке и архиве. Для издания же отдельных брошюр из творений отеческих Совет избрал комиссию, в состав которой вошли и.д. орд. пр. П.И. Казанский, экстр. пр. В.Ф. Кипарисов и доцент А.В. Мартынов. Что касается участия академии в сентябрьских торжествах, то

есть предположение устроить в один из ближайших к празднику дней публичное ученое собрание с произнесением приличествующих случаю речей. Главными ораторами этого собрания явятся профессора: Е.Е. Голубинский и В.О. Ключевский, как представители академических кафедр церковной и гражданской Русской истории.

В. Соколов

Лебедев А.П. Новые и старые источники первоначального монашества. [Рец. на: Amélineau E. Histoire de Pakhôme et des ses communautés. Documents copiés et arabes ... Paris, 1889] // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 147–183 (2-я пагин.).

–147–

Известно, что основателем монашества в главнейшей и важнейшей его форме был св. Пахомий Тавеннский в Египте.⁷³⁶ Но известно также, если не всем, то занимающимся древнею церковною историей, что о св. Пахомии, его жизни, первоначальном виде его учреждений, его воззрениях и идеалах, что обо всем этом мы очень мало знаем. Источники, которыми до настоящего времени приходилось пользоваться историку первоначального египетского монашества, в особенности поскольку дело касалось св. Пахомия, были неудовлетворительны: частью они были слишком отдалены по своему происхождению от той эпохи, когда жил св. Пахомий, частью же – и это главное, – касаясь египетского монашества, они, однако ж были не туземного, а иностранного происхождения по отношению к Египту. Раскрывая эту последнюю мысль, мы могли бы спросить себя: что это была бы за история, если бы примерно описание Печерской лавры по ее происхождению и первоначальному устройству составлено было исключительно по каким-либо немецким источникам? Всякий признал бы подобный факт странным. В положении очень близком к этому, до последнего времени, находился церковный историк, изучавший историю св. Пахомия. Греческие и латинские источники очень темного происхождения, в замечательно плохой редакции, источники притом же немногочисленные – вот и все, что было в распоряжении иссле-

–148–

дователя такого знаменательного исторического явления, как первоначальное монашество в Египте.

Лично на меня указанные сейчас источники всегда производили такое впечатление, что как будто бы читаешь вторую половину растрепанной книги, начало которой безвозвратно утрачено. Если не ошибаюсь, такое же впечатление эти же источники производили и на некоторых исследователей, писавших о происхождении и первоначальном устройстве древнеегипетского монашества. Разумею немецкого ученого Вейнгартена, употреблявшего невероятные усилия, рывшегося во всяком литературном мусоре, единственно для того, чтобы доискаться: что заключала в себе потерянная часть гипотетической «книги жизни» древнеегипетского монашества; для того, – говоря иначе – чтобы решить вопросы, как возникло и сложилось иноческое общежитие по уставу Пахомиеву (но его усилия пропали попусту).⁷³⁷

В ученых лицах, обращавших серьезное внимание на источники для изучения обозреваемого предмета, жило глубокое убеждение, что, конечно существовали туземные, египетские, записи, описывающие первоначальное египетское монашество, и что эти записи со временем найдутся и прольют новый и яркий свет на данное явление. Знаменитый французский историк Тильмон (XVII в.), впервые познакомившийся с только что появившеюся в свет греческою редакцией древнего «жития св. Пахомия», нашел ее преисполненною темноты, почти «варварскою» и признал ее испещренною бесконечными ошибками и старинных писцов, и новейших издателей (а заметим, что это *главный* источник для истории жизни св. Пахомия и его учреждений); причем проницательный историк (Тильмон) утверждал, что «житие», появившееся в его время, есть такое «сочинение, которое первоначально было написано на египетском (коптском) языке»⁷³⁸ (гипотеза знаменитого ученого, скажем наперед, блистательно подтвердилась в текущие годы). В конце XVIII и в настоящем веках

–149–

некоторые ориенталисты, знакомые с библиотеками венецианскими, неаполитанскими и парижскими, стали сообщать краткие известия о том, что в коптских рукописях находятся следы существования «жития» св. Пахомия на

коптском языке (такowymi были: Мингарелли, Цега, француз Бурьян). Эти известия усиливали надежды ученых на открытие интереснейших памятников. Наш известнейший русский ученый А.В. Горский раз выразил эти надежды публично, на докторском диспуте покойного профессора П.С. Казанского (защищавшего диссертацию о православном египетском монашестве), заявив, что точную и полную историю древнеегипетского монашества возможно будет написать только тогда, когда будут опубликованы коптские сказания о первых представителях этого монашества. Это было в 1873 году.⁷³⁹ Ожидания обнародования коптских источников сквозят через все те страницы исследований Вейнгартена о монашестве, в которых он говорит о происхождении и свойствах этого явления в Египте, и которые написаны в конце 70-х и начале 80-х годов нашего века.⁷⁴⁰ Наконец, долгие и напряженные ожидания сбылись...

В настоящее время появилось в свет богатое собрание коптско-арабских документов, касающихся личности св. Пахомия и его учреждений. Издание носит такое заглавие: «История св. Пахомия и его монастырей. Документы коптские и арабские» (*Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés. Documents coptes et arabe...*). Этим дорогим подарком наука одолжена французскому ориенталисту Амелино (E. Amélinau), долго жившему в Каире при знаменитом Булакском музее и издававшем этот и другие свои труды подобного же характера на государственные средства Французской республики.⁷⁴¹

Обширный том документов, изданных Амелино (закрывающий в себе более 800 стр.), состоит из большого введения, в котором даются обстоятельные и замечательно-ясно написанные сведения о характере и значении опубли-

—150—

кованных рукописей, — и затем из текста самых рукописей, печатание которых сопровождается буквальным переводом на отечественный язык г. Амелино.

Думаем, что сделаем дело полезное и нужное, если познакомим читателя с этим интересным собранием документов и с теми взглядами, какие выражены по поводу их французским издателем. Мы должны сказать, что не со всеми суждениями

почтенного французского ученого мы можем соглашаться. Но свои замечания мы сосредоточим в конце нашей статьи. А теперь, по возможности, не перерывая речи Амелино нашими замечками, познакомим читателя с суждениями издателя, нашедшими место в «введении» к рассматриваемому собранию документов.

В «введении» Амелино в существе дела исследует один и единственный вопрос об отношении новооткрытых документов к прежним того же рода. Мы должны наперед сказать, что исследователь ведет свое дело мастерски (говорит просто, ясно, в общем убедительно); и будь у него побольше знаний, в особенности церковно-исторических, его «ведение» вышло бы превосходным. – Исследователь сначала делает критический обзор прежних источников истории св. Пахомия и его учреждений, и затем такой же критический обзор новооткрытых коптско-арабских документов. Но нам представляется такой порядок исследования не совсем удобным, а потому мы позволим себе поступить обратно, т.е. сначала изложить критические замечания Амелино о коптско-арабских документах, новооткрытых, и потом о документах греко-латинских, давно известных.

Собрание коптских памятников, посвященных жизни св. Пахомия состоит из следующего: 1) «жития св. Пахомия» на фивском диалекте; 2) «жития Пахомия», написанном на мемфическом диалекте; 3) «Житие Феодора» (ученика Пахомиева) – на том же мемфическом диалекте. Ни один из этих памятников не дошел до нас, к сожалению, в полном виде; тем не менее они имеют большую важность для истории монашества, замечает издатель. «Житие» Пахомия на фивском диалекте сохранилось до нас только во фрагментах. Никто не удивится тому, если я скажу – пишет Амелино – что это «житие»

–151–

Пахомия, единственный источник прочих жизнеописаний того же лица, должен быть написан именно на фивском диалекте: Пахомий жил в верхнем Египте, вблизи города Кенеха (Нанеса) в округе Дендерахском (Тентирском), а здесь, в этой местности, был в употреблении вышеуказанный диалект. Таким

образом уже *a priori* позволительно допускать, что первоначальное «житие» Пахомия было написано по-фивски; изучение сохранившихся до нас фрагментов действительно подтверждает верность подобного взгляда. Фивские фрагменты «жития» Пахомия представляют собой остаток древнейшего коптского повествования об этом лице. Сравнение этих фрагментов с другим «житием» Пахомия, писанном на мемфическом диалекте (где обе эти редакции повествуют об одном и том же) с несомненностью удостоверяет, что фивское «житие» было подробнее чем мемфическое и, следовательно, второе возникло из первого, а не наоборот. (О времени возникновения «жития» на фивском диалекте будет сказано в своем месте).

Мемфическое «житие» Пахомия тоже дошло до нас не совсем в целом виде: недостает начала и конца в памятнике. Но это нисколько не мешает ему быть весьма ценным документом. Текст, в каком дошел до нас рассматриваемый памятник, показывает, что он представляет собою перевод. И конечно – перевод с фивского «жития». Необходимость перевода «жития» с фивского диалекта на мемфический обуславливалась такими обстоятельствами, по суждению Амелино. Различие коптских диалектов еще во времена фараонов было так велико, что часто житель северного Египта не понимал жителя южного Египта. С течением времени это различие диалектов почти не изменилось. Вследствие чего монах, природный житель нижнего Египта, не в состоянии был читать сочинений, написанных на диалекте, которым говорили в верхнем Египте. Чтобы можно было читать их, нужно было делать переводы; так и поступали. Переводчик «жития» с фивского диалекта на мемфический не просто переводил, а и сокращал свой подлинник при передаче на другое наречие (почему так, об этом у исследователя речь идет ниже). Что мемфическая редакция «жития» есть

–152–

в тоже время сокращение по сравнению с оригиналом, об этом свидетельствует большая полнота по содержанию тех фивских фрагментов, какие дошли до нас, – по сравнению с соответствующими местами мемфической редакции. Кажется,

притом же, можно утверждать, что автором мемфического «жития» был монах, так как почти вся литературная деятельность коптов сосредоточивалась в монастырях; если же при этом возьмем во внимание, что манускрипт мемфический сохранился в монастырях или скитских, или нитрийских, то в этом найдем доказательство, что и написан этот манускрипт здесь же. Прощаясь с миром и его прелестями, монахи скитских и нитрийских обителей, не переставали, однако ж интересоваться литературой своей страны, в особенности, когда, по их мнению, эта литература могла прославить христианство. Здесь школа прикреплена была к монастырю, даже в самой пустыне: в монастыри отдавались дети в видах получения ими образования, или же дети поступали сюда, имея намерение сделаться монахами (по своей воле или же по обету родителей) и обучались грамоте. Сверх того, в здешних монастырях почти всегда можно было находить по несколько монахов, главнейшая деятельность которых заключалась в списывании книг. Они были как бы преемниками древних писцов фараоновых, и когда они что-либо списывали, то делались и авторами, ибо писцы, по обычаю страны, могли свободно обращаться с имевшимися в их руках манускриптами, напр., сокращать их. Чтение книг в тогдашних коптских монастырях было явлением далеко нередким. Более просвещенные монахи не считали себя обязанными всецело отдаваться, физическому труду, который тогда входил в число подвигов иноческих; в чтении книг, в переписке их они находили приятное препровождение времени, остающегося у них от ручного труда; иные из них пробовали свои силы и в более или менее самостоятельном сочинительстве. И во всяком случае все (или почти все) монахи умели читать и занимались чтением, как это видим у них и теперь. Притом же каждый монах считал своим долгом путем чтения настраивать себя в религиозном духе. Каждый монах почитал для

–153–

себя задачей подражать великим образцам подвижничества, а такое подражание было возможно лишь в том случае, если знали жизнь великих подвижников. Все эти

соображения приводят к той общей мысли, что мемфический перевод «жития» Пахомия сделан каким-нибудь монахом нитрийского или скитского монастыря. Что касается времени, когда сделан перевод, то этого вопроса с точностью решить нельзя. Возможно, впрочем, предполагать, что перевод и самое сокращение подлинника при переводе – сделаны еще в первой половине V-го века.

О третьем памятнике коптского происхождения – «житии» св. Феодора (освященного) исследователь говорит мало; это и понятно: в решении главных вопросов о первоначальном египетском монашестве указанный памятник не имеет большого значения. «Житие» Феодора первоначально было составлено на фивском диалекте, как об этом свидетельствуют некоторые фрагменты указанного «жития», до нас сохранившиеся. Эти фрагменты показывают, что мемфическое «житие» Феодора есть в одно и тоже время перевод и сокращение. Перевод и сокращение сделаны каким-либо скитским или нитрийским монахом, и вероятно произошли в тоже время, когда совершен был перевод «жития» Пахомия с фивского диалекта на мемфический. От более точного решения вышеуказанных вопросов касательно «жития» св. Феодора Амелино отказывается.

От исследования коптских источников Амелино обращается к изучению арабского источника, сообщающего сведения о тех же замечательных личностях в истории египетского монашества. «Жития» св. Пахомия и св. Феодора, в арабской версии, как говорит исследователь, до сих пор не были никем издаваемы и не подвергались никаким исследованиям. Арабский текст «жития» св. Пахомия и Феодора, по суждению Амелино, представляет собой перевод древне-фивской редакции этих же произведений. Причем арабское «житие» Пахомия есть полный перевод фивской редакции жизнеописания этого лица, а арабское «житие» Феодора есть ничто иное, как сильно сокращенный перевод (анализ) своего подлинника. Когда произошли эти переводы? К сожалению, говорит издатель,

–154–

мы лишены возможности дать точный ответ на вопрос. Можно только догадываться, что перевод сделан в верхнем Египте в ту эпоху, когда язык коптский здесь стал выходить из употребления. А это случилось в XIII или XIV веках: в это время начали переводить на арабский язык становившиеся малопонятными коптские манускрипты. Около этого времени сделан был арабский перевод и «жития» Пахомия и произведено арабское сокращение «жития» Феодора. Сравнение текста арабского, заключающего «житие» Пахомия, с текстом мемфическим того же «жития», удостоверило издателя, что арабский перевод сделан не с мемфического сокращения Пахомиева жизнеописания; в арабской версии встречается много таких фактов и приводится много таких речей, которых мы напрасно стали бы искать в мемфической редакции. Затем исследователь приводит большие выдержки из «жития» Пахомия по тексту арабскому и мемфическому. В результате у Амелино получается тот вывод, что арабский перевод «жития» Пахомия сделан с полного первоначального «жития» этого лица, «жития», написанного на фивском диалекте. К этому же выводу приводит исследователя и сравнение сохранившихся до нас фрагментов фивской редакции с арабскою редакцией. Арабский перевод, по словам исследователя, не представляет, однако ж, полного тождества с оригиналом: перевод сделан с тою большею свободой, которую всегда позволяли себе коптские писатели, когда они занимались подобным делом. Амелино даже утверждает, что иногда арабский переводчик злоупотребляет той свободой, какая свойственна была коптским литераторам.

В виде резюме, Амелино наконец говорит, что первое место между изданными им памятниками он отводит арабской версии, представляющей собою наиболее полную редакцию древнего «жития» Пахомия; а второе место он отводит всем прочим памятникам коптским, написанным на мемфическом наречии.⁷⁴²

Если арабская версия есть перевод с фивского оригинала «жития» Пахомия и если мемфические редакции этого же

–155–

и Феодорова житий суть тоже перевод (но сокращенный) с того же фивского оригинала, заключавшего в себе кроме Пахомиева «жития» и Феодорова, то естественно возникает вопрос: а когда же именно возник фивский оригинал, при каких обстоятельствах и кто его автор? Разрешению этого интересного вопроса исследователь посвящает много серьезного внимания. Результаты его работы теперь вкратце и изложим. В изданных им документах, Амелино находит следующее место, представляющее собою описание одного события из жизни св. Феодора, Пахомиева ученика. «Кончились дни Пасхи. Братия (т.е. монахи, подчиненные Феодору. Дело было по смерти Пахомия) благодарили и благословляли Господа Иисуса. Потом он (т.е. Феодор) начал рассказывать им жизнь нашего отца Пахомия; изобразил его детство, его подвиги, подъятые им при учреждении святого монашества (киновитства), его искушения от демонов, его видения, которых удостаивал его Господь». Рассказав все это, Феодор прибавил: «братия мои, я нахожу справедливым, чтобы были записаны все подвиги св. Пахомия с самого их начала, для того, чтобы сохранилась на земле память о его совершенствах, его деяниях, его аскетизме, подобно тому, как обо всем этом хранится память на небесах». Затем Феодор, по словам сказателя, разрешает все сомнения и возражения, какие можно было делать по вопросу о необходимости описать жизнь и подвиги св. Пахомия. В заключение тот же сказатель говорить: «и когда братия, будучи переводчиками (коптской) речи Феодора, переводившими слова его на греческий язык для иностранцев, пришедших из Александрии и не разумеющих по-коптски, выслушали множество известий о подвигах св. Пахомия, запечатлевая в сердце слышимое, они еще и записали слышанное; потому что отец Феодор, закончивши свою повесть, сказал этим братиям: «хорошо отметьте слова, который я вам сказал, ибо придет время, когда некому будет снова повторить их». Приведши это место, Амелино замечает: св. Феодор по многим основаниям желал, чтобы было написано «житие» Пахомия, и его желание, конечно, было исполнено. К какому времени жизни Феодора относится рассказанное событие, исследова-

тель отказывается решить этот вопрос, за неимением твердых данных. Но за то с большою уверенностью можно сказать, – замечает Амелино, о том: кто был автором жизнеописания и, кто были его «редакторами». Автором – продолжает французский ученый – был сам св. Феодор. Об этом свидетельствует вышеприведенное место из памятников. А «редакторами» жизнеописания были те монахи – толмачи, которые знали и по-коптски, и по-гречески. Такими редакторами, конечно, сделались более умные и более просвещенные из монахов, живших по уставу Пахомиеву. Им-то поручено было письменное изложение жизни Пахомия. И есть основание утверждать, что тогда составлено было два жизнеописания: одно на греческом языке для братий, знавших только по-гречески, и другое – по-коптски на фивском диалекте. О времени же, когда именно все это произошло только и можно сказать, что это было незадолго до смерти самого Феодора (лет 15 по смерти св. Пахомия). Итак, остается еще решить вопрос о том, когда скончался Феодор – пишет исследователь. Не входя в подробности изысканий Амелино, отметим лишь результат, к которому приходит этот ученый. Я принимаю – говорит он – что родился Феодор в 303 или 4 году, а умер в 368 году.⁷⁴³

Вот существенные черты изысканий Амелино касательно изданных им коптско-арабских источников первоначальной истории Египетского монашества. Делать какие-либо замечания по поводу этих изысканий исследователя мы считаем лишним. В общем мысли и суждения его нужно признать правильными.

Переходим к изложению взглядов Амелино на давно-известные памятники, служившие до последнего времени главными источниками наших сведений о рассматриваемом предмете – на греко-латинские памятники. Такими памятниками были: 1) *Vita sancti Pachomii*. Это есть ничто иное, как латинский перевод какого-то неизвестного нам греческого «жития» основателя египетского монашества, – перевод, сделанный в VI веке писателем Дионисием Малым. 2) *Vita sancti Pachomii*. Это – «житие» Пахомия, изданное

на греческом языке (с латинским переводом) Болландистами в *Acta sanctorum* (под 14 мая). Автор жития не обозначается. 3) *Paralipomena de S.S. Pachomio et Theodoro*. Изданы на греческом языке (с переводом) теми же Болландистами и там же, где и предыдущее жизнеописание. 4) «Послание епископа Аммона к Феофилу Александрийскому о жизни и делах св. Пахомия и св. Феодора». В греческом тексте издано неоднократно. – Спрашивается: какое значение в науке имеют эти источники и стоят ли они в каком-нибудь отношении к коптским первоисточникам? Амелино дает ясные ответы на эти вопросы.

«Житие Пахомия», переведенное с греческого Дионисием Малым. – После предисловия латинского переводчика, в этом труде помещено другое предисловие, принадлежащее греческому подлиннику, с которого сделан перевод. Уже это предисловие дает важные выводы для определения значения всего труда. Если сравнивать это предисловие с другими двумя предисловиями «жития» Пахомия – мемфическим и арабским, то без особенного напряжения мысли можно удостовериться в том, что все эти предисловия в существе дела тождественны между собой; а это в свою очередь ведет к тому заключению, что греческий оригинал Дионисия Малого есть простой перевод из древне-коптского сочинения. Рассмотрение самого «жития», переложеного Дионисием с греческого на латинский, еще очевиднее показывает, что неизвестный греческий автор был простым переводчиком коптского жизнеописания св. Пахомия. Правда греческий автор, рассказывая о св. Пахомии не раз говорит, что будто он делал выбор из имеющихся в его распоряжении материалов, утверждает, что будто бы он руководствовался сказаниями очевидцев или по крайней мере таких лиц, которые получили свои сведения от людей, близко знающих дело; но такие уверения автора ничем не подтверждаются и легко могут быть опровергнуты. В самом деле, если прочитать все творение неизвестного грека, то не встретим у него ни одного ясного указания на то, что он пользовался какими-либо писанными документами. А сравнение этого творения с коптским «житием» св. Пахомия

неопровержимо доказывает, что автор знал и читал, единственно только это коптское «житие». За исключением немногих мест, грек и копт ведут рассказ совершенно одинаково, манера повествования у того и другого одна и та же, даже обороты речи встречаются часто совсем тождественные. Такого рода параллелизм является делом совершенно необъяснимым, если не будем допускать знакомства греческого автора с коптским произведением. Тем не менее было бы неправильно думать, что будто греческий труд есть перевод с коптского – перевод, в точном смысле этого слова. Разбираемый труд есть частью резюме коптского оригинала, а частью его амплификация. Автор делает резюме в тех случаях, когда он передает рассказы о фактах. Так он опускает все сведения о нравах египетских, так как подобные сведения были бы непонятны для греческих читателей. Передавая исторические известные на основании своего источника, греческий писатель позволяет себе смягчать впечатление, какое могло бы получаться от слишком неприкровенных рассказов оригинала. Вообще многое он хотел представить так, чтоб читатель нимало не смущался непривычными для грека картинами. Что касается амплификации, то она находит место у греческого автора тогда, когда он передает речи и беседы Пахомия и других лиц. Само собою понятно, что амплификация не могла иметь места при рассказе о фактах: у писателя для этого не могло находиться нужного материала. Напротив, при изложении речей и бесед Пахомия автор мог не стесняться. Св. Пахомий имел обыкновение ежедневно вечером обращаться с наставлениями к монахам. Передача этих наставлений давала греческому автору случай амплифицировать слова аввы, как было угодно первому. Изучение коптской литературы свидетельствует, что, хотя копты и были говорливы, но они не любили или не умели произносить длинных монологов; напротив, греки, как известно, были замечательными витиями. Поэтому, не удивительно, если речи копта Пахомия в греческой версии приобретают те свойства, который присущи были

витиеватым грекам. Все эти замечания Амелино подтверждает длинными выдержками как из греческой, так и коптской

–159–

редакции «жития» Пахомия, но мы в видах краткости опустим эти подробности.⁷⁴⁴

Амелино придает мало значения «житию» Пахомия, сохранившемуся для нас в латинском переводе Дионисия. Но нам кажется, что научная ценность этого произведения еще больше упадет, если присоединим от себя еще следующее замечание. Французский исследователь допускает, что автор, которого переводил Дионисий Малый, передавая факты, находимые в коптском источнике, только сокращала их, не принимая на себя труда умножать их количество. Но, сколько можем судить на основании сделанного нами сличения Дионисиевой редакции с другими памятниками, дело обстоит несколько иначе. Греческий автор вносил в свой труд и такие факты, которых, кажется, совсем не было не только в коптских памятниках, но и в более авторитетных древних греческих кодексах. Так в редакции Дионисия сказано, что будто Пахомий в детстве получил надлежащее образование (о родителях его здесь замечается, что они: *instabant, at egyptiacis litteris imbueretur, et antiquorum studiis informaretur*).⁷⁴⁵ Но такого известия нет ни в коптском, ни арабском «житии» св. Пахомия; не встречается оно и в более авторитетных греческих памятниках. Или другой пример. У Дионисия рассказывается, что некоторые негодные люди, издеваясь над св. Пахомием, ночью разрушали то, что Пахомий и его братья выстраивали днем, сооружая один монастырь. За это злодеяние, по рассказу Дионисия, негодные люди были сожжены огнем, посланным от ангела, причем они истаяли как воск пред лицом огня.⁷⁴⁶ Такого рассказа об ужасной гибели негодных людей нет ни в коптских редакциях, нет и в греческих. Автор просто сочинил рассказ, имея для себя основанием одну заметку в коптской редакции, но заметку, заключающую совсем другое известие. Еще пример. У Дионисия рассказывается, что св. Пахомий са-

–160–

дился на нильских крокодилов и отправлялся на них по египетской реке – куда хотел.⁷⁴⁷ Но в коптской и арабской редакциях «жития» Пахомия, и в лучшем греческом издании жизнеописания этого подвижника говорится совсем не то. В коптской и арабской редакции рассказывается, что Пахомий дуновением уст заставлял крокодила уходить в глубь египетской реки⁷⁴⁸, а в греческом издании еще более смягчается рассказ: здесь говорится, что он без боязни взирал на нильских чудовищ и что они не причиняли ему вреда.⁷⁴⁹ Из приведенных фактов видно, что Дионисиева редакция «жития» принадлежит к числу произведений очень невысокого достоинства. По-видимому, Амелино не совсем верно оценивает этот памятник.

Но продолжаем ознакомление с критическими отзывами Амелино касательно прочих памятников истории первоначального египетского монашества, издавна известных и до последнего времени считавшихся высокоавторитетными. Второе место исследователь отводит обзору и оценке «жития» Пахомия, дошедшего до нас в греческом тексте и напечатанного в Acta Sanctorum Болландистов. Эта редакция «жития», по суждению Амелино довольно близка по содержанию к редакции, известной с именем Дионисия Малого. Он утверждает, что почти нет никакого различия между этими редакциями в тех случаях, когда авторы передают одни и те же рассказы. Как справедливо замечают Болландисты – пишет исследователь, – рассказы в греческой редакции сжатее, чем в Дионисиевой. Амелино приводит на это доказательства, излагать которые, впрочем, нет нужды. Вообще он находит, что греческая редакция «жития» много важнее Дионисиевой в научном отношении. Так здесь орфография и номенклатура имен собственных гораздо тщательнее, чем у Дионисия. Здесь, притом же, не встречается таких сокращений, который затемняют смысл рассказов, как опять-таки находим это у Дионисия. Амелино, обзревая содержание

–161–

этих давно известных памятников приходит к тому общему выводу, что автор греческой редакции не пользовался той греческою редакцией, которая легла в основу «жития»

дошедшего до нас с именем Дионисия. Оба автора, по суждению Амелино, пользовались одним и тем же источником, но каждый из них анализировал его по-своему. Какой же это источник? Если верить собственным показаниям греческого автора, то придется допустить, что он писал свой труд спустя немного времени по смерти Пахомия, – тогда, когда рассказы о жизни подвижника еще не были преданы письмени. Далее, придется допускать, что ради составления жизнеописания, автор расспрашивал о жизни Пахомия престарелых монахов, которые лично знали подвижника; при этом автор замечал, что из этих рассказов, в виду их многочисленности он внес только небольшую часть в свою книгу. Словом, греческий писатель говорит о своих источниках почти тоже самое, что и автор Дионисиева произведения. Но уверениям его верить не следует. Если бы слова его мы приняли за чистую монету, то при этом являлось бы делом необъяснимым, почему это двое авторов – рассматриваемый греческий и Дионисиев – ведут свое повествование в одном и том же порядке. Такое согласие нельзя объяснять тем, что у них были одинаковым устные сведения. Правда копты, от которых могли бы слышать греческие путешественники рассказы о жизни Пахомия, отличаются замечательною памятью; правда, при том же, они из уважения к Пахомию, естественно знали хорошо факты из жизни его – со всеми подробностями; однако ж нисколько не вероятно, чтоб разные коптские монахи, разных местностей, могли пересказывать жизнь патриарха монашества в одном и том же порядке, в одной и той же последовательности. Такое согласие слишком поразительно, чтобы быть вероятным. Указанный параллелизм в двух рассматриваемых произведениях предполагает, что уже ранее существовала такая редакция жизнеописания Пахомия, которая и была известна им обоим. Конечно, такое заключение идет в разрез с заявлениями греческого автора, что будто он писал на основании словесных показаний монахов, знавших лично

–162–

Пахомия; но с таким выводом, хоть не без сомнения, необходимо согласиться. Автор (грек), очевидно, лгал. Что

«житие» св. Пахомия было составлено вскоре после смерти этого подвижника, при его ученике Феодоре Освященном, об этом ясно говорят коптские документы, но об этом уже была речь выше. Выше уже было разъяснено, что жизнеописание Пахомия появилось в указанное время зараз в двух редакциях – в коптской для монахов – туземцев, и в греческой для монахов, не знавших по-коптски, а только по-гречески. Если сравнить найденную и напечатанную теперь редакцию коптскую с греческою, о которой у нас идет речь, то сейчас же открывается, что греческий труд располагает факты в том же порядке, как они расположены в коптском памятнике. Поэтому можно утверждать, что как Дионисиева редакция, так и греческая (у Болландистов) представляют собой простое сокращение «жития» Пахомия, написанного на греческом языке монахами во времена Феодора и находившиеся в полном или почти полном согласии с появившеюся в то же время коптскою редакцией того же «жития». Впрочем, Амелино не очень настаивает на мысли, что греческие авторы непременно воспользовались греческим подлинником «жития», написанного при Феодоре. Он считает возможным, что они могли пользоваться коптскою редакцией, появившейся в то же время, хотя больше склоняется к первому предположению. Амелино, затем, разъясняет, что нас не должно смущать то обстоятельство, что коптская редакция не везде совпадает с греческими (т.е. Дионисиевой и Болландистов). Это отнюдь не может, по его суждению, служить доказательством независимости трудов греческих писателей, независимости от коптского оригинала (хотя бы и в греческой форме). Так, если в греческих трудах и есть некоторые подробности, которых нет в коптском оригинале, то, по мнению Амелино, это произошло от следующих причин: греческие читатели жизнеописания Пахомия, если бы оно было написано вполне согласно с египетским оригиналом, многого совсем не поняли бы, напр., не поняли бы особенностей нравов и обычаев как египетских вообще, так египетско-монашеских в особенности;

–163–

поэтому греческие авторы по необходимости должны были входить в объяснения, которым не дано места в подлиннике.

Мало этого: греческие писатели, как люди более образованные, давали своему труду лучшую композицию по сравнению с трудом коптским, излагали мысли яснее и т.д. Дальнейшие замечания Амелино касательно греческой редакции «жития», изданной Болландистами, состоят в следующем: манера, какой руководится этот писатель при сокращении своего оригинала, немногим разнится от манеры Дионисиева автора. Рассказ о фактах у него еще более укорочен, чем в Дионисиевой редакции; но за то речи и беседы распространены, насколько это было возможно. Автор иногда заставляет Пахомия произносить речи, сложенные по правилам ораторским, чего и следа не находим в коптском оригинале. Кроме того, все, что могло касаться соблазнительным или малоинтересным для греческого читателя, все такое греческий писатель опустил, передавая содержание коптской редакции на языке просвещенного народа. Заканчивая свои рассуждения касательно рассматриваемого греческого «жития» Амелино говорит: «подобный способ литературный не будет чрезмерно строгим признавать изменой истине и лжью». Он объявляет, что греческими «житиями», им рассмотренными, хотя и можно пользоваться, но с величайшею осторожностью и во всяком случае обращаться за сведениями к источникам коптским, которым нужно доверять несравненно более, чем греческим.⁷⁵⁰

В заключение главы о прежних источниках Амелино говорит сначала о так называемых *Paralipomena de Pachomio* – и о письме епископа Аммона к Феофилу, но мы оставим в стороне расследования автора по поводу этих памятников, потому что эти расследования представляют немного интереса, а еще и потому, что ни сам исследователь не пользуется этими памятниками, да и мы не имеем в виду делать какое-либо употребление из них в настоящей работе.

Дозде речи (точнее: мысли) Амелино. А теперь поведем нашу речь.

–164–

Прежде всего сделаем замечания о значении изданных Амелино памятниках – коптских и арабском. Нам кажется, что значение этих памятников гораздо больше, чем как полагает

французский ученый. По крайней мере, мы не встречаем у него ясных и обстоятельных объяснений относительно того, чем именно обогащают наши сведения коптско-арабские памятники (если не считать за что-либо важное фельетонную болтовню Амелино о каком-то «развенчании» монахов, как необходимом будто бы следствии знакомства с вышеуказанными памятниками).

С тех пор, как начали разбирать и изучать рукописи на восточных языках (а это относится главным образом к текущему веку), появились более или менее определенные известия о существовании коптских документов, имеющих отношение к истории древнеегипетского монашества. А с этим сами собой стали зарождаться в умах людей ученых предположения о том, что и сами первоначальные египетские иноки, по своему происхождению были коптами. Но где найти ясные доказательства подобной гипотезы? Отсутствие определенных документов, которые были бы напечатаны, заставляли ученых идти окольными путями для подтверждения гипотезы. Очень интересны усилия, сделанные с указанною целью, немецким профессором церковной истории в Бреслау – Вейнгартеном, чуть ли не последним (т.е. наиболее новым) исследователем вопросов о происхождении и сущности первоначального египетского монашества. Путем различных гаданий Вейнгартен пришел к тому положению, что «первоначальная форма монашества не эллинистическая», а коптская.⁷⁵¹ Но чем же это доказать? Вот тут-то и оказалось, какими ничтожными средствами располагала церковно-историческая наука для раскрытия рассматриваемой гипотезы. Для того, чтобы хоть сколько-нибудь подтвердить свою гипотезу, исследователь принужден был обратиться к такому малонадежному и эластическому средству, как филология. Исследователь узнал, что имена древнеегипетских монахов коптского корня, что Пафнутий по-коптски значит «божественный», Ануф есть коптская форма для египет-

–165–

ского божества – Анубиса, Пахомий буквально с коптского – значит «орел». Замечательно: чтобы добыть такое шаткое

доказательство гипотезы почтенный церковный историк должен был обращаться к специалистам, напр. Кесслеру в Марбурге, и потом воздавать этому последнему за его услуги выражением публичной, путем печати, благодарности. В таком же роде и другие рассуждения Вейнгартена о коптских именах древнеегипетских монахов.⁷⁵² Но одних коптских имен этих монахов конечно, было еще очень недостаточно для утверждения гипотезы о коптском происхождении самого монашества. Поэтому ученый исследователь изобретает другие пути к решению того же вопроса. Толкует что-то не очень вразумительное о теперешних феллахх, (коптах нашего времени), их грубых нравах. И сопоставляя эти сведения с известиями (в греческих памятниках) о суровой дисциплине, которой подлежали древние монахи, выводит отсюда заключение, что эти монахи непременно были копты, ибо только они могли выносить такую суровую дисциплину.⁷⁵³ К этим рассуждениям автор присоединяет соображения о бедности теперешних феллахх, которая будто бы свидетельствует о такой же бедности древних коптов; а эта бедность, по умозаключение Вейнгартена, могла побуждать коптов с удовольствием идти в монахи, ибо жизнь монаха все же лучше и беспечальнее жизни буквально нищенской, которая была уделом этих парий египетского общества.⁷⁵⁴ Для более ясного представления об этих древних коптах, из которых вышли первые египетские монахи, автор ведет речь о каком-то теперешнем народе, имя которого он даже и передать человеческим языком не умеет и называет их (употребляя при этом буквы какого-то странного языка): Ababde (Abâdi). Эти чуть ли не бедуины, по словам автора, отличаются замечательною простотой нравов: ходят полунагие, ограничиваясь кожаным плащом и препоясанием на чреслах, не имеют даже палаток, а живут в ша-

—166—

лашах, состоящих из нескольких брусьев, покрытых соломой; их пищей служит молоко и плоды пустынь (?). Вот в этих-то скромных Abâdi Вейнгартен и усматривает потомков тех коптов и которых так удобно было в свое время вербовать

(rekrutiren) монахов.⁷⁵⁵ Найдя, что уже достаточно доказано коптское происхождение монашества, Вейнгартен идет смело еще далее: он находит, что будто бы Пахомий знаком был с аскетическими учреждениями Серапеума, взял формы для организации монашеской жизни из обычаев отшельников, посвящавших себя служению Серапису⁷⁵⁶ и т.д. Но как ни тонко Вейнгартен строит свои заключения, он, однако ж, чувствует, что многого недостает для прочности их, и потому, не без сожаления говорит, что ему приходится основывать свои мнения «не на подлинных источниках, а только на догадках».

Так было еще недавно – назад тому десять лет. Церковно-историческая наука блуждала в потемках. Ученые историки догадывались, что первоначальные монахи были туземцы-копты, но сколько-нибудь убедительных доказательств на это совсем не было. В иное, несравненно лучшее, положение становится наука, с тех пор, как трудолюбивый француз издал замечательное собрание коптских документов в оригинале или арабском переводе. Теперь уже нет ни малейшей надобности ни ставить, не решать вопроса о том: копты или не копты были первоначальные монахи. Изданные документы самым своим существованием пролили обильный свет в области, которая так была темна до сих пор. Первоначальные египетские монахи были копты по происхождению. Ни доказывать этого положения, ни опровергать его нет никакой надобности и оснований. Амелино своим изданием упразднил вопрос, над которым еще так недавно приходилось ломать голову ученым историкам. Как видим, Вейнгартен был прав, доказывая коптское происхождение монашества, хотя нельзя не сознаться, что его доказательства, после издания коптских документов

–167–

Амелино, могут возбуждать улыбку. Менее счастливым оказывается Вейнгартен в своих стремлениях убедить ученый мир, что организация монашеской жизни, по уставу св. Пахомия, создавалась под влиянием какого-то языческого отшельничества, посвященного служению Серапису. Коптские документы ни одним известием, ни одним фактом не подтверждают такой гипотезы. Правда в этих документах говорится, что прежде, чем

сделаться монахом, Пахомий жил некоторое время в пустом храме, «с давнего времени называвшимся Сераписовым храмом» (араб. текст, стр. 344. Коптский, – стр. 8). Но, кажется, никакими натяжками нельзя выводить отсюда заключения в пользу рассматриваемой гипотезы Вейнгартена (очень странно, заметим кстати, что известие оригинала о временном проживании Пахомия в храме Сераписа, в греческом «житии» Пахомия – у Болландистов, § 3 – превратилось в известие о прибытии его в христианский храм для собственного своего крещения). В самом деле, если читаем коптско-арабские документы у Амелино, то повсюду выносим впечатление, что, хотя монахи по своему происхождению и были копты, но они дышали чувствами чисто-христианскими. Все они или прямо говорят и назидают друг друга текстами св. Писания (знание Писания, судя по этим памятникам, было у них – поразительно). Они жили чистейшими библейскими идеалами. Мало этого: почти для всех сколько-нибудь важных действий у них образцом служили поступки лиц библейских. Часто неясное с первого взгляда какое-либо действие, становится вполне понятным, когда припоминаем аналогическое библейское явление. По крайней мере таково наше личное впечатление. Рассказы о связи между монашеством и служением Серапису, кажется, должны быть совершенно брошены.

Но указанными сторонами значение рассматриваемых памятников далеко не ограничивается. Эти памятники с такою полнотою переносят нас в сферу жизненных отношений первоначальных египетских монахов, как никакой другой памятник в этом роде. Мы видим этих древних подвижников, слышим их речи, наблюдаем их действия, как будто они живут не в IV веке, а в наше время. И замечательно: в других историче-

–168–

ских документах одно представляется интересным, а другое малоинтересным или даже совсем неинтересным, здесь же решительно все возбуждает равное не ослабевающее любопытство. Впрочем, разъяснить это очень трудно. Нужно читать самые памятники, чтобы вполне понять значение их в

этом отношении.⁷⁵⁷ Скажем одно: для нас совершенно понятно то чисто-юношеское увлечение, с которым говорит Амелино о выданных им в свет документах. Сколько здесь нового и свежего материала, существенно важного для характеристики самого св. Пахомия, это вполне разъяснится только тогда, когда какой-нибудь трудолюбивый ученый возьмет на себя задачу изобразить по этим документам, личность патриарха тавеннского монашества. Если в науке и были с давних пор известны главнейшие факты жизни Пахомия (в этом отношении коптские памятники дают немного нового), то какой бесконечно-разнообразный материал предлагается этими памятниками для характеристики воззрений и идеалов св. Пахомия! Правда, и об этом много сохранилось греческих известий, но, несомненно, все эти известные, пройдя чрез причину греческого мышления, потеряли свою колоритность, силу, живость, оригинальность, а иногда – и подлинность. Иероним, имея у себя список сочинений Оригена, говорил о себе, что он богат, как Крез; с не меньшим правом теперь может хвалиться своим богатством и историк древнеегипетского монашества и св. Пахомия, имея в своем распоряжении рассматриваемые документы.⁷⁵⁸ Между прочим новооткрытые памятники помогают распутаться в темном вопросе о

–169–

«правилах» (regulae) св. Пахомия, т.е. о первоначальном Пахомиевом уставе для монахов. До последнего времени эти «правила» представляли собой хаос. Число их, содержание их было столь же разнообразно, сколь многие древние авторы сообщают эти правила. Причем, ни один критик не мог решить вопроса о подлинности или не подлинности дошедших до нас так называемых «правил» Пахомия. Изданные документы не оставляют сомнения в том, какие именно «правила» принадлежит св. Пахомию и какое было их первоначальное содержание (напр. см. стр. 366–9:426–427 – по арабской редакции).

Для того, чтоб дать более ясное представление о разбираемых памятниках, мы позволим себе привести ряд фактов отсюда, рисующих нам первоначальных египетских

монахов в очень светлых и симпатичных чертах. Обыкновенно, мы привыкли представлять себе этих подвижников личностями суровыми, всецело углубленными в аскетизм, чуждыми всего житейского, преданными божественному до полного забвения о всем человеческом. Не такими рисуются подвижники в коптско-арабских памятниках. Они живо сочувствуют нуждам ближних, готовы на услуги для них, мирным оком смотрят на их слабости – являются высокогуманными. Приведем примеры, такие примеры, которые, если не ошибаемся, почти не рассказаны в греческих монашеских памятниках и составляют интересную принадлежность коптских редакций – или в целом или в существенных деталях. Вот рассказ о подвижнике Пала(е)моне, учителе Пахомия по аскетизму, и об отношении к нему почитателей его, тоже монахов. Этот пустынный однажды захворал частью вследствие чрезмерности подвигов, частью от старческого расслабления сил. Этим очень обеспокоились все окружающие его, они привели к нему доктора, прося полечить старца. Доктор осмотрел больного и сказал: «здесь медицина бессильна, болезнь происходит от переутомления. Пусть старец побольше кушает, и он поправится». Братия, окружавшие Паламона, начали всячески молить старца, чтобы он послушался доктора, и Паламон послушался» (копт., 23–24; араб. стр. 357. Этот рас-

–170–

сказ встречается и в греческой редакции – у болландистов § 8, – но без тех подробностей, которые дают ему особенную прелесть). Другой рассказ. Один монах, подчиненный св. Пахомию, тяжело захворал и просил дать ему мяса для укрепления сил. Разумеется, лица, ходившие за больным, не удовлетворили его просьбы. Тогда больной потребовал, чтобы его отвели к Пахомию, пред которыми он и изложил свою просьбу. Пахомий сказал, обращаясь к братьям: «утешьте его, видите, он так страдает». Братия тотчас же послали купить молодого козленка, потихоньку от других приготовили скромные блюда и угостили больного (Копт. 69–70. Араб. 566. Рассказ этот встречается и в греческом – у Болланд. § 34 – но без характеристических подробностей, причем в уста Пахомия

вложена риторическая, сухая речь). Или вот еще рассказ. Как известно, в Тавенне еще при св. Пахомии возникли и женские монастыри. В одном из таких монастырей случилось следующее печальное происшествие: одна молодая монахиня, куда-то идя, встретила на дороге портного. Последний спросил у ней: где бы ему найти себе работы. Монахиня что-то отвечала ему. Этот разговор монахини с портным обратил на себя внимание какой-то монахини из того же монастыря. Затем, спустя скорое время, эти обе монахини из-за чего-то поссорились. Последняя из упомянутых нами монахинь, начала упрекать первую за разговор с портным и вообще бесчестить ее. Укоряемая так была поражена подозрениями, на нее падающими, что она с горя утопилась; в свою очередь и обвинительница, чувствуя укоры совести, тоже лишила себя жизни. Когда слух об этом дошел до Пахомия, то этот последний сделал между прочим такое распоряжение: в виду того, что сестры вышеуказанного монастыря не озаботились восстановлением мира между двумя несчастными монахинями, и *может быть* даже поверили клевете, они лишаются св. причастия на целые семь лет (Араб. 383–4). Очевидно, св. подвижник желал поселить в сердце инокинь такую предупредительность, какой мы совсем не встречаем в міру. Вот еще рассказ. Феодор Освященный еще при жизни Пахомия получил от этого последнего власть помогать

–171–

ему в управлении братией. И вот однажды, наблюдая за трапезой, он увидел, что один очень здоровый монах слишком много ел порея за обедом. Феодору показалось это чревоугодием. Он обличил любителя порея пред лицом прочих братьев, говоря: «монах не должен есть много порея, потому что это укрепляя тело, возмущает его на борьбу с душой». Обличаемый так был поражен этим выговором, что решился никогда не есть порея. Узнав об этом, Феодор очень сокрушался: зачем он так необдуманно сделал замечание монаху и тем побудил его принять столь строгое решение, которого он (Феодор) не ожидал: он боялся ответственности пред Богом за свой поступок (Коптс. 117, Араб. 458). Можно

было бы привести не мало и других примеров в том же роде, но не станем без нужды растягивать нашу речь.

В рассматриваемых нами памятниках можно находить много интересных известий об отношениях епископов и клира к монашеству (Араб. 569:591–5 95), монахов к клиру (коптск. 39–40; Араб. 384–5; опять Арабск. 372), народа к монашеству (Араб. 841) и т.д.

Рекомендуя издание французского ученого, как очень полезное и даже важное для церковного историка, мы, однако ж, должны сказать, что некоторая осторожность и известного рода критичность не излишни при пользовании и этим, несомненно доброкачественным источником. В этом случае, мы присоединяемся ко мнению самого Амелино, предостерегающего против некоторой «фантастики» и «романтики», внесенных в изложение документов их авторами (introd., р. XCIV), т.е. предостерегающего против преувеличений, имеющих место в рассказах и против явной фантастичности некоторых из этих последних. Мало того, этот же исследователь в одном случае говорит; «рассказ для уха восточных людей тоже, что для нас музыка, они охотно могут слушать одно и тоже повествование несколько раз, и их интерес к рассказанному возрастает тем больше, чем чаще рассказчик примешивает какие-либо рефлексии, которые узнают слушатели в первый еще раз, или сообщение новых обстоятельств, которыми сопровождалось известное

–172–

событие» (ibid. р. XCVIII). Спрашивается: всегда ли такая импровизация опиралась на действительное знание дела, или же она являлась хоть изредка, плодом досужей мысли и воображения? А в таком случае: не следует ли современному историку с оглядкой доверять коптским показаниям?

В вышеизложенных замечаниях мы старались дополнить разъяснения ученого Амелино относительно значения изданных им памятников. Мы имели целью показать, что значение это больше, чем как предполагает французский ориенталист. Теперь же мы намерены сделать прямые критические замечания на некоторые соображения издателя, так как мы не со всеми его

соображениями можем согласиться. Дело идет собственно о характере и свойствах греческой редакции «жития» Пахомия, изданной Болландистами. Исследователь крайне недоволен этой редакцией и желал бы втоптать ее в грязь. Считаем долгом справедливости защитить эту редакцию от нападков Амелино. Но прежде всего, изложим взгляды Амелино на вопрос (так как эти взгляды нами еще не были раскрыты раньше). Французский ученый задает себе такой вопрос: какою мыслью и намерением руководились редакторы греческого и мемфического сокращения полного первоначального «жития» Пахомия? Ответ на этот вопрос у исследователя всецело клонится к унижению и даже посрамлению греческой редакции «жития» (у Болландистов). Но раскроем взгляды Амелино с некоторою подробностью. Если я не ошибаюсь, пишет Амелино, цель греческого и мемфического сокращения была одна и та же. Авторы этих трудов имели в виду изложить жизнь Пахомия короче, чем как она изложена в первоначальной редакции: многие факты они выбросили потому, что они считали их неважными. Но это не главное. Авторы той и другой версии хотели вычеркнуть из своих сокращений все то, что не шло к их главной цели – цели прославления Пахомия, как великого святого, а его учеников, как таких людей, которые отличались крайним само умерщвлением и строжайшим исполнением монашеских правил. Места, где авторы создавали свои труды, были различны, таковы же были и

–173–

ближайшие потребности, но средства к достижению цели и самая цель были одинаковы. – Коптско-мемфическое сокращение назначалось для монахов нижнего Египта – для монахов скитских и нитрийских и имело целью их назидание. А так как эти монахи отличались несколько высшею культурой, более высокою нравственностью, более холодным темпераментом, чем монахи верхнего Египта или Фиваиды, где жили и действовали Пахомий и его ученики, то мемфическое сокращение выбросило из первоначального «жития» Пахомия все то, что могло соблазнять нитрийцев и скитян. Мемфический компилятор, сообразно своему вкусу и намерениям, пропустил

при своей переделке первоначального «жития» то именно, что свидетельствовало, что ученики Пахомия, жившие по его уставу, не были «ангелами» и что Пахомий был ниже того идеала, осуществление которого приписывалось ему. Ясно – замечает Амелино – что коптско-мемфический компилятор не остался верен обязанностям переводчика и историка, но следствия этой измены истине не имели большой важности, потому что мемфическая редакция не заходила за пределы Египта. Да и сам Пахомий, если бы даже первоначальное «житие» его было переведено со всей точностью, не лишился бы того высокого места, которое ему было уже отведено «на алтарях христианского Египта». – Совершенно иначе нужно судить – продолжает Амелино – о греческой редакции «жития» Пахомия. Греческий компилятор (я говорю, замечает французский ученый, о редакции Болландистов, т.е. он не касается Дионисиевой редакции) также имел в виду назидать своих читателей и изложить для западных (?) христиан, знавших по-гречески святую жизнь блаженного Пахомия и изобразить поучительные нравы киновитов верхнего Египта, этих Фиваидских отцов, имя которых еще и теперь служит синонимом необычайной святости. Выполняя свою работу, компилятор, при сокращении полного «жития», пропустил известные факты, казавшиеся ему маловажными, некоторые речи, которых он не понимал, некоторым видения, которые, очевидно, «шокировали» его. Если бы греческий компилятор ограничился этими простыми пропусками, его еще можно было бы извинить, как одного из тех трусливых людей, которые

–174–

всегда воображают, что действительная, нагая истина принесет больше вреда, чем пользы, но он не удовольствовался умолчанием о некоторых характеристических фактах, вдобавок он фальсифицировал многие рассказы, в которых его герой представлялся не в том привлекательном виде, как желал этого компилятор. Он иначе оттенил картину и даже изменил колера. Затем Амелино приводит примеры, которые будто бы подтверждают его воззрения. Было бы слишком странно – продолжает затем исследователь – если бы все эти пропуски и

извращения были делом слепого случая: «случай был бы уж слишком разумен». Когда автор, кто бы он ни был, поставляет себе задачу рассказать лишь одно благоприятное для чести его героя, пропустит и извратит противоположное этой цели, то такой автор есть предатель истины. Греческий компилятор не только извратил истину для того, чтобы возвеличить своего героя, но он еще ставит своей задачей обмануть читателей, вызвать удивление к тому, чему удивляться не следовало. Такой автор, разумеется, подлежит строжайшему суду истории: он распространил заблуждение. Греческий компилятор тем более заслуживает строжайшего осуждения, что он играет с самым высоким человеческим чувством, чувством религиозным: он внушает любовь к таким лицам, которые заслуживали обратного. Наконец, компилятор свою фальсификацию назначает не для каких-нибудь ограниченных умов в Египте; нет, он обращается с нею ко всему (?) цивилизованному миру: его проделка должна была иметь и имела последствия, которые чувствуются и по сию пору. Все христианские страны сознательно введены в обман; поставленная автором цель отнюдь не может оправдывать подобной плутни.⁷⁵⁹

Можно ли больше наговорить нелепостей, чем сколько наговорил здесь Амелинò – это сомнительно. Какая-то странная слепота, какое-то непонятное пристрастие руководить исследователем, говорящим то, что он говорит. Мы отнюдь не согласны с Амелинò в его взглядах на греческую редакцию. Для того, чтобы дать полный и обстоя-

–175–

тельный ответ на возражения французского ученого, для этого – откровенно говоря – нужно было бы написать специальную монографию. Мы со своей стороны должны ограничиться лишь несколькими замечаниями, предполагая, что когда-либо и кому-либо они могут пригодиться.

Кто поверит тому, чтобы греческая редакция, открытая и опубликованная в 1680 году и с тех пор высоко ценимая всеми учеными историками, вдруг оказалась – чем же? мошеннической плутней. Ни с чем не сообразное дело. Как это почтенный Амелинò не рассудил вот чего: для того, чтобы какое-либо

произведение, представляющее собой компиляцию из другого сочинения, могло окончательно вытеснить из употребления это последнее, для этого автор первого произведения, должен – ему одному известными способами – уничтожить все экземпляры предыдущей литературной работы. Возможно ли это? Доказал ли и мог ли доказать Амелино, что греческий автор, желая ввести в обман христианский мир, пустил в оборот свою компиляцию, предварительно или одновременно с этим истребив все экземпляры первоначальной полной редакции «жития» Пахомия – на греческом ли или коптском языке (на этот раз все равно)? А если этого не сделал греческий компилятор, то как он мог затемнить истину, дать ход фальсифицированному произведению взамен подлинного и достоверного? Ведь это такие вопросы, которые сами по себе подрывают основательность странных рассуждений Амелино. Да и откуда взялась у Амелино мысль, что будто когда-то, какому-то Греку, непременно нужно было представить жизнь Пахомия совсем в другом свете, чем, как она представлена в коптском оригинале или же в точном греческом переводе этого первоначального «жития»? Не сам ли Амелино на стр. VI «введения» пишет: «мне не к чему составлять суждение об этом человеке (Пахомии), столь достопримечательном во многих отношениях; замечу только одно: его не в чем упрекать со стороны его нравственного характера» (*je dois faire observer cependant que l'on'a rien à lui reprocher au sujet des mœurs*)? Если нравственный характер Пахомия безупречен, то что могло побуждать греческого компилятора скрывать истину о Пахомии? Уж не то ли,

–176–

что Пахомий не был ученым человеком? Но, ведь, этого никто не утверждал и после появления в свет греческой редакции «жития»? Правда, приводя свое суждение о Пахомии, сейчас нами выписанное, Амелино вслед за тем прибавляет: «я не могу того же сказать о знаменитой конгрегации Пахомиевой» (т.е. того, что и все ученики Пахомия были безупречны по нравственному характеру). Но никогда никто не утверждал этого и утверждать не мог. Развернем книгу «Лавсаик» известный

древний сборник сказаний о разных монахах, преимущественно египетских. Что найдем здесь? Откровенное свидетельство о том, что и в самое древнее время между монахами было много лиц, не соответствовавших своему призванию. Вот что напр., говорит автор Лавсаика: «я описал жития как тех (подвижников), которые до конца пребыли в добродетели, так и тех, которые с высоты подвижничества, после многих трудов, по нерадению увлечены были дьяволом в разнообразные его сети. Много было великих мужей и жен, которые сначала ревностно подвизались в добродетели, но наконец были низложены врагом рода человеческого. Из множества их, упоминая только о немногих, я о большей части из них умолчу, потому что, повествуя о них много, и их не исправил бы и себе не принес бы пользы» (Лавсаик. Рус. пер. гл. 32. Издан, 3-е. 1873). А нужно сказать, что выше писатель говорил преимущественно о египетском монашестве. При другом случае тот же писатель говорит: «когда ангел отступает (от подвижника), этим человеком овладевает дьявол и он впадает в распутство». Автор так поражен был этими явлениями, что счел долгом для разъяснения недоумения обратиться к знаменитому Пафнутию и спросить его: «отчего это при такой добродетельной жизни в пустыне одни обольщаются помыслами, другие уловляются чревоугодием и иные впадают в распутство» (ibid., гл. 80). Итак, видим, что греческие писатели, рассказывая о подвигах древних монахов, не исключая и египетских, нисколько не молчали о неприглядных и темных явлениях в среде монашеской жизни. Спрашивается: с какой же стати стал бы умалчивать о каких-либо проступках и нарушении правил

–177–

нравственности учениками Пахомия, неизвестный греческий переводчик или компилятор первоначального Пахомиева «жития»? – Да и совершенно неосновательно утверждает Амелинò, будто бы в разбираемой греческой редакции первоначальные монахи тенденциозно представлены «ангелами во плоти». Если компилятор во чтобы то ни стало стремился к подобной цели, то возникает вопрос: зачем он поместил в своем труде нисколько не назидательный рассказ (имеющийся и в

коптском, р. 40 и арабском 354) о том, как один ученик Пахомия отворил двери своей келии для прекрасной женщины (оказавшейся потом призраком сатаны), сказавшей ему, что будто бы ей нужно спрятаться от жестоких кредиторов, и о том, как этот монах, прельстившись красотой посетительницы, возгорелся страстью к ней и искал удовлетворения этой страсти (назидательного в рассказе ничего нет. У Болланд. § 5)? Зачем компилятор повествует о том, как престарелые монахи не пожелали слушать бесед молодого Феодора, принявшего на себя это дело по приказу Пахомия, бросили собрание и ушли в свои кельи (коптс. 99, Араб. 431–432. У Болланд. § 49)? Зачем у компилятора помещен рассказ о том, как Пахомий обличил Феодора Освященного за любоначалие и наложил на него двухгодичную епитимию (Копт. р. 152; у Болланд. § 68–69)? Зачем у греческого сказателя изложено пророчество Пахомия о падении иноческой жизни в Тавенне по смерти его? Зачем рассказано о неприглядном бунте начальников монастырей против их аввы Феодора Освященного, преемника Пахомиева (Коптск. р. 93; у Болланд. § 81)? Все это должен был бы пропустить греческий компилятор, если бы имел тенденцию изобразить обитателей тавеннских монастырей «ангелами во плоти».

Сделанные нами замечания против некоторых тенденциозных воззрений Амелино́ на греческую редакцию «жития» Пахомия считаем мы вполне правильными. Серьезных возражений по поводу этих замечаний мы не ожидаем. Не таковы будут дальнейшие наши суждения, имеющие целью разъяснить некоторые стороны дела, не верно освещенные французским ученым. Суждения, который мы сейчас выразим, имеют для нас лишь очень вероятный

–178–

характер, но не могут претендовать на научную достоверность и несомненность. Словом, мы имеем в виду выступить с одной гипотезой, пришедшей нам на мысль при ознакомлении с изучаемым трудом Амелино́. Французский ученый много глумится над тем, что греческий компилятор будто бы желал ввести в явный обман публику, опустив или изменив в

своей редакции значительное количество фактов по сравнению с первоначальным «житием». Но мы с своей стороны, занимаясь изучением тех же памятников, на которые ссылается Амелино́, пришли к тому выводу, что греческий компилятор, создавая свой труд, действовал руководствуясь не собственными вкусом и тенденциями, а готовым примером, – примером той самой коптской (мемфической) редакции «жития», которая издана самим Амелино́. Сравнение греческой редакции с коптской убедило нас, что греческий компилятор, сокращая рассказы первоначального «жития» поступал совершенно так же, как (конечно, ранее него) поступил составитель коптской редакции. Представим примеры. В первоначальном «житии» (о котором мы составляем понятие по арабской версии, представляющей по Амелино́ более или менее точное воспроизведение этого первоначального «жития») содержатся между прочим «правила» св. Пахомия (р. 366–369), но их не находится в коптской (мемфической) редакции, нет и в греческой; но вместо того, в коптском находим указание на разделение разного рода обязанностей между монахами (р. 34–35), такое же указание (но в укороченном виде) встречаем и в греческой редакции (у Болл. § 16). В первоначальном «житии» помещен рассказ о зловонии, ощущавшемся Пахомием от того, что чтение вредоносных сочинений Оригена стало распространяться и между монахами (р. 599–611), но такого рассказа не находится в коптской редакции, нет и в греческой. В первоначальном «житии» есть многочисленные предостережения монахов от слишком большого сближения друг с другом, сближения, склоняющего к известного рода греху (р. 426–7); ничего такого нет ни в коптской, ни греческой редакции. В первоначальном «житии» помещены рассказы о тяжком греховном искушении одного (р. 435) и другого монаха (р. 455), или

–179–

рассказы о тягчайшем греховном падении двоих (429) и нескольких монахов (р. 477:509–10); но ничего такого не усматривается ни в коптском, ни греческом труде. Греческий компилятор, значит, имел для себя образцом коптского

компилятора (в оригинале или переводе, для нашей задачи это все равно).

Но мы осмелимся сделать шаг еще далее. Мы полагаем, что греческий компилятор писал свой труд не на основании первоначального «жития» (которого он, вероятно, не знал), а на основании той же коптской редакции. Ради краткости речи, приведем лишь немногие доказательства, но достаточно внушительные. В первоначальном «житии» об одном искушаемом монахе говорится: «он вождедел насладиться с нею» (женщиною, оказавшеюся призраком. Р. 354); другими словами, выражается по этому поводу коптская редакция: «он склонялся согрешить с нею» (р. 20); греческий компилятор повторяет не выражение первоначального «жития», а буквально совпадает с коптскою редакцией: ἔκλινεν ἐκεῖνος ἀμαρτῆσαι (§ 5). По сообщению первоначального «жития» Пахомия в одном письме к нему епископа о некоем пресвитере, принявшем монашество, прочитал: on l'a trouvé cherchant à saisir l'impereté et voulant souiller un garçon (р. 428); а по коптской редакции Пахомий в том же письме епископа о том же лице прочитал: «он попался в воровстве» (р. 97); греческий компилятор повторяет фразу не первоначального «жития», а коптской редакции: ἐν αἰτίᾳ κλοπῆς (§ 48). Разумеется, не слепой случай управлял тем, что греческий компилятор в словоизложении, при некоторых случаях, вполне совпадал не с первоначальным «житием», а коптскою редакцией. Если бы это был простой случай, то он был бы поистине удивителен.

Что можно вывести из только что представленных фактов? По-нашему суждению получаются два вывода: во-первых, не справедливо, что будто бы греческий компилятор обманул «весь цивилизованный христианский мир», составив такое жизнеописание Пахомия, которого до времен его никто не знал; нет, раньше греческого компилятора сделал совершенно то же коптский компилятор, желая, или не желая, кого-либо ввести в обман – не из-

–180–

вестно, но сделал. Во-вторых, греческий компилятор, всего вероятнее, просто-напросто списывал свои труды с коптской

редакции (хотя бы в греческом переводе), может быть, совсем не зная первоначальная «жития», списывал, приспособляя ее к своим целям, и большею частью поступая в этом случае, как поступают современные нам ученые, если берутся изложить чью-либо биографию, на основании какого-либо первоисточника. Первый вывод имеет нравственное значение: он снимает все тяжкие вины, возводимые на греческого писателя ученым Амелино. А второй вывод, если бы он подтвердился дальнейшими исследованиями, сделался бы таким научным результатом, который низверг бы большую часть критических построений ученого французского издателя коптских памятников.

Выставляя на вид нашу двусоставную гипотезу, мы однако же, воздерживаемся от увлечения ею. Этому вот такая причина. Греческий текст «жития» Пахомия, изданный Болландистами представляет собой очень странный (противонаучный) вид. «Житие» издано зараз по трем спискам: Флорентийскому, Ватиканскому и Миланскому, причем совсем не указано – что и что взято из первого списка и что из двух остальных. Этого мало: по соображениям (или произволу) издателей в греческий текст втиснуты целые тирады из Дионисиевой латинской «Vitaе», но в греческом переводе, без указания – что отсюда взято.⁷⁶⁰ Это какой-то литературный винегрет. Кто может разобраться в нем? Сравнение таковой сплавной редакции с коптскою или первоначальною может давать весьма гадательные результаты. Амелино же ровно ничего не сделал для разъяснения вопроса о составе греческого «жития», напечатанного у Болландистов.

Как мы видели, у Амелино встречается немало погрешительных суждений, но все же церковно-историческая наука должна быть в высшей степени благодарна ему за открытие и напечатание восточных памятников, относя-

–181–

щихся к истории первоначального монашества в Египте. Он вывел науку из тьмы неведения и привел к свету истины. Глубокая ему – благодарность.

Наш знаменитый учитель А.В. Горский, как мы говорили об этом в начале статьи, заявлял, что точную и полную историю

древнеегипетского монашества возможно будет написать только тогда, когда будут напечатаны коптские сказания о первых представителях этого монашества. *Pia desideria* покойного Горского осуществились. Важнейшая часть этих памятников теперь находится в распоряжении науки (другую часть таких же памятников, касающихся древнескитского и нитрийского монашества Амелино́ обещает напечатать в непродолжительном времени).⁷⁶¹

Ученым европейского мира остается только приложить руки к изучению этого большого материала. Но от кого больше всего можно ожидать исполнения подобной задачи? Скажут: конечно, от неутомимых тружеников науки немцев – протестантов? Нет, замечу я, на них плохая надежда, и вот почему. Один немецкий ученый Крюгер в одном из журналов поместил кратчайшую заметку по поводу рассматриваемого открытия Амелино́, причем позволили себе дать отчет относительно некоторых хронологических дат французского писателя, но сделав это, смутился и испугался. Он начал извиняться пред читателем, прося его не «смеяться» над теми, что он, Крюгер, тратит время на такой предмет, как монашество и заявляет, что в наше время люди способны потешаться над серьезными занятиями по истории монашества, как над таким делом, которое свидетельствует, что автор лишен критического суждения (*unkritisch*).⁷⁶² Думаем, что при таких обстоятельствах едва ли можно возлагать надежды на немцев. Но быть может позволительно ожидать, что католические ученые примутся за то дело, о котором у нас речь? Сомневаемся. Потому что католики не чувствуют никаких связей с древними мо-

–182–

нашествием. Да притом же не велика радость, если католик возьмет на себя подобный труд. Ведь, и Амелино́ римско-католик! А много ли серьезного сказал он по поводу своих документов? И между католиками встречаются люди, которые не меньше протестантов презирают монашество, по крайней мере, греко-восточное. Примером служить опять тот же Амелино. Вот, например, какой точки зрения держится этот католик на религию в ее отношении к знанию. «Знание есть

религия будущего, потому что знание есть полнейшее постижение истины и культ истины (т.е. знания), есть высшее выражение религиозного чувства» (introd. p. IX), заявляет ученый. А имея такие воззрения писать историю монашества в серьезном тоне невозможно. Замечательно: Амелино так увлечен своим скептицизмом, что, случается, не умеет читать и понимать те самые документы, которые он сам же открыл, перевел и напечатал. Приведем один только пример. Вот как он рассказывает о крещении св. Пахомия: «однажды христиане, которых назидал он своей жизнью, *насильственно* привели его в церковь и крестили его, причем новый адепт *без сомнения не знал*, что творили над ним».⁷⁶³ А в подлиннике говорится: «по прошествии нескольких дней, они (христиане), привели его в церковь, крестили его, чтоб он стал достоин божественных таинств» (p. 344) – и только. Такой исследователь не может быть признан способным делать свое дело хорошо. Вообще, и на католиков не видится основания возлагать больших надежд.

По-нашему суждению, задача изучения монашества вообще, и памятников, напечатанных Амелино в частности – принадлежит к обязанностям русских богословов. По примеру греческой церкви, монашество у нас в России имело и имеет большое значение в качестве фактора церковно-общественного развития. Нужно ли это доказывать? Я не стану. Изучать историю монашества – наша неперенная обязанность, если мы хотим понимать церковно-историческое движение прежнего и теперешнего времени. Но будут ли русские богословы делать это дело – сказать не умеем. Замечу одно: русские богословы часто пишут исследования по таким церковно-историческим вопросам, о которых писать совсем *не нужно*, но не пишут о том, о чем писать *весьма полезно*. Впрочем, проживем – увидим.

А. Лебедев.

Голубцов А.П. [Рец. на:] Покровский Н. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских. С 225 рисунками в тексте и 12 таблицами. СПб., 1892 // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 184–1 96 (2-я пагин.)

–184–

Любителям православной старины и церковным археологам уже давно и хорошо известно имя профессора С.-Петербургской духовной Академии Н.В. Покровского по тем многочисленным и довольно разнообразным статьям и исследованиям, которые время от времени печатались им на страницах *Христианского Чтения* и в разных археологических изданиях. Не перечисляя здесь всех произведений проф. Покровского, обнаруживающих в нем трудолюбие, ученость и любовь к церковным древностям, отмечу лишь последние по времени более крупные его сочинения, а именно: *«Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства»* (Одесса 1887), *«Миниатюры евангелия Гелатского монастыря XII века»* (С.-Пб. 1888) и *«Стенные росписи в древних храмах греческих и русских»* (Москва 1890), в которых лучше других, – на наш взгляд, выразились задачи, преследуемые их автором, и научные приемы, им употребляемые. Выходя из совершенно справедливой, оправдываемой фактами мысли, что западные ученые при тех научных средствах, какие находятся в их распоряжении, не могут, если б даже и захотели, удовлетворительным образом обследовать древних памятников русского и византийского искусства, проф. Покровский обратил особенное внимание на последнее и избрал для своих специальных занятий произведения церковной живописи. В трех выше названных сво-

–185–

их работах он описал многие памятники древнехристианской, византийской, новогреческой и русской иконографии, издал в фототипических снимках стенописи некоторых древнерусских храмов и нисколько миниатюр из

Грузинского евангелия Гелатского, близ Кутаиса, монастыря и, по примеру Ф.И. Буслаева и других наших лучших археологов, сделал серьезную попытку оценить и объяснить описанные и отчасти изданные им памятники церковной живописи путем сопоставления их с произведениями старинной византийско-русской письменности. Будучи сами по себе ценным вкладом в нашу сравнительно небогатую церковно-археологическую литературу, означенные сочинения проф. Покровского представляли в сущности подготовительную работу, естественным продолжением и завершением которой служит *«Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских»* – труд обширный, долголетний и капитальный, вполне заслуженно роскошно изданный Императорским Московским археологическим обществом.

«Задача настоящего сочинения», по словам самого автора, «состоит в церковно-археологическом изъяснении изображений, относящихся к евангельской истории, преимущественно византийских и русских... Где лежит первоначальное зерно евангельской иконографии, где, когда и при каких условиях она развивалась, в чем выражалось это развитие и к какому концу оно пришло?» – таковы вопросы, решением которых обещает заняться достопочтенный профессор в своем исследовании. Другими словами, Н.В. Покровский намерен представить цельную историю евангельской иконографии, путем хронологического обзора памятников уяснить постепенный рост последней в разные эпохи и в разных художественных центрах; он берет на себя не легкий труд проследить не только общий исторический ход византийско-русской евангельской иконографии, то есть, обозначить главные стадии в развитии последней, но изложить и объяснить художественную историю каждого в отдельности евангельского сюжета. Путь, каким идет автор к решению этой задачи, заключается в сравнительном изучении памятников изобразительного искусства и произведе-

–186–

ний древней византийско-русской литературы. «Приведение в известность и необходимая критика первых», замечает проф. Покровский во введении к своему исследованию, «покажет

исторический рост иконографических форм, их видоизменения в разные времена, а памятники письменности дадут объяснение внутренних оснований или мотивов, вызвавших эти изменения».

Таким образом, автору приходилось иметь дело с двоякого рода данными: вещественными и литературными, предстояло тщательно обследовать те и другие и посредством сопоставления их выяснить действительную связь норм византийско-русской евангельской иконографии с преданиями древней письменности. Чтобы сделать это, нужно было наперед определить и собрать материал, подлежащий изучению. Но если нахождение памятников письменности, за немногими исключениями, уже напечатанных, не представляло особенно сильного затруднения для автора, зато разыскивание произведений христианской, особенно православно-восточной иконографии составляло такого рода ученый подвиг, на совершение которого мог решиться не всякий, но лишь человек с необычным усердием, горячо преданный изучаемому предмету. Желая сократить предстоявший труд, Н.В. Покровский начал, как водится, с изучения предшествующей литературы по взятому им вопросу. Познакомившись с многочисленными изданиями и исследованиями русских и иностранных ученых, занимавшихся западной и восточной церковною живописью, он должен был убедиться в невозможности с помощью готовых научных средств прийти к удовлетворительному решению намеченных задач, «Оказалось, что существующие издания памятников византийских и русских крайне недостаточны и ненадежны: многие важнейшие памятники не только не обследованы, но даже и не изданы, выбор памятников для изданий нередко объясняется побуждениями случайными и внешними, а не требованиями существа дела; снимки с памятников иногда дают превратное понятие об оригиналах, явно противоречащее основным принципам православной иконографии, а существующая ученая литература касается лишь некоторых частных вопросов иконографии Евангелия, оставляя

–187–

незатронутую целую массу их и почти всецело оставляя без внимания проявление религиозных идей в памятниках русских». В виду такого неудовлетворительного состояния научного изучения византийско-русской евангельской иконографии достопочтенному автору необходимо было, в целях ознакомления с ее памятниками на местах их нахождения, предпринять ряд далеких путешествий по России, Греции, Турции и западной Европе. Предприимчивый и энергичный археолог посещал публичные и частные музеи, проникал в малодоступные библиотеки и ризницы монастырей, соборов и приходских церквей, изучал произведения миниатюры, скульптуры, мозаики, фресковой живописи, иконописи, резьбы, эмалей, шитья и металлического производства и, разумеется, отовсюду извлекал целую массу иконографического материала, мало известного и совсем неизвестного предшественникам его по работе. Оставалось разобраться в массе добытого материала: одни памятники ввести в среду однородных с ними, уже оцененных должным образом в церковно-археологической науке, историческое значение других – выяснить с помощью художественной критики, путем взаимного сопоставления памятников и распределения их на такие или иные группы. Эта последняя работа, то есть, классификация памятников на основании сходства их основных форм, и сделана Н.В. Покровским отчасти в самом сочинении, отчасти в обширном введении, в котором, после указания главных задач и метода исследования евангельской иконографии, автор обзревает византийские, русские и западные источники последней и вместе дает обстоятельную и цельную характеристику уцелевших греческих, русских, сирийских и армяно-грузинских кодексов лицевых евангелий, лицевых русских сборников и других важнейших, но мало известных произведений миниатюрной живописи.

Чтобы дать наглядное представление читателю о новом исследовании проф. Покровского и предоставить всякому возможность самому судить о содержательности труда его, перечислим здесь одни заглавия отделов книги. Соответственно

хронологическому порядку евангельских событий, исследование разделено автором на три части. Первая из

–188–

них, озаглавленная: *«Иконография детства Иисуса Христа»*, содержит в себе историю изображений благовещения пресв. Богородицы, посещения праведной Елизаветы, явления ангела Иосифу, путешествия Иосифа и Марии в Вифлеем, рождения Христова, обрезания, сретения Господня, поклонения волхвов, бегства в Египет, возвращения святого семейства из Египта, избияния младенцев Вифлеемских и двенадцатилетнего Иисуса Христа в храме Иерусалимском; вторая часть, озаглавленная: *«Общественное служение Иисуса Христа в памятниках иконографии»*, обнимает собою крещение Иисуса Христа, искушение Его в пустыне, преображение Господне, учение Иисуса Христа и чудеса евангелия; третья часть, озаглавленная: *«Конечные события евангельской истории в памятниках иконографии»*, самая обширная и включает в себе воскрешение Лазаря, вход Иисуса Христа в Иерусалим, изгнание торговцев из храма, тайную вечерю, умовение ног, молитву Иисуса Христа в саду Гефсиманском, предательство Иуды, суд на Иисусом Христом, бичевание Иисуса Христа, отречение ап. Петра, раскаяние и смерть Иуды, распятие Иисуса Христа, испрошение у Пилата тела Иисусова, снятие тела И. Христа со креста и положение Его во гроб, воскресение Иисуса Христа, явления Иисуса Христа по воскресении св. женам и Марии Магдалине, уверение Фомы, вознесение Иисуса Христа на небо и сошествие св. Духа на апостолов. Из приведенного перечня заглавий легко видеть, что все главнейшие и даже второстепенные события евангельской истории, почти вся земная жизнь Господа, были изучаемы Н.В. Покровским по памятникам иконографии. Не все изображения, относящиеся к евангелию, одинаково тщательно и подробно исследованы им в сочинении; с большим интересом и обстоятельностью, как и следовало ожидать, он говорит об изображениях важнейших евангельских событий, который легли в основу праздников православной церкви и во все времена привлекали и сосредоточивали на себе внимание византийских, русских и

западных художников. Можно без преувеличения сказать, что чем богаче тот или другой иконографический сюжет силою религиозно-художественной мысли, чем труднее под-

—189—

дается он церковно-археологическому разъяснению, тем усерднее занимается им автор. Рассуждения последнего об изображениях Благовещения, Рождества и Крещения Христова, Тайной вечери, Распятия и Воскресения Христова и некоторых других выдающихся событий евангелия составляют в сочинении обширные трактаты, которым нельзя отказать ни в систематичности изложения, ни тем более в обилии содержания; в них представлена действительно полная художественная история названных событий, в которой трудно отметить существенные пробелы без предварительного специального ознакомления с памятниками евангельской иконографии.

Изучение каждого иконографического сюжета автор обыкновенно начинает с отыскания первых опытов его прямого или символического представления в произведениях катакомбной живописи, в скульптуре саркофагов, в мозаиках древнейших римских и равеннских церквей. Указавши памятники с древнейшими изображениями интересующего его сюжета, он описывает их, определяет по ним типические черты первоначальной композиции и затем уже отправляется от нее, как исходного пункта, к обозрению позднейших произведений христианского искусства, к иллюстрированным кодексам евангелий, псалтирей, слов Григория Богослова, миней, акафистов, к византийским мозаикам, стенописям греческих и русских храмов, иконам, к новейшей византийской и русской скульптуре и, наконец, к лицевым и теоретическим иконописным подлинникам. Расположив названные памятники по группам и непременно в порядке хронологической последовательности, Н.В. Покровский отмечает в них более характерные опыты изображений, подлежащих изучению евангельских событий, указывает в этих изображениях видоизменение иконографических форм, а нередко и частные причины, вызвавшая ту или другую перемену в цельной композиции.

Присутствуя при этой кропотливой и нередко продолжительной работе, читая описание за описанием, с помощью рисунков, во множестве иллюстрирующих текст сочинения, с одной стороны наглядно представляешь себе постепенный художественный рост каждого в отдельности иконографиче-

—190—

ского сюжета, медленное органическое развитие или просто механическое осложнение композиций на темы евангельской истории; с другой стороны, наблюдаешь привычные приемы критики художественных произведений и воочию удостоверяешься в широком знакомстве автора с литературой предмета и с памятниками византийско-русской иконографии. Богатство нового материала по истории последней резко выделяет труд проф. Покровского из подобных же трудов западных и русских ученых и дает ему полную возможность весьма часто дополнять и исправлять тех и других. Первые половины глав книги, в которых автор излагает собранный им материал, долго не потеряют своего специального значения и составляют, на наш взгляд, самую ценную, но сравнительно менее интересную часть рассматриваемого сочинения.

Описывая памятники византийско-русской иконографии, Н.В. Покровский с возможною полнотою рассматривал древнейшие изображения евангельских событий, а из позднейших — выбирали наиболее выдающиеся, которые, не представляя из себя однородного материала, увеличивали бы число оригинальных типов и композиций. Старания его устранить из книги все излишнее не везде сопровождалось одинаковым успехом; в некоторых, впрочем, весьма немногих, отделах ее встречаются описания изображений, составленных по одному иконописному шаблону, обнаруживающих бедность творческой мысли и не дающих ничего нового для художественной истории того или другого сюжета. Почему бы автору не удержать при себе часть этого однообразного материала, ограничившись одними поименованием в тексте или подстрочном примечании иконографических данных, не имеющих важного значения в установке общих положений? Научный вывод оттого не пострадал бы, а книга

достопочтенного профессора от начала до конца, во всех частях, читалась бы, с одинаковым вниманием и интересом; теперь же наиболее занимательными в ней представляются те места (середина глав), в которых Н.В. Покровский, после описания целых десятков памятников евангельской иконографии, оценивает последние, делает общий обзор и детальный анализ основных или типических черт в изображении

–191–

каждого евангельского события, определяет их происхождение и значение и вообще объясняет подробности символики византийско-русской церковной живописи.

Всю задачу толкования иконографических композиций на темы евангельской истории проф. Покровский сводит к объяснению их внутреннего содержания, к выделению из того или другого изображения заключающихся в нем представлений и понятий, а главным единственно надежным средством для такой работы признает памятники древней письменности. Согласно этому приему толкования твердость объяснения тех или других сюжетов возрастает по мере того, как увеличивается численность цитат в его пользу, и чем выше стоит достоверность источников, на которые ссылаются. Н.В. Покровский прекрасно сознавал справедливость этой мысли и неуклонно следовал ей в своих комментариях. Чтобы определить внутренний смысл иконографического сюжета, он прежде всего обращался за разъяснением к *священному писанию* и преимущественно к евангелию – главному источнику художественного вдохновения, в котором, по словам его, «даны не только все основные темы евангельской иконографии, но и указаны некоторые подробности характеров, типов, обстановки, истории событий, важные в деле художественного творчества». Когда евангельское повествование оказывалось недостаточным для научного объяснения тех или других художественных форм, или когда с помощью его совершенно нельзя было определить происхождение и значение отдельных частей в составе цельной композиции, проф. Покровский искал разгадки не понятного иконографического явления в *священном предании*, поскольку оно выразилось в памятниках экзегетической, исторической,

гомилетической и литургической литературы, а также – в апокрифических и народных сказаниях. Впрочем, произведениями отреченной письменности он пользовался умеренно, сопоставляя с ними памятники византийско-русской церковной живописи в случаях сравнительно редких и, так сказать, несомненных, когда заимствование известной иконографической детали из апокрифического источника было очевидно. Много чаще и охотнее за разъяснением иконографических сюже-

–192–

тов прибегал Н.В. Покровский к произведениям христианской литературы. Объясняя изображения выдающихся евангельских событий, он приводит, кроме евангелия, буквально длинный ряд выдержек из писателей древнехристианского периода, святых отцов, богослужебных книг, церковных историков, русских паломников и других подобных источников. Строгий критик и в данном случае будет упрекать достопочтенного автора скорее за избыток, чем за недостаток доказательств в защиту того или другого положения, признает излишними, не достигающими цели выписки его из всех тех литературных произведений, время написания которых точно не обозначено им в сочинении.

Нет надобности распространяться о тех трудностях, с какими пришлось бороться проф. Покровскому при объяснении мало исследованных памятников византийско-русской иконографии, о тех основательных познаниях в истории христианского искусства, какие требовались от него при оценке живописных произведений, им первым открытых и описанных; сделаем два-три замечания о характере его комментариев. Как прием толкования памятников иконографии, которому следовал проф. Покровский, так и самые его объяснения мы, не колеблясь, назвали бы церковными. При ученом обсуждении художественных композиций на темы евангельской истории он твердо стоит на почве священного писания и христианского предания. Из опасения, как бы не набросить невыгодный свет на религиозный характер священных изображений, он неохотно ставил в генетическую связь иконографические формы с

апокрифическими сказаниями, еще реже позволял себе сопоставлять христианские изображения с языческими со стороны формальной. От начала до конца своего сочинения достопочтенный автор старался держаться в границах точных фактов и там, где какая-либо иконографическая деталь не согласовалась с исторической правдой, он, предложивши свое объяснение, непосредственно ставил вопрос и таким образом предоставлял читателю явную свободу принимать или не принимать его толкование. Изучая тяжеловесную книгу Н.В. Покровского, невольно чувствуешь, что имеешь

–193–

дело с знатоком и хозяином в своей специальности, который строго держится тщательно изученных и внимательно проверенных иконографических данных, всегда осторожно и с полной серьезностью судит о них и совершенно свободен от увлечений в крайность, столь часто наблюдаемых в любителях, собирателях и ценителях старины. Преемники проф. Покровского по работе, очень может быть, не согласятся со всеми его объяснениями, отметят многосмыслие в некоторых толкованиях, найдут его выводы относительно типических черт того или другого иконографического сюжета не исчерпывающими всего разнообразия художественных форм, пожелают их проверить, дополнить или изменить, но они не осмелятся винить достопочтенного автора в поверхностности, поспешности и неосновательности. На наш взгляд, он столь же научно и умело оценил памятники евангельской иконографии, сколь тщательно их собрал и добросовестно изучил.

В конце большинства глав сочинения Н.В. Покровского, в виде дополнения, помещен довольно подробный обзор важнейших *западных* памятников евангельской иконографии. Автор вводит их в круг своих наблюдений в качестве косвенного или второстепенного источника византийско-русской иконографии, чтобы полнее и яснее представить историю последней и наглядно показать высокое значение Византии в средневековом искусстве западной Европы. Важная роль византийского мира в данном отношении давно признается лучшими историками искусства и за последнее время все

больше и больше привлекает внимание ученых, но она до сих пор еще не выяснена; памятники, на основании которых могло бы это быть сделано, далеко не все описаны и изданы, сведения о них даже в западной литературе не полны. Проф. Покровский и здесь приложил свою посильную лепту. Он не только собрал во едино западный материал для истории евангельской иконографии, разбросанный по разным изданиям и исследованиям, но и описал и отчасти издал в своей книге мало известные и совсем неизвестные до него миниатюры некоторых западных кодексов евангелий, молитвенников и Библии бедных. Изу-

—194—

чая западные изображения евангельских событий, искусно подобранные и систематически расположенные в книге Н.В. Покровского, усматриваешь, как близко стоит древнейшие из них к византийским иконографическим образцам, составляя как бы их копии, подражание или незначительную переработку; как восточные иконописные традиции, всецело на первых порах усвоенные западным искусством, постепенно в нем забывались, пока, наконец, не были совершенно оставлены и заменены новыми началами в эпоху возрождения западноевропейского искусства, когда на месте византийского идеализма водворился окончательно художественный реализм. Таким образом и в рассматриваемых отделах сочинение проф. Покровского представляет много поучительного не только для русского, но и для иностранного церковного археолога.

Специальных и цельных исследований, посвященных евангельской иконографии на основании памятников византийских и русских, до сих пор, не было. Н.В. Покровский задался счастливою мыслью заполнить этот ощутительный пробел в церковно-археологической литературе и с честью для себя осуществил ее на деле. Но сочинение его может иметь не одно научно-историческое, но и церковно-практическое значение. Борющиеся со старообрядцами найдут в книге проф. Покровского непререкаемые иконографические данные для определенного решения спорных вопросов о символических изображениях евангелистов Марка и Иоанна, о тресоставности и

вообще виде креста Христова на древнейших памятниках. Полемизирующие с католиками по вопросу о литургических формах крещения чрез погружение и обливание встретит здесь много свидетельств вещественных и литературных в пользу предпочтительной древности православной практики пред латинскою. Но всех больше практической пользы из рассматриваемого сочинения могут извлечь лица, которым впервые приходится иметь дело с древними памятниками иконографии, а равно и те, – в чьих руках находится у нас иконописание. Хотя проф. Покровский во введении к своему сочинению и говорит, что он преследовал цели историко-археологические и оставлял в стороне задачи практического приложения археологиче-

–195–

ских знаний, «как предмет специального церковно-практического ведения в союзе с художественною техникой», тем не менее вполне научно сделанные им классификация иконографических форм и распределение их по эпохам, с указанием особенностей, свойственных той или другой эпохе, могут послужить для начинающих археологов надежным критерием в деле распознавания и хронологического определения памятников старины. Иконописцев-художников интересующая нас книга может познакомить как с подробностями и смыслом не всегда для них понятной византийско-русской символики, так с древнейшими и лучшими опытами изображения евангельских событий.

Наша современная иконопись, находясь в полном распоряжении людей, за немногими исключениями, малосведущих или же воспитанных совсем не в тех началах, какими должна определяться деятельность иконописца, все более отдаляется от своих византийских образцов, рабски следует западным иконографическим формам и таким образом постепенно утрачивает свой определенный иератический характер и переходит в светскую живопись. Люди благомыслящие, которые дорожат православною церковностью, сознают зло и совершенно справедливо видят спасение от него в возвращении к старине, к древним иконописным преданиям.

Но как воспользоваться художественным опытом пережитых столетий? Побудить иконописцев строго следовать иконописным подлинникам в своей деятельности? Но сами подлинники, как прекрасно это видно из последнего сочинения проф. Покровского, во многом уклонились не только от образцов древнехристианской живописи в катакомбах и мозаиках, но даже значительно отличаются от византийских стенописей и миниатюр и представляют греческую живопись в период ее упадка. Заставить иконописцев держаться лучших изображений своих отдаленных предшественников по ремеслу? Но кто авторизует им достоинство этих, положим, издавна известных иконописных образцов? Чем станет руководиться современный православный живописец, если бы даже он захотел быть верным подлинному иконописному типу и не

–196–

доверял размаху своей кисти? В высшей степени полезны были бы в данном отношении полные, систематически составленные и церковною властью признанные собрания точных снимков с образцовых уцелевших доселе изображений древнехристианской, византийской и древнерусской живописи. Но пока подобных, церковью одобренных, руководств нашим иконописцам-художникам не предложено, им остается обращаться за справками и указаниями к изданиям и сочинениям русских церковных археологов, в ряду которых одно из первых мест должно занять *«Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских»* Н.В. Покровского. Нельзя поэтому не пожелать сейчас названному труду возможно – широкого распространения среди русских иконописцев и вообще всех тех образованных людей, которые интересуются успехами нашей богословской науки. Искренно жаль, что достопочтенный автор, предназначая свою книгу преимущественно для специалистов, нередко употреблял без объяснения далеко не для всех понятные иностранные слова и специальные термины (напр.: модернизация, сателлиты, кафисма, вегетативный, мандорла, шаракноц, пиксида, антипендиум и др.), а также иногда весьма мало останавливался на описании своих рисунков. Некоторые из

последних не объяснены и даже не пронумерованы в тексте. О достоинствах иллюстраций следует заметить, что они исполнены изящно; ниже по отчетливости и ясности рисунка стоят те из них, которые впервые являются в свет в книге проф. Покровского, но это уже зависело не от автора, а от качества самых оригиналов. В конце сочинения помещены подробное оглавление, перечень рисунков и предметный указатель, что представляет большое удобство для пользования обширным сочинением.

Александр Голубцов

**Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое
благовестническое путешествие св. апостола
Павла: Опыт историко-экзегетического
исследования: Гл.1: В Иерусалиме [продолжение],
гл. 2: Спутники // Богословский вестник 1892. Т. 2. №
4. С. 65–96 (4-я пагин.). (Продолжение)**

–65–

щей, то из Коринфа он должен был тогда отправиться 6–7 неделями ранее, т.е. приблизительно в августе.⁷⁶⁴

В Коринфе он, по точному сообщению св. Луки, про-

–66–

вел 1 год и 6 месяцев с несколькими днями; на путешествие из Афин до Коринфа он мог употребить не

–67–

более 2 дней.⁷⁶⁵ В Афинах он пробыл также не долго.⁷⁶⁶ Итак, отъезд его из Коринфа отделяется от прибытия в Афины никак не более, чем одним годом и семью месяцами; следовательно, в Афины он явился в январе-декабре; но это время – было самым глубоким зимним временем, когда никак не могло случиться морского путешествия св. Павла из Верии в Афины. – Очевидно, св. Апостол в Иерусалим отправился не на праздник Кушцей.

Теперь уже а priori, по закону остатков, можно смело заключать, что ἑορτὴ ἑρχομένη был остающийся последний из трех великих праздников – Пятидесятница. И действительно, при таком заключении сами собою устраняются указанные выше трудности. – Пятидесятница праздновалась через семь недель после Пасхи; поэтому для путешествия в Иерусалим на Пятидесятницу св. Павлу приходилось употребить промежуточные недели между этими двумя праздниками: это были самые лучшие дни навигации; этим-то и объясняется попутное посещение им Ефеса и та уверенность, с которою он уже в Ефесе соразмерял свой дальнейший путь с оставшимся временем. В его словах: *мне нужно непременно провести*

*приближающийся праздник в Иерусалиме*⁷⁶⁷ так и слышатся недоговоренные мысли: «и я, хотя этот праздник и очень уже близок (ἐρχομένην), однако вполне надеюсь приехать к нему вовремя». Этим-то – далее – объясняется и решительное намерение Ап. Павла по миновании праздника опять, не медля, возвратиться тем же, морским, путем в Ефес.⁷⁶⁸ – Ничуть не препятствует подразумевать под ἑορτῇ Пятидесятницу и морское путешествие Апостола от Вери до Афин. На Пятидесятницу он должен был выехать из Кенхрей шестью-семью неделями раньше, по крайней мере, – отпраздновав Пасху, т.е. в апреле. Отсчитывая назад семь месяцев, получаем август или

–68–

начало сентября, когда навигация, особенно побережная, могла быть еще вполне безопасною. – Наконец, Пятидесятница, будучи праздником иудейского происхождения, в новозаветной истории, однако была ознаменована таким важным событием, которое сделало ее чисто христианским праздником. Особенно же важна она была для Апостолов: с этим днем в их сознании связывалось воспоминание о первом дне открытия на земле Воскресшим и Вознесшимся Царства Божия, о первом моменте жизни Церкви Христовой на земле, о первом апостольском слове, которое прозвучало в Иерусалиме и тогда же, в тот же великий день, стяжало целые тысячи новых членов Церкви. Этот праздник был одинаково дорог сердцу всех Апостолов⁷⁶⁹; но, несомненно, особенное значение он имел для св. Павла. Насколько другие Апостолы чтили этот праздник, как воспоминание о бывшем сошествии на них Св. Духа в первую Пятидесятницу, настолько св. Павел, не только не сподобившийся получения Св. Духа в первую Пятидесятницу, но даже – тогда еще враждовавший против христианства, теперь, по своем приобщении благодати Христовой и сонму Апостолов, в ежегодных воспоминаниях первой Пятидесятницы почерпал сугубую радость о явленной к нему Божией милости. Особенно же радостно было для духа Павлова проводить этот праздник в самом Иерусалиме, в общении с сонмом св. Апостолов. И если апостольские труды не позволяли ему часто являться в

Иерусалим на Пятидесятницу, то теперь, при представившемся случае, он тем радостнее стремился туда.⁷⁷⁰

Пятидесятница вместе с Пасхой и праздником Кущей,

–69–

по закону Моисееву, должна была посещаться всем мужским полом еврейским. Конечно, это требование выполнялось палестинскими иудеями, по возможности, одинаково по отношению ко всем трем праздникам. Но нельзя того же сказать про иудеев рассеяния. Живя часто в странах, очень отдаленных от Палестины, они слишком затруднялись пользоваться легчайшим и удобнейшим морским путем для путешествий в Иерусалим на праздник Пасхи: почти неодолимое препятствие заключалось в зимней поре. Но время, которое занимала в году Пятидесятница, давало полную возможность иудеям рассеяния, жившим даже в самых далеких странах, пользоваться удобствами мореплавания. Поэтому обычно на Пятидесятницу иудеи рассеяния собирались в весьма значительном количестве. В ту Пятидесятницу, которая по-особенному, совершившемуся тогда, событию наиболее подробно описана св. Деяниями, в Иерусалиме находились *Иудеи из великого народа под небесем; тут били Парфяне, и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи из Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринеи и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты Критяне и Аравитяне.*⁷⁷¹

Такое стечение иудеев из многочисленных, и ближних и самых отдаленных, стран тогдашнего мира наиболее всего объясняется именно удобствами морских путешествий ко времени Пятидесятницы. Несомненно, что такое же многочисленное стечение иудеев как бывало в другие годы, так ожидалось и на этот раз. Быть может, самому св. Павлу в различных местах приходилось узнавать о количестве собиравшихся на этот праздник. Несомненно, также, что вместе с самим Апостолом на корабле, идущем из Коринфа в Палестину и, очевидно, поспешавшем к приближавшемуся празднику, ехали на Пятидесятницу иудеи из Коринфа и соседних городов. – Св. Павел мог живо себе представить эту,

имеющую встретить его в Иерусалиме, многочисленную толпу *набожных*⁷⁷² иудеев и угадать тот основной тон, который будет звучать в ее

–70–

тысячеустным говоре. – Оканчивая свое второе великое миссионерское путешествие, св. Апостол, естественно, задумывался о результатах своей деятельности. Его апостольскому духу, конечно, было утешительно вспоминать о той жажде религиозного ведения и той искренне-сердечной отзывчивости на его проповедь со стороны язычников, которые помогли ему основать среди них многие церкви. Но, отправляясь своею мыслью от недавно бывшего, последнего коринфского мятежа против него иудеев и постепенно углубляясь вдаль своей прошлой благовестнической деятельности, он глубоко скорбел духом о вражде против него иудеев, неоднократно и почти непрерывно выражавшейся в самых резких формах. Он убеждался, что иудеи – ненавидят его, считают его врагом своего родного народа и презрителем его величайшего и священнейшего сокровища – Моисея и его закона. Ему живо слышались те возгласы, которыми оглушала бунтовавшая толпа иудеев воздух в виду судейского Галлионова трона: *он учит людей чтить Бога не по Моисееву закону*⁷⁷³, в которых звучала оскорбленная слепотствующая иудейская преданность Моисееву закону. Ему припомнились те обвинительные слухи, направленные против него, что он учит всех иудеев, живущих между язычниками, отступлению от Моисея⁷⁷⁴, которые возникли и распространились за последнее время. Он твердо был уверен, что все это, сильно оскорбившееся им и яростно враждующее против него, набожное иудейство понесет свою ненависть и вражду в лице паломников на Пятидесятницу в Иерусалим, этот центр и отечество иудейства и местопребывание других Апостолов христианства. Строгие ревнители закона, враги св. Павла, будут искать себе здесь в виду знаменитого храма и у хранителей незыблемости закона сочувствия своему оскорбленному духу и совета для удобного пресечения такой противо-народной и противо-апостольской деятельности отступника-Павла. Другие

из иудеев: склонные к принятию проповедуемого Ап. Павлом христианства, но смущенные его христианской свободой, его пропо-

–71–

ведью об *отступлении от Моисея*⁷⁷⁵, пойдут искать в Иерусалиме, среди тамошних христиан, которые по воле иерусалимских Апостолов, принимая христианство, однако не расстаются с своим священным вековым наследием, законом Моисеевым, обличения Павлу. Апостол знал, что эти набожные паломники, отправляющиеся в Иерусалим обычно с своими религиозными нуждами, на этот раз прежде всего принесут туда свои вести о его деятельности и жалобы на его противонародную и против-Моисееву проповедь. Его имя обойдет все эти тысячи, и его осуждение станет, так сказать, злобою праздничных дней. В многоголосном шуме этих обвинений, очень различных по своему содержанию и по приводимым в их пользу фактам, будет одинаково слышен и в обвинении иудея из Коринфа и – иудея из Дервии, это –: Павел учит отступлению от закона Моисеева.⁷⁷⁶ И это обвинение должно было укрепнуть и возрасти сильнее, когда обвинители в противоположность Ап. Павлу увидят в Иерусалиме предстоятеля христианской церкви, Иакова, брата Господня, этого строгого блюстителя закона Моисеева, самым именем и авторитетом которого прикрывались иудаисты в Антиохии и злоупотребляли впоследствии при своих миссиях, направленных против св. Павла. – А как отнесутся к этим обвинительным слухам и речам среди праздничной толпы иерусалимских паломников тамошние закоренелые враги Апостола, иудействующие? Они не переставали следить за его деятельностью во все время его последнего путешествия; они собрали много обвинительных фактов; теперь они примкнуть к этой толпе и будут самыми яростными его обвинителями. Тысячная толпа ободрить их и при-

–72–

даст им невероятную ревность. – Горестно отзывались в любвеобильнейшем сердце св. Апостола эти грустные мысли; подобно тому, как евангельский пастырь при известии, что одна овца из его сотенного стада заблудилась, сильно сокрушается о

заблудшей, покидает своих девяносто девять овец и идет отыскивать одну, так и св. Апостол, как бы забывал о всех своих апостольских успехах, забывал свою радость о них, когда его взору предносилась эта многотысячная толпа враждующих иудеев, упорно противляющихся ему и сильно препятствующих его миссии. И он покидает своих девяносто девять овец. Отплывая из языческого округа своей деятельности, он спешит в Иерусалим к этой одной овце и хочет приобщить ее своему стаду. Хотя св. Павел и был избран самим Господом на апостольство среди язычников, но, обычно, его проповедь первоначально обращалась к иудеям. Следовательно, эта заблудшая толпа – была из его стада. Но в то же время иудеи были важны и для его проповеди язычникам: неверующие – они ей обычно сильно препятствовали. Посему, и как Апостол преимущественно языков, он должен был заботиться об отыскании этой овцы. Особенно же ему были опасны иудаисты.

Но чем же ему всего удобнее и действенней возможно было утишить вражду этой тысячной толпы? Чем всего сильнее мог он уничтожить возводимые на него обвинения? Общее обвинение, в котором единодушно были согласны все его обвинители: и неверующие, и желающие уверовать, и иудаисты – гласило, что он учит отступлению от закона, что сам он – презритель закона. Слепцы! Они не понимали св. Павла. Он, правда, проповедовал свободу от закона; но какую свободу? Он отрицал в нем оправдывающую силу. Он учил отступлению и сам иногда, бывая для язычников язычником, отступал от него, но лишь потому, что закон потерял свою силу в христианстве. Но этот проповедник свободы был совершенно чужд всякой мысли – презирать закон. Он, напротив, благоговел пред ним, как пред сокровищем, врученным евреям самим Богом. Смущаются они его свободой?! Да, ведь, он готов для них явиться

–73–

строгим исполнителем закона. Ведь не задумался же он обрезать Тимофея ради пользы смущающихся? Не задумывался же он, когда было то нужно, быть для иудеев иудеем! Всецело и искренне готовь он и теперь явиться пред этой многотысячной толпой набожных иудеев самым строгим исполнителем закона,

пусть лишь только знают они, что он – не презирает закона, но считает его безразличным для христиан. И вот Павел, некогда учено-образованный фарисей, хорошо знавший степени и значения, которые придаются иудеями тем или другим фактам из области законной обрядности, останавливается своею мыслью на обряде назорейства, как самом наилучшем и сильнейшем доказательстве своей верности левитским уставам, и как безразличном, конечно, для христианского сознания.⁷⁷⁷ Часто бывавший иудеем для иудеев, он теперь более, чем когда-либо, решился стать

–74–

иудеем для иудеев: принял обет назорейства.⁷⁷⁸ Но, может быть, этот факт возбудит в иерусалимских паломниках недоверие к нему? Может быть, его назорейство сочтут притворством, ибо в его жизни усмотрят противоречие самому себе: то, как могли засвидетельствовать знавшие о сем, бывал язычником для язычников, то увидят – вдруг является назореем! Но св. Павел не боялся этих обвинений в противоречии; можно сказать, что эта мысль и была главнейшим и плодотворнейшим результатом, которого стремился он достигнуть в Иерусалиме своим обетом. Желая своим обетом воочию доказать только иудеям, что он – не презритель закона, св. Апостол далек был от мысли ложно казаться пред ними постоянным и строгим исполнителем его. Не хотел также он этим и внушать им неверную мысль о безусловной необходимости закона в христианстве. Наоборот, с уверенностью можно сказать, что постоянным и сильным желанием св. проповедника христианской свободы было: показать иудеям, что закон – сень, а христианство – сама действительная истина, и что, посему, оправдание – в одном только христианстве; а закон для оправдания – безразличен. А если он и бывает иудеем для иудеев, то это только из любви к своему родному народу и из святого желания, снисходя к их немощи в делах безразличных, успешнее привлекать их к истине св. Евангелия. А указанное выше мнимое противоречие и разрешалось этими мыслями о значении закона в христианстве и смысле его допущения для иудеев.

Кратко, таким образом, смысл этого принятия св. Павлом обета назорейства словами блаженного Феофилакта можно выразить так: «так как иудеям казалось, что он учит отступничеству от закона, и так как многие гнушались его и не принимали его проповеди, то и в Конхреях и в храме Иерусалимском делает это с высокою целью. Это тоже, что он говорил: *бых подзаконным, яко подзаконен, да подзаконныя приобретаю*".⁷⁷⁹

Корабль, на котором св. Апостол отправился из Ефеса, держал свой путь до Кесарии Палестинской или Стратоновой, которая представляла из себя самую лучшую гавань на палестинском берегу Средиземного моря с удивительными инженерными и архитектурными приспособлениями для порта, устроенными Иродом Великим.⁷⁸⁰ В этом шумном, почти совершенно языческом, блестящем портовом городе св. Павел долго не медлил. Видимо, времени до праздника оставалось очень немного⁷⁸¹, и он вместе с своими спутниками и некоторыми иудеями – паломниками, приплывшими вместе с ним, поспешил пройти, по обычаю, пешком те 454 стадий, на каком-то пространстве растягивался обычный Иерусалимский путь от Кесарии до Иерусалима.⁷⁸² Хотя почти до половины путь

в Иерусалим шел вблизи морского берега, от Кесарии постепенно уклоняясь к юго-востоку вплоть до Антинатриды⁷⁸³, где близость моря при отлогости берега значительно умеряла майские-июньские жары, – хотя св. путник, вероятно, по принятому обычаю, путешествовал ночью, а жаркое время дня уделял сну, – однако палестинская жара давала сильно чувствовать себя назорею. Если в это время жатвы, когда на небе не показывается ни одного облачка, а дождь и дождевые тучи – неслыханное дело⁷⁸⁴, когда жар не только мучает жителей в течение дня, но не пропадает даже и ночью, обычный прохладительный палестинский напиток – вода, растворенная вином или виноградным уксусом, составляла самое употребительнейшее и почти единственное питье не только для путешественников, но и для всех жителей, то само собою

понятно, как было мучительно для св. Павла то физическое лишение, которому подвергал его обет назорейства: своей нестерпимой жажды он не мог удовлетворить уксусным или винным раствором, этим прохладительнейшим питьем.⁷⁸⁵ – Наконец, через 2–3 дня пути св. Павел достиг Иерусалима. Вполне точного и ясного указания на посещение им Иерусалима в священном тексте нет. (Деян.18:22), где находится указание на посещение Иерусалима, читается так: καὶ κατελθὼν εἰς Καισαρίαν ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν. Если взять эти слова вне их связи с стихами 18 и 21 той же главы, то на первой взгляд может показаться, что здесь и речи нет о хождении Апостола в Иерусалим, а сообщается только о посещении и приветствовании им кесарийской церкви и удалении отсюда в Антиохию. Так действительно и полагали некоторые толкователи⁷⁸⁶: они

–77–

ἀναβάς относят к Кесарии и под τὴν ἐκκλησίαν разумеют церковь кесарийскую.⁷⁸⁷ А в объяснение употребленного после κατελθὼν εἰς Καισαρίαν – ἀναβάς, указывающее на восхождение из Кесарии куда-то выше, ἀνά, приводят то соображение, что – или самый город Кесария лежал выше, чем расположенные на самом морском берегу гавань и другие портовые постройки⁷⁸⁸, или – если город не возвышался особенно над уровнем моря, т.е. над высотой берега, то, значит, посещенное св. Апостолом место общественных собраний христиан было расположено на возвышенности.⁷⁸⁹ – Правда, если бы раньше не было замечания св. Луки о намерении Ап. Павла посетить Иерусалим во время приближающегося праздника и о принятии им обета назорейства, требовавшем срочного посещения св. города, то в таком случае изложенное толкование, хотя не находило бы для себя подтверждений в священном тексте, однако не могло бы быть оспариваемо на основании его. Но так как подлинность 21-го стиха в полном его виде, а равно и принятие св. Апостолом обета назорейства не подлежат сомнению, то последовательность мыслей в этом отделе (стт. 18–22) не только не позволяет принимать изложенного толкования, но положительно требует, не взирая на краткость священного

повествования в этом месте, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν относить к Иерусалиму. – Но и помимо этого, в самом тексте этого стиха есть несомненные указания, что св. Дееписатель здесь говорит именно о хождении Апостола в Иерусалим. Обычно краткий в своем повествовании св. Лука особенно сжато говорит в 22-м и 23-м стихах. Всего несколькими словами он описывает большое путешествие св. Павла от Кесарии и через верхние страны Малой Азии до Ефеса. Но если принять изложенное толкование, то как тогда согласить с этою необыкновенною краткостью Луки странную тавтологию: κατελθὼν εἰς Καίσαρίαν и ἀναβὰς?!. Что за нужда была ему отдельно гово-

–78–

рить не только о прибытии Апостола в Кесарию, но даже и о восхождении в нее? При этом нужно знать, что κατελθὼν εἰς Καίσαρίαν никак не может означать одной только гавани или берега, но, по обычному употреблению, самый город Кесарию, который, к тому же, был настолько близок к гавани и берегу, что между ними не было никакого расстояния, почему Καίσαρῖα одинаково означало и гавань и город.⁷⁹⁰ Далте, если принять, что св. Павел, прибыв только в Кесарию, отсюда же отправился и в Антиохию, то тогда выражение св. Дееписателя: κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν (т.е. из Кесарии) должно страдать такою неправильностью, какую он ни в каком случае не мог допустить. Κατέβη указывает на переход с места более возвышенного на место более низменное (спускание, нисхождение); а между тем Антиохия, отстоявшая от морского берега на расстоянии 180 стадий⁷⁹¹, находилась сравнительно с приморской Кесарией на более возвышенном месте, почему о путешествии из последней в первую можно выразиться чрез ἀναβαίνειν, а не чрез καταβαίνειν. Напротив, вполне согласно и с ходом мыслей в этом отделе, и с обычною краткостью Дееписателя, и с употребленными здесь глаголами: ἀναβὰς и κατέβη, а также и словом: ἐκκλησία можно усматривать здесь сообщение о путешествии Апостола в Иерусалим из Кесарии. – Этого требует самый контекст, как уже сказано выше, этим устраняется помянутая странная тавтология и вполне выдерживается

обычная краткость Дееписателя в этом отделе. Если видеть в Иерусалиме terminus ad quem по отношению к ἀναβάς и terminus a quo – к κατέβη, то противоположение ἀναβάς и κατέβη, получает себе объяснение в различии высот поверхностей, на которых расположены Кесария, Иерусалим и Антиохия. Из Кесарии в Иерусалим нужно было подниматься (ἀναβαίνειν), а из Иерусалима в Антиохию – спускаться (καταβαίνειν).⁷⁹²

–79–

На Иерусалим же указывает и употребленное свящ. Писателем τὴν ἐκκλησίαν без добавления τὴν οὔσαν, как то сделано им, напр., нисколько выше по отношению к антиохийской церкви⁷⁹³: очевидно, он говорит о церкви, которая есть ἡ ἐκκλησία κατ' ἐξοχήν каковою, конечно, была иерусалимская церковь.⁷⁹⁴

Это посещение св. Ап. Павлом Иерусалима было по счету четвертым после его обращения ко Христу. – В первый раз он был здесь вскоре после чудодейственного обновления своего духа. Недавно шедший из Иерусалима с сильною яростью против иудеев, он тогда возвратился туда полный высочайших любви ко Христу и старался пристать (καλλάσθαι) к ученикам Его. Но все боялись его, не веря, что он уже ученик Христов, и лишь братское участие св. Варнавы рассеяло тогда опасения тамошней христианской общины, – и он вскоре был приобщен к сонму проповедников веры Христовой.⁷⁹⁵ – Во второй раз он вместе с св. Варнавой носил усердное приношение антиохийских братьев христианам, живущим в Иудее, когда пророк Агав предвозвестил о будущем голоде.⁷⁹⁶ – В третий раз он с тем же св. Варнавой был отправлен антиохийскими христианами в Иерусалим для разрешения тех недоумений, которые возбудили прибывшие в Антиохию иудействующие, т.е. на известный апостольский собор.⁷⁹⁷ – После этого он начал свое второе миссионерское путешествие и вот, окон-

–80–

чив его, он является в Иерусалим в четвертый раз. – О тех целях, которые соединял с этим путешествием Апостол, св. Лука умалчивает, но они – понятны сами собою. – Во время третьего посещения святого города Ап. Павел получил от

тамошних Апостолов и пресвитеров два поручения, из которых одно состояло в том, чтобы отнести послание с соборным постановлением церквам Сирии и Киликии. Несомненно, цель этого поручения не ограничивалась только передачей самого послания церквам, но требовала и соответствующих словесных, лично св. Павлом предложенных, наставлений и разъяснений по этому поводу. Вероятно, Апостол уже имел случай известить иерусалимскую церковь о том, как он исполнил данное ему поручение; но во всяком случае его личное сообщение ей об этом важном деле никогда не было поздним. Ранее он не имел удобного случая быть в Иерусалиме, но теперь, будучи вблизи его, окончив одно путешествие и намереваясь начать продолжительную деятельность в Азии, он счел благовременным явиться в Иерусалим с своим личным сообщением. – Другим завещанием, полученным им в предыдущее посещение Иерусалима, была просьба тамошних Апостолов, чтобы не забывал он иерусалимских бедняков-христиан своею помощью: – собирать в их пользу по тем церквам, которые проходил он и которые основывал вновь, посильные пожертвования.⁷⁹⁸ Эта просьба была для Апостола Павла священным заветом, который он всегда памятовал и *старался исполнить в точности.*⁷⁹⁹ И вот теперь, пользуясь удобными временем, он присоединил к одной цели своего посещения Иерусалима другую: вручить Апостолам и братьям собранные им пожертвования от усердия многих посещенных и вновь основанных им церквей. – Кроме того, св. Павел, закончив свое обширнейшее путешествие и преднамерившись начать свою деятельность в новом месте, считал своим прямым долгом сообщить иерусалимским Апостолами и братьям о своей проповеди. Со времени Баура, самоуверенно раз-

–81–

решившего всю апостольскую историю на борьбу двух противоположных партий, одной во главе с Петром⁸⁰⁰, а другой – с Павлом (Paulinismus und Petrinismus), из взаимно-враждебной деятельности которых будто бы складывается вся первая эпоха истории распространения христианства⁸⁰¹; не смотря на то, что эта теория не встретила особенно многих

последователей, однако в трудах западных богословов, касающихся апостольской истории, не редкость встретить, как самое обычное и безобидное воззрение, что св. Павел не пользовался расположением иерусалимских Апостолов и сам несочувственно относился к ним и к их снисходительности к христианам из иудеев. Но такой взгляд положительно лишен всяких оснований. Правда, в некоторых своих Посланиях, особенно же в Послании к Галатам, св. Павел сильно подчеркивает мысль, так сказать, о самостоятельности своего апостольства, о своей независимости от прочих Апостолов. Но, не говоря уже о том, что подчеркивание этой мысли в некоторых местах Посланий было вызываемо особенными причинами и целями, которые переносили центр тяжести именно на эту мысль, стоит только припомнить, как в других местах говорит он же о том, что он меньший из Апостолов⁸⁰², что, напротив, иерусалимские Апостолы – знаменитейшие Апостолы, столпы. Ап. Павел не только не был с ними в несогласии и не действовал враждебно по отношению к ним, но, напротив, всегда старался свою деятельность согласовать с их указаниями. Явившись в первый раз по обращении в Иерусалим, он ищет общения с Апостолами. Принятый в их сонм, он проповедует в Иерусалиме под их непосредственным руководством.⁸⁰³ Если первое свое путешествие он начал по непосредственному повелению св. Духа, не сообщивши о нем иерусалимским Апостолам, то по окончании его он идет за

–82–

решением недоумений в Иерусалим и здесь предлагает Апостолам свое благовествование: не напрасно ли он подвизается.⁸⁰⁴ Второе путешествие он начинает и по инициативе и по плану иерусалимских Апостолов. Известно – далее, что по окончании третьего путешествия он также является в Иерусалим и сообщает им о своей проповеди. Очевидно, он питал глубокое чувство уважения к иерусалимским Апостолам и считал своим долгом – видеть в них – высших себя. Конечно, он, получивший призвание и наставляемый самим Господом, в своем благовестии был независим от них, но указанное чувство к ним – вполне понятно

в нем. Оно могло родиться уже из одного сознания, что он – прежде был гонителем Христа, а те последователи с самых первых пор Его проповеди, не говоря о других, признаваемых им в них, преимуществах. И вот глубоко-благоговейный к матери-церкви и ее святым Апостолам, он теперь спешит туда с намерением – поведать там о своем благовествовании, порадовать церковь вестью об успехах христианства и выслушать отзыв о своей деятельности от знаменитейших столпов церкви.⁸⁰⁵

Трудно сказать – да это и не важно, – где нашел себе пристанище Апостол языков, когда прибыл в Иерусалим, обычно, переполненный в то время паломниками. Может быть, он поселился у своей сестры, кажется, жившей там в замужестве⁸⁰⁶, или же у тамошних христиан. Вероятно, это прибытие совершилось вблизи самого праздника. – Св. Дееписатель говорит об этом пребывании всего в нескольких словах: ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν. Конечно, глаголь ἀσπάζω в данном случае не означает обычного только приветствия братии⁸⁰⁷, которое

–83–

произносилось при первой встрече. Он указывает вообще на свидание Апостола с церковью, т.е. Апостолами, пресвитерами и братьями, давая знать в то же время, что оно было радостное: оно во все время своего продолжения было как бы непрерывавшимся взаимным лобзанием, приветствием встретившихся. – Прежде всего, конечно, по прибытии в Иерусалим св. Павел поспешил вручить Апостолам принесенные им пожертвования в пользу иерусалимских бедных христиан; затем сообщил им об исполнении данного ему поручения касательно апостольского постановления, *рассказывал подробно, что сотворил Бог у язычников служением его*⁸⁰⁸; а так как его деятельность в языческих странах встречала себе сильное противление в иудеях, то, конечно, не преминул высказать своей глубокой печали по этому поводу, а равно и сообщить о том средстве, какое избрала его любовь для смягчения этой вражды к нему иудеев. А на основании того, что позднее, в следующее посещение им

Иерусалима, св. Иаков и пресвитеры сами предложили ему употребить для той же цели подобное же средство, можно думать, что в настоящих раз намерение Ап. Павла подействовать на иудеев исполнением обета назорейства получило одобрение со стороны приветствуемых. Несомненно, также, что от них по этому поводу он получил сообщите о своих ярых врагах – иудействующих, которое и послужило первым звеном в том ряде причин, сложившемся в Иерусалиме, который заставил его переменить намеченный им план дальнейшей апостольской деятельности. – Было ли первое посещение св. Павлом церкви ранее Пятидесятницы или в самый праздник – сказать трудно, но во всяком случае он этот великий день провел среди христиан, принимая участие в их богослужебно-молитвенном воспоминании великого празднуемого события.

Непосредственно после первого дня праздника св. Павел,

–84–

вероятно, приступил к исполнению своего назорейского обета. Ему, конечно, трудно было оставаться неузнанным в этой, сошедшейся из разных концов, толпе иудеев: многим из них хорошо была известна личность этого неустрашимого, слабого телом, но мощного словом и делом Апостола языков, обходившего с своею проповедью и Малую Азию и Элладу.⁸⁰⁹ К тому же таиться от этой толпы ему было и не нужно; напротив, чем больше иудеев знало о его прибытии, тем задуманное им средство приобретало все большее и большее поле для воздействия на его врагов. И вот, когда чуть не вся многотысячная толпа, много уже наслышавшаяся и наговорившая о презрителе Моисея и еврейского народа, узнала, что он прибыл на праздник, то недавний говор о нем возобновился с бóльшею силой: он стал предметом общего внимания. Посему сообщенное Ап. Павлом иерусалимской церкви известно о принятом им обете назорейства, который он вскоре намерен по обычаю торжественно окончить в храме, быстро распространилось по Иерусалиму. Нет сомнения, что это известие звучало сильным диссонансом с теми обвинениями св. Павла в презрении Моисеева закона, которые были тогда у всех

на устах. Большинство, конечно, не доверяло этому и тем сильнее желало лично убедиться или в ложности, или в справедливости этого известия и тогда или Павла, презрителя Моисея, заклеить позорным пятном слабодушного лжеца, дерзнувшего посмеяться над этим священным обетом, или действительно убедиться в его личной преданности закону, а в обвинении его в презрении к нему видеть только неправильно понятую его снисходительность к язычникам. – По закону о назореях Ап. Павел должен был совершить окончание своего обета торжественно во храме. Прежде всего он явился в храм и объявил очередным левитам наступающий день окончания того срока, на который им был дан обет.⁸¹⁰ Затем в самый день исполнения обета – он явился в храм с обычными, положенными на сей раз, жертвенными прино-

–85–

шениями, и – началось самое окончание обета. – Сначала приносилась самая обычная жертва – всесожжения; приведенный однолетний беспорочный агнец после того, как на него св. Павел возложил свои руки⁸¹¹, заколался в северной стороне храма, и его кровью кропился алтарь. По снятии кожи, жертвенное животное рассекалась на части и, обсоленное солью, все, без всяких остатков, возлагалось на дрова жертвенника.⁸¹² К этому присоединялось обычное приношение, состоявшее из $\frac{1}{10}$ ефы пшеничной муки, смешанной с $\frac{1}{4}$ гина елея и $\frac{1}{4}$ гина вина для возлияния.⁸¹³ Символически эта жертва означала то, что приносящий отдавал всего себя, и душу, и тело в дар Богу.⁸¹⁴ Едва ли этому каменному алтарю всесожжения приходилось когда-либо ранее принимать на себя жертву всесожжения, которая бы так точно и верно соответствовала действительности, как эта: приносящий в данном случае на самом деле всего себя отдал в жертву Богу, он только и жил для Бога.⁸¹⁵ Едва ли также кто другой так полно и сознательно мог соединять с этой жертвой глубочайшую тайну Мессиянского искупления, как Ап. Павел, который так боговдохновенно – высоко учил о единой искупительной жертве Христа.⁸¹⁶ Он, конечно, не видел в жертве всесожжения прообраза жертвы Христа, ибо Христос тогда уже *вошел во святилище и приобрел*

*вечное искупление.*⁸¹⁷ Не мог также ожидать он от нее и какого-либо оправдания для себя, ибо эти *дары и жертвы не могут сделать в совести совершенным приносящего*⁸¹⁸; она для него была только символом телесного, внешнего очищения.⁸¹⁹ – За жертвой всесожжения следовала жертва за грех. Она состояла из однолетней беспорочной агницы.⁸²⁰ После того, как кровью агницы

–86–

были окроплены рога жертвенника всесожжения, а остаток крови был вылит к его основанию⁸²¹, отделенный жир и почки сжигались на жертвенном огне⁸²², а остальное мясо поступало в пользу священников. Эта жертва символизировала собою прощение тех невольных прегрешений Павловых, какие он совершил во время своего назорейства.⁸²³ – В заключение следовала собственно уже назорейская жертва – мирная, по принесении которой и оканчивался обет назорейства. Она состояла: а) из одного беспорочного овна⁸²⁴, б) из корзинки пшеничных опресноков, испеченных на масле, и в) корзинки пресных лепешек, помазанных елеем.⁸²⁵ Когда положена была эта жертва на алтарь, то Ап. Павлу остригали голову назорейства и снятые волосы клали в огонь под мирной жертвой.⁸²⁶ Затем отделялось сваренное плечо и грудь овна, брались – один пресный хлеб и одна пресная лепешка из корзин, все это клалось ему на руки, и священник, подложив под его руки – свои, *возносил сие, потрясая пред Господом.*⁸²⁷ – Эти части принадлежали священнику, а остальное отдано было св. Павлу для трапезы. – Этим и оканчивался обряд исполнения назорейского обета: за жертвенной трапезой он мог уже пить вино.⁸²⁸

Какое же впечатление на бывших тогда в Иерусалиме иудеев произвел теперь для всех несомненный факт принятия и исполнения св. Павлом назорейского обета? – Уже а priori, на основании одного только факта принятия им на себя назорейства, конечно, не ради личных нужд, а ради благотворного воздействия на иудеев, можно полагать, что если он рассчитывал на благоприятное впечатление от этого для

иудеев, то оно и было таковым. Такое соображение, впрочем, вполне подтверждается и а pos-

–87–

teriori. Когда, ко времени пятого посещения св. Павлом Иерусалима, вражда иудеев против него достигла особенной напряженности, то Иаков и иерусалимские пресвитеры для предотвращения бунта и опровержения ходивших обвинений против него предложили ему, за неимением времени самому принять назорейство, по крайней мере взять на себя издержки четырех христиан из иудеев, имевших на себе обет назорейства: это, по их мнению, было бы наилучшим средством для опровержения обвинений. Этот факт случился после рассматриваемого Павлова обета назорейства. Отсюда с очевидностью следует, что если бы последний или произвел на иудеев, или совсем плохое впечатление, или по крайней мере не особенно благоприятное, то Иаков и пресвитеры не предложили бы Ап. Павлу повторять неудачный опыт с этим плохим средством. Ясно, что впечатление было и – благоприятное. А то обстоятельство, что Иаков и пресвитеры в виду сильного негодования против св. Павла многочисленных иудеев предлагают сами прежде всего именно участие в назорейском обете, показывает, что впечатление от настоящего обета было весьма благоприятно: оно умиротворило негодующую толпу. – Таким образом, с этой стороны цель посещения Ап. Павлом Иерусалима в качестве назорея вполне была достигнута: он развеял тучу ложных обвинений на него со стороны иудеев в противлении его Моисею.⁸²⁹

Но если это верно, то тогда естественно возникает вопрос: зачем же из Иерусалима Апостол не возвратился прямо в Ефес, как он предполагал прежде, но счел нужным предварительно посетить ранее основанные им церкви в Антиохии, Галатии, Фригии и других странах? Зачем он не возвратился в Ефес, если он даже дал тамошним иудеям обещание возвратиться? Какие – иначе – явились в Иерусалиме причины, которые заставляли его посетить до прибытия в Ефес ранее основанные малоазийские церкви? Об этих причинах можно с полной вероятностью заключать по тем целям, кото-

рые он преследовал во время этого своего путешествия до Ефеса. Когда св. Павел из Иерусалима прибыл в Антиохию Сирийскую, то тогда почти непосредственно за ним пришли его иерусалимские враги – иудаисты и произвели столь великий соблазн среди верующих, что не только тамошние христиане из иудеев, вполне усвоившие Павловы принципы христианской свободы, но и Варнава, и даже Ап. Петр изменили видимо своей свободе и стали в угоду лжеучителям воздерживаться от общения в пище с необрезанными. И св. Павел дерзновенно и победоносно поразил в лице Ап. Петра всех как соблазнившихся, так и соблазнивших.⁸³⁰ Далее, направляясь из Антиохии в Ефес по Малой Азии, Ап. Павел не основывает новых церквей, но посещает уже существующие и в них *утверждает всех учеников*.⁸³¹ Конечно, утверждать в вере и благочестии ранее основанные церкви для св. Павла было благовременным всегда, ибо он во всякое время имел *заботу о всех церквах*⁸³²; но как самый характер этого утверждения, так и его цель ясно показывают, что оно было предпринято в силу особенных причин. В Послании к Галатам, написанном из Ефеса, по-видимому, в начала тамошнего почти трехгодичного пребывания св. Апостола⁸³³, т.е. вскоре после прохождения Галатии, есть несколько мест, которые показывают, что в свое последнее посещение Галатии, Апостол особенно обращал внимание на предупреждение тамошних христиан об имеющих явиться среди них лжеучителях⁸³⁴, против которых и направлено Послание, т.е. иудействующих. Поэтому можно сказать, что цель посещения Фригии и Галатии состояла в том, чтобы укрепить тамошние церкви в виду опасности по-

явления там с проповедью иудействующих. Значит, эту опасность св. Павел предвидел в Иерусалиме. И если он решил не исполнять своего обещания относительно непосредственного возвращения в Ефес, как неугодного Богу⁸³⁵, то, очевидно, опасность предвиделась большая.⁸³⁶ И вот те именно признаки, по которым св. Павел мог в Иерусалиме предвидеть эту большую опасность от иудействующих, и были причиной,

заставившей его прежде возвращения в Ефес посетить малоазийские, ранее им основанные, церкви. Пытаться определить точнее: каковы были именно эти признаки – бесполезно и не особенно важно. Расширение апостольской деятельности св. Павла между язычниками и успех ее за время последнего, второго, его путешествия сильно должны были встревожить лжеучителей. Само собой, понятно, что, благоприятно подействовавший на иудеев исполненный Апостолом обряд назорейства не имел такого же влияния на иудействующих. Слепо видя в исполнении Моисеева закона необходимое условие спасения в христианстве, они не могли допускать никакого отступления от закона. Они тогда бы только примирились с св. Павлом, если бы он наложил закон на всех обращенных им язычников, а не сам бы только исполнял его. Иудеям и христианам из иудеев нужно было от Ап. Павла свидетельства о его личном уважении к закону, как священному достоянию своего народа; свобода от закона христиан из язычников их не смущала сильно: худей не христианин, видевший, в христианстве и исполнение иудейства, был безотносителен к этому вопросу, а иудей-христианин (не иудаист, конечно), сам державшийся Моисеева закона просто по привычке, а не по необходимости, мог видеть в свободе язычников на основании обращения Корнилия, постановления иерусалимского собора и т.п. нечто необходимое, освященное Самим Богом. Посему, если на последних, кото-

–90–

рым нужна была личная расположенность св. Павла к закону Моисееву, его назорейство произвело благоприятное впечатление, то на иудаистов, которым нужны были его принципы, нужно было его признание всеобщее-необходимой важности закона, напротив, плохое: они могли увидеть в этом поступке Апостола лицемерие.⁸³⁷ В чем проявлялась эта злоба к нему иудаистов – не известно. Можно только сказать, что сильных и открытых нападений на него с их стороны не было: иначе на них последовали бы таковые же и опровержения Апостола; а если так, то о них не преминул бы он упомянуть в Послании к Галатам.⁸³⁸ Вероятно, эта ненависть была скрытная,

избегавшая личных встреч с Ап. Павлом, но надеявшаяся повредить его делу в пределах, основанных им церковей. Иудействующие тогда уже замыслили те свои миссионерские путешествия, которые вскоре и начали. Так или иначе полученные сведения об этих замыслах и побудили Апостола не возвращаться непосредственно в Ефес.

Опасность от лжеучителей, конечно, грозила прежде всего ближайшим к Иерусалиму церквам – антиохийской и малоазийским. Посему безразлично: знал ли св. Павел о направлении замышлявшихся лжеучителями путешествий или – не знал, он должен был прежде всего направиться в Антиохию и дальше – по основанным ранее церквам и прийти в Ефес. Так сложился, под особенным, конечно, указанием самого Бога⁸³⁹, план первой, начальной части третьего путешествия св. Ап. Павла. – Несомненно, что среди многотысячной толпы прибывших на праздник иудеев были таковые и из Ефеса, которые еще не имели оснований враждовать против него.⁸⁴⁰ И вот с ними естественнее всего св. Павел дал знать ефесской синагоге, так радушно принявшей его, что Господу оказалось не угодным, чтоб он возвратился к ним непосредственно, из Иерусалима тем же следом, и что

–91–

потому он придет к ним, в Ефес, не непосредственно после праздника, на который сначала только хотел он уехать от них, но уже после того, как посетить антиохийскую и малоазийские, основанные им, христианские церкви. Точного времени своего прибытия он, конечно, не назначал, но, несомненно, уверил ефесян, что возвратится к ним скоро, так что это посещение церковей будет только как бы попутным; из Иерусалима он пойдет прямо собственно в Ефес, но несколько не прямой дорогой.⁸⁴¹

Судя по весьма краткому сообщению св. Дееписателя о рассмотренном пребывании Апостола в Иерусалиме, а равно и по совершенному умолчанию о нем в Послании самого св. Апостола к Галатам, с несомненностью можно предположить, что оно было весьма недолговременно. Те цели, ради которых приходил он сюда, требовали для своего осуществления всего

только нескольких дней, а явившаяся необходимость отдалить на некоторое время, обещанное возвращение в Ефес требовала ускоренного образа действий. И вот св. Павел, простившись с Апостолами, пресвитерами и братьями, вместе с своими спутниками вышел из Иерусалима, чтобы прийти в Антиохию, эту первую на предлежащем ему пути основанную его трудами церковь из язычников.⁸⁴²

—93—

Глава II. Спутники

Спутники и сотрудники св. Ап. Павла при начале третьего путешествия

Сотрудники Ап. Павла и его отношение к ним. — Их сотрудничество. — Возможность быть спутниками св. Ап. Павла в начала третьего путешествия для Тимофея, Тита и второго, не названного по имени, спутника Тита. — Тождество Эраста, οἰκονόμος 'α τῆς πόλεως, с Эрастом — спутником. — Присоединение к спутникам св. Павла Гаия и Аристарха. — Присутствие при св. Ап. Павле спутников в начала третьего путешествия. — Тимофей — любимейший сотрудник. — Природа Ликаонии, родины св. Тимофея. — Отечественный город св. Тимофея — Листра. — Воспитание Тимофея. — Св. Тимофей — христианин и призвание его св. Ап. Павлом к сотрудничеству в апостольских подвигах. — Сотрудничество Тимофея св. Ап. Павлу. — Эраст. — Гаий и Аристарх. — Характеристические черты пятого спутника св. Ап. Павла при начала его третьего путешествия. — Кто именно был этот спутник?

Св. Ап. Павел в начале своей апостольской деятельности не имел сотрудников. В дамасских синагогах он проповедовал один⁸⁴³; приобщенный к лику иерусалимских Апостолов и братии, благодаря содействию Варнавы, он тогда также проповедовал без сотрудников⁸⁴⁴; а в первое время своей антиохийской деятельности он даже сам является в качестве сотрудника св. Ап. Варнавы.⁸⁴⁵ — Но по мере того, как, по указанию Божию, постепенно все более и более расширялись пределы деятельности св. Апостола, когда его слово наконец раздалось в многолюдных языческих центрах, когда его

—94—

проповедь встретила многочисленных врагов, когда ему приходилось иметь постоянно заботу о всех многочисленных, основанных им, церквях, когда, словом, дело его апостольства расширилось до последней степени, он, по естественной необходимости, начинает озабочиваться приисканием для себя достойных сподвижников на трудном апостольском поприще. Так, по особому указанию Божию, в свое первое путешествие он берет Ап. Варнаву, а также и Марка-Иоанна.⁸⁴⁶ Когда он вместе с Ап. Варнавой был в Ликаонии, то тут же находились и οἱ περὶ Παῦλον.⁸⁴⁷ Когда перед началом второго путешествия приглашаемый им в спутники Ап. Варнава отказался сопровождать его, то он был озабочен приисканием другого сотрудника и, наконец, избрал себе (ἐπιλεξάμενος) Силу.⁸⁴⁸ Встретив после, во время второго путешествия, Тимофея, он пожелал и его взять с собою (τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ ἐξελθεῖν).⁸⁴⁹ Встретившись в Коринфе с Прискиллой и Акилой, он приглашает их отправиться с собою на проповедь и делает их своими сотрудниками.⁸⁵⁰ Впоследствии число подобных сослужителей св. Павла, как бывших при нем почти постоянно, так и сотрудничавших ему только некоторое время, возрастает до значительного количества.⁸⁵¹ По-ви-

—95—

димому, не было такого времени, когда бы он в своей апостольской деятельности оставался один, без этих своих помощников!... Многие места Посланий св. Ап. Павла дышать необыкновенно сильною и горячею любовью его к своим сотрудникам⁸⁵², которых он большею частью именует не иначе, как *возлюбленными* (ἀγαπητοί). При продолжительных разлуках с ними св. Павел сильно скорбит духом.⁸⁵³ При отправлении их в другие церкви он обыкновенно просит тамошних братий как можно лучше принять их и оказывать им сердечное благорасположение.⁸⁵⁴

Деятельность таких лиц состояла главным образом в помощи Апостолу, в сотрудничестве ему в апостольской деятельности. Поэтому и сам св. Павел, а равно и св. Лука обыкновенно называют их συνεργοί⁸⁵⁵ ἐν Χρί-

—96—

στῷ Ἰησοῦ⁸⁵⁶, – ἐν Χριστῷ⁸⁵⁷, – εἰς τὴν βασιλείαν⁸⁵⁸, – ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ⁸⁵⁹, διάκονοι (διακονοῦντες, διάκονος ὁ, ἡ)⁸⁶⁰ τοῖς ἁγίοις⁸⁶¹, – ἐν Κυρίῳ⁸⁶², – τοῦ Χριστοῦ⁸⁶³, – τοῦ Θεοῦ⁸⁶⁴, σύνδουλοι⁸⁶⁵, συνέκδημοι⁸⁶⁶, ὑπέρετης⁸⁶⁷, πρόστασις⁸⁶⁸, κοινωνός⁸⁶⁹, σύστρατιώτης⁸⁷⁰, σύζυγος γνήσιος⁸⁷¹. За неимением более подробных сведений о деятельности этих сподвижников Апостола, трудно определить ее более полным и точным образом. О некоторых из них известно, что они несли благовестнические труды почти наравне с самим Апостолом: так же, как он, проповедовали, терпели за проповедь преследования и т.п.⁸⁷² Другие не столько сами участвовали в проповеди, сколько помогали Апостолу скорее в житейских делах, которые, если б он сам их исполнял, требуя для себя много времени, могли бы препятствовать успеху его апостольской деятельности⁸⁷³, а именно: писали под его диктование послания⁸⁷⁴, доставляли эти послания в те церкви, которым они предназна-

(Продолжение следует).

**Протоколы [=Журналы] Совета Московской
Духовной Академии за 1891 год // Богословский
вестник 1892. Т. 2. № 4. С. 259–274, (5-я пагин.)**

–259–

приходилось касаться, и вообще не свободен от натяжек, произвольных сближений и недосмотров; в статье же о диалогах эти недостатки выступают в особенно ярком свете. Достаточно было сравнить одну терминологию в учении о святой Троице диалогов и подлинно-аполлинариевых произведений, чтобы во всей ясности увидеть невозможность приписать их этому деятелю.

«Сверх сего, мною были проверены и отчасти пополнены некоторые другие части сочинения об Аполлинарии, исследующие вопросы об источниках сведений об этом писателе и истории его сочинений. Когда таким образом монография приняла желательно полный вид я приступил к окончательной переписке и в непродолжительном времени надеюсь представить её Совету Академии в качестве магистерской диссертации. – Здесь же я считаю своим долгом выразить свою благодарность профессору Алексею Петровичу Лебедеву, ученому руководству и советам которого я следовал как в выборе самой темы для сочинения, так и в обработке ее.

II. «Изучение истории догматических движений IV-го века, имеющих своим главнейшим предметом раскрытие учения о св. Троице, показывает, что в основе тринитарных споров этой эпохи лежало ничто иное, как стремление уяснить Божественную природу в Лице Искупителя. Из сочинения св. Афанасия «о воплощении Бога Слова», написанного еще ранее обнаружения арианского учения, – в котором он раскрывает идею необходимости воплощения, – можно видеть, что собственно христологический интерес влек его к горячей защите Божества Сына Божия. Проникающая это сочинение мысль, что для спасения человека необходимо воплощение Бога, есть, очевидно, та же самая, которую Афанасий в течении всей своей жизни отстаивал против арианства. Точно также, еще в самом

разгаре арианских споров, из среды защитников Никейского символа является ряд людей, которые, опираясь на никейское учение о Сыне, стремятся дать полную христологическую систему (Евстафий, Фотин, Аполлинарий, Диодор и др.). И лишь только арианство было подавлено, и тринитарные споры улеглись, как во всей силе выступил на сцену новый вопрос о способе соединения естеств в Богочеловеке, открылся ряд новых споров с Аполлинарием, положено было начало новому, чисто-христологическому движению, на долгое время занявшему историю церкви. Таким образом, аполлинаризм и соединенные с ним волнения явились в церкви

—260—

неслучайно, не *ex abrupta*; напротив, они тесно и необходимо были связаны с тринитарными спорами и всегда стояли на очереди. За горячей и трудной борьбой с противниками по вопросу о единосущии, деятеля IV-го века забывали на время ее основной мотив, но не выпускали его из внимания и не затеряли, и когда учение о едином Божестве трех Лиц св. Троицы было уяснено, применение его к христологии явилось делом столь же естественным, сколько и необходимым. В том направлении, которое твердо держалось никейских определений, простой логический процесс требовал вывода: «Один из св. Троицы воплотился» Этот вывод сделать было не легко; понятие о Сыне Божиим, единосущном Отцу и истинном Боге, предлагало на этом пути трудную проблему для богословской мысли — определить отношение Божества к человечеству в лице Иисуса Христа. Ариане, учившие о тварности Сына Божия, не имели нужды тратить слишком много сил на разрешение этой проблемы. Соединение тварного с тварным несравненно легче мыслилось, чем соединение Божества с тварью, и так как в воззрениях ариан Сын был Словом, то и в Лице Христа им не было надобности признавать человеческую душу: вместо нее они помещали Слово, и Христос явился у них как Сын Божий и плоть человеческая («οὐ δύο φύσεις· ἐπεὶ μὴ τέλειος ἦν ἄνθρωπος ἀλλὰ ἀντὶ φύλης θεὸς ἐν σαρκί», — Евдокс. Константиноп. из слова о воплощении; см. ap. Anastas., *Patrum doctrina de Verbi incarnatione*, ed. Maji, *Scriptorum*

veterum nova collectio, t. VII, p. 17). Построя легко свою христологию, ариане в борьбе за свое тринитарное учение не опускали возможности затруднить защитников Никейского собора: они пользовались уничижительными речениями св. Писания о Христе, чтобы доказать свое положение о низшей природе Сына в сравнении с Божеством Отца. К этой же цели сводилась и предпринятая с 341-го года на арианских соборах христологическая работа. То и другое условие ставило никейцам, как первую их задачу, раскрыть учение о Лице Христа так, чтобы признание полного Божества Сына не стояло бы в противоречии с Его воплощением и теми следствиями, какие отсюда вытекают, то есть, уяснение в Нем единения Божества и человечества.

«В первом отношении защитники Никейского символа единогласно утверждали, что Христос есть Тот Сын Божий, Который прежде веков рождается от Отца. Прилагая учение о Троице

–261–

к христологии, они, таким образом, на первом плане поставляли Божественность Христа, исповедовали в Нем Бога во плоти. Эта черта отличает собой уже христологическое учение Афанасия. Внимание св. Афанасия всецело поглощено Божеством Христа; на защиту его направлена вся его энергия. «Слово неизглаголанно, неизъяснимо, непостижимо, вечно рожденное свыше от Отца, рождается долу во времени от Девы Богородицы Марии (De incarn. et contr. Orient., – Migne, gr. s., t. 29, col. 996; Творен. св. Афанасия, III, 292)». «Будучи Всемощным и Создателем вселенной, Он в Деве уготовляет в храм Себе тело и усвояет себе оное, как орудие (De incarnatione, II; Твор., I, 91)», и в своих делах «являет себя, что Он – Отчее Слово, вождь и царь вселенной (ibid. 102)». Это выделение Божества во Христе было необходимо в целях борьбы с арианством, но оно еще не решало собой проблемы, а лишь усиливало его. Когда почувствовалась в церкви настоятельная нужда уяснить единение Божества и человечества во Христе, богословская испытующая мысль не вдруг стала на надежный и определенный путь. Несмотря на то, что в трудах писателей

первых веков даны были прочные христологические формулы и указаны твердые данные к решению назревшего вопроса, продолжали еще существовать старые еретические мнения, принявшие только грубый, менее отталкивающий оттенок, и в половине IV-го века вновь сильным потоком разлились в Церкви. Они принадлежали тоже людям, исповедовавшим никейский символ (Athan., *Tomus ad ansiach.*, Творен, ч. III, 193:195), «хвалящимся никейским исповеданием отцов (Послание к Епиктету, Творен, ч. III, стр. 332)» и все-таки носили на себе явный отпечаток древних еретических воззрений. При крайнем разнообразии мнений и при недостаточности обстоятельных известий о них, все же можно различить в них две главные группы, из которых одна воспроизводила старое евионитское заблуждение, другая же имела докетический характер. Одни утверждали, что «как слово Господне было в пророках, так при окончании времен вселилось Оно в святого Человека (Послание к антиох., Творен. Афанас. ч. III, 194; послан. к Епиктету, *ibid.*, стр. 341)», что «и ным есть Сын, а иным – Божие Слово» (послание к Епиктету, *ibidem* стр. 332; послан. к антиох. *ibid.*, стр. 194; послан. к Максиму, *ibid.*, стр. 354–3 55); другие, вдаваясь в противоположную крайность, говорили, что «тело, рожденное от Марии,

–262–

единосушно Божеству Слова», что «Слово приложилось в плоть», что «Оно не из Марии, но из собственной сущности образовало Себе удобостраждущее тело (послан. к Епиктету, творен. Афанас. ч. III, стр. 330–3 31; *Epiaph. Haer. LXXVII*; Творения св. Епифан. ч. 5, стр. 176)». Можно даже определить те местности, где с особенной силой оспаривались и защищались эти мнения, где, следовательно, христологический вопрос привлекал к себе наибольший интерес. Это – Антиохия, где не мало было людей, любивших «предлагать друг другу вопросы, входить в словопрения о бесполезном», «доискиваться чего-то сверх написанного в Никее (Афанас. Послан. к Антиох., ч. III, 195)», и Сирия (Творен. Епифан. ч. 5:176); затем Египет, приведенный «в великое смятение (Епифан., *ibid.*, стр. 177)» разнообразием учений (ср. Афанас.

посл. к Максиму, III, 353 см.); и древняя Ахаия с Коринфом во главе, епископ которого вынужден был обратиться с особым посланием к св. Афанасию по поводу возникших там горячих споров и состязаний (Афанас. послание к Епиктету III, 329 см.). Таким образом, к 60-м годам IV-го века почти весь восток был уже обхвачен стремлением выяснить ближе Лице Богочеловека, точно формулировать учение об отношении Его Божества к человечеству.

«Возникновение новых ложных учений и новых споров в церкви не могло не обратить на себя внимания виднейших деятелей. Соборный в 362-м году св. Афанасием собор в Александрии и был первым православным собором IV-го века, который занялся обработкой христологической доктрины. Высказавши свое осуждение новых мнений, собор в силу своих примирительных стремлений не входил в подробное их исследование; он старался лишь о том, чтобы «довольствоваться и пользоваться теми речениями, кая употреблены в никейском исповедании». Но его значение и состоит в том, что его христологическая деятельность подняла еще бóльший интерес к вопросам этого рода и побудила партии к точной формулировке своего учения, к разделению их на типичные христологические группы. Во главе группы, которая по преимуществу стремилась выставить на вид Божеское достоинство и природу Христа, стал Аполлинарий, епископ Лаодикии. В 363-м году в послании к царю Иовиану, сохранившемся до нашего времени в слове о воплощении, приписанном св. Афанасию, он уже точно формулирует свое учение об одной природе Бога Слова воплощенной.

—263—

В 60-х годах Аполлинарий явился центром, около которого объединялись люди различных христологических воззрений с докетическим характером. Св. Епифаний не раз имел случай беседовать со многими из слушавших учение достопочтенного для него старца; он находил в их воззрениях «много разнообразия» и полагал, что «пришедшие к нему от Аполлинария чада, не разумея глубины учения такого ученого и мудрого мужа и учителя, сами от себя измыслили это (т.е.

учение о предложении Слова в плоть и единосущии плоти с Божеством), ненаученные от него (Творен. Епифан., ч. 5, стр. 176)». Во многих посланиях Аполлинарий старался выделить свое учение из круга этих примкнувших к его авторитету мнений и с особенной силой восстал против той школы, которая утверждала, что «и ный есть Сын и иной – Божие Слово».

«Это последнее воззрение, стремившееся выделить во Христе Божеское и человеческое, нашло себе много последователей, выдающихся по своей образованности и замечательных по своему историческому значению. Не говоря о чисто-еретическом учении Фотина, епископа сирмийского, возобновившего в своей христологии идеи Павла Самосатского и осужденного арианами на соборе в Сирмии, – и внутри церкви были лица, в воззрениях которых Лицо Христа сближалось с пророками, апостолами и другими людьми, действовавшими под особым водительством Божиим. Эти воззрения имели различную степень резкости, но их основною чертой является – разграничение Божественного и человеческого в Лице и делах Христа. Центром их явилась Антиохия со своей знаменитой богословской школой, основанной трудами Дорофея и Лукиана. Самый экзегетический метод этой школы, разделявшей в Писании человеческое от Божественного, сверхъестественное от естественного, подготовлял мысль к такому же стремлению и в области догматики, а исторические основы экзегезиса в свою очередь вели к выработке понятия о Богочеловеке, сообразно с историей, в котором человеческая, историческая сторона Богочеловека брала перевес над Божественной. Эта тенденция заметна уже у старших представителей антиохийской школы, боровшихся с арианством, и достаточно ясно проглядывает у св. Евстафия, епископа Антиохийского (см. обсуждение фрагментов его сочин. у Dorner'a *Entwicklungsgeschichte d. Lehre v.d. Person Christi*, s. 966, Anm. 3; тоже отчасти наблюдается и в сочинении Евстафия «*De engastrimytho*», – Migne,

–264–

gr. s., t. 18, col. 652). То, что у св. Евстафия является только характерными оттенком мысли, менее сдержанными учениками

той же школы развивается в крайность. Из послания св. Афанасия к антиохийцам, написанного после Александрийского собора 362-го года, легко можно видеть, что здесь были богословы, учившие, что «как Слово Божие было в пророках, так при окончании времен вселилось оно в святого Человека (Христа) (послание к антиохийцам, Творен. ч. III, стр. 194)». Виднейшим представителем этой христологии в IV-м веке является Диодор; в лице Диодора тенденция антиохийской школы получила свое крайнее выражение, близкое к несторианству. В христологической теории Диодора Бог Слово и человек Иисус так отделены одно от другого, что они живут особой самостоятельной жизнью. Теория Диодора является, очевидно обратной стороной учения Аполлинария об одной природе Бога Слова воплощенном. Если Аполлинарий настаивал на «высшем единении», то Диодор стремился к крайнему разделению; если у Аполлинария единение Бога с человеком во Христе до поглощения человеческого существа, в котором плоть исповедовалась единосущной Богу, и Бог и плоть составляли одну природу, то по Диодору Бог и человек настолько разделены между собою, что между ними в сущности предполагалось только воздействие; если в учении одного часто проглядывают идеи позднейшего монофизитства, то в теории другого слышится голос несторианства. Начавшаяся с 70-х годов литературная борьба между Аполлинарием и Диодором может быть, таким образом, рассматриваема, как прецедент той широкой борьбы, какую церковь должна была пережить позднее, – сначала отражая несторианство, затем осуждая монофизитство. В настоящее время нет возможности в полном свете представить значение этой интереснейшей полемики между двумя учеными представителями диаметрально-противоположных христологических школ IV века, так как памятники не утрачены, но и те немногие фрагменты, какие случайно сохранились в сочинениях других церковных писателей (у Леонтия и Феодорита – от Аполлинария, у Марии Меркатора и того же Леонтия – от Диодора), показывают, что уже в это время была признана опасность тех крайностей в

воззрениях на Богочеловека, какие потом выразились в несторианстве и монофизитстве.

«К половине 70-х годов IV-го века относится полное рас-
–265–

крытие лжеучения Аполлинария. Задавшись целью определить отношение Божества и человечества во Христе, Аполлинарий пришел к тому выводу, что при воплощении ум человеческий, как источник и хранилище греха, не мог быть воспринят Богом, что во Христе не могли существовать рядом Божественный, всеведущий и неизменяемый ум и ум человеческий, слабый, подверженный сомнению и колебаниям. Для него это также трудно было понять, как «пробуравить скалу пальцем», и потому он отверг ум человеческий во Христе. Со всею ясностью эти мысли он раскрыл в своем главном христологическом сочинении «ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ’ ὁμοίωσιν ἀνθρώπου», – которое вместе с тем было первым научным опытом систематического построения полной христологии в чисто-христианских интересах. Появление этого сочинения привнесло с собой сильный импульс к дальнейшему раскрытию христологии, возбуждивши в церкви широкую полемику, продолженную потом учениками Аполлинария.

«Очевидно, что ни школа Аполлинария, ни школа Диодора не выражали собой истинного учения о Лице Иисуса Христа; подлинное учение церкви лежало в середине между этими крайностями, но оно должно было получить свое точное выражение спустя более полвека. Правда, полемикой между Аполлинарием и Диодором был поднят вопрос о способе соединения естеств во Христе, но в полемике, которая велась со стороны представителей церковного учения против Аполлинария, было обращено внимание только на один пункт, – на учение Аполлинария о неполноте человеческой природы во Христе. Полемисты с Аполлинарием хотели доказать только одно то, что во Христе должно мыслить полного человека с душой и духом или умом, и на этом останавливались. Так относился к делу Аполлинария Римский собор, так смотрели на него и оба Григория, не мало боровшиеся с аполлинарианством.

Главнейшей задачей, какую они преследовали при построении своей христологии, была защита двух полных природ во Христе, и они действительно употребляют выражения: δύο φύσεις, δύο οὐσίαι, но, затрагивая вопрос о соединении двух природ, противники Аполлинария не достигли точной терминологии. С одной стороны, они употребляли такие термины, как ἔνωσις οὐσιώδης, ἔνωσις φυσική, σύγκρασις, μίξις, – при которых им трудно было бороться с Аполлинарием; с другой стороны – наряду с этими они пользовались терминологией, не

–266–

вполне отвечавшей их собственным воззрениям, как например συναφεία, ἐνοίκησις. Вопрос о соединении естеств во Христе назрел в трудах, направленных против Аполлинария, но решения ему не было дано, и когда в V-м веке вновь возникли в церкви христологические споры, то несторианство примкнуло к идеям Диодора, а противники его выступили с аполлинарианской формулой; «μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη». – Таково было в общих и главных чертах движение христологии в IV-м веке.

III. «Христологические движения IV-го века не стояли вне всякой связи с теми попытками раскрыть и формулировать учение о Лице Господа Иисуса Христа, какие имели место в первые три века христианства. Уже в тех недостаточно определившихся христологических мнениях, о которых упоминают св. Афанасий в посланиях к антиохийцам и Епиктету и св. Епифаний в Наег. LXXVII, 2, легко можно заметить утонченные, сглаженные останки резко различных воззрений на Христа, высказанных в III-м веке. Точно также и Римская церковь, при Дамасе осудившая Аполлинария, стояла на консервативной почве, опиралась на предание. Даже сам Аполлинарий, ставивший своим девизом положение «вера должна быть исследована» (ар. Gregor. Nyss. «Antirr. contr. Apoll, с. IV; Migne, t. 45, col. 1129; Творен. Григория Нисского VII, 64. 65) и смело вторгавшийся со своею диалектикой в область труднейших догматических проблем, не мог и не хотел отрывать от предания, от учения отцов, а напротив выставлял себя его поборником и защитником (например, см. epist. ad

Dionys., – de-Lagarde, Titi Bostremi etc., p. 115; Berolini, 1859; ad Prosdocium, ibid., p. 116). Это стремление богословов IV-го века, раскрывавших христологию, – опираться на предание, на учение отцов в защиту своих воззрений, – делает необходимым для понимания споров и учений этого века обратиться к изучению того, что было выработано предшествующими веками, и здесь искать элементов, из коих сложились направления, резко обозначившаяся к концу IV-го века. В этих видах я и старался ознакомиться с состоянием христологии за первые III века церковной истории, причем главной целью являлось не детальное исследование разнообразных мнений, развившихся в эту эпоху, но лишь уяснение главнейших направлений, по которым шла древняя богословская мысль в этой области, и тех систем, где она более рельефно

–267–

выражала себя. Пособиями при этих моих занятиях служили следующие сочинения: *Baur*, Die christliche Lehre von d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtl. Entwickl., Tübingen, 1841Bd.; *Dörner*, Entwicklungsgeschichte d. Lehre von d. Person Christe in d. ersten vier lahrhunderten, in 3 Abth, Stuttgart, 1845; *Harnack*, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, 1 Band., Freiburg, 1886; 2 Band., Freiburg, 1887; *Снегирев*, учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства, Казань, 1870. – Что касается до книги Баура, то его воззрения на христианство и метод построения церковной истории слишком известны для того, чтобы нужно было останавливаться на характеристике их (см. профес. А.П. Лебедева, Очерки развития протестантской церковно-исторической науки в Германии, стр. 149–212; Москва, 1881). По несостоятельности своих тенденций и устарелости воззрений книга Баура не многое может дать изучающему состояние христологии за первые три века, – тем более, что этому предмету в ней посвящена собственно одна глава III-го отдела (ss. 559–566), и тот едва ли что потеряет, кто помимо Баура обратится прямо к исследованию Дорнера. Это последнее отличается крупными достоинствами: цельность общего воззрения, обширность и богатство материала, подробность, с какою он обследуется, и то проникновение в

отличительные свойства изучаемых идей, какое составляет особенность глубоких и мыслящих умов, – все это принадлежит к неотъемлемым достоинствам этой книги. Ее главнейший недостаток – это преобладание теоретического, спекулятивного интереса над историческим, фактическим элементом; автор не более философ, чем историк, и не вполне свободен от посторонних школьных тенденций. Изданное в 1845-м году, это сочинение в некоторых своих отделах у нее устарело для настоящего времени), например, II, 536–565; отдел о Вироне и соответствующая часть в разделе о св. Ипполите; приписанные св. Ипполиту фрагменты «κατὰ Βήρωνος καὶ Ἡλίκωνος (Pitra, Specileg. Solesm., I, s. 347, а не Ἡλικίωνος, как у Migne, gr. s., X, 829–830)» ими по исправлен. чтен. «κατὰ Βήρωνος καὶ ἡλικιωτῶν», на которых здесь Дорнер основывается не принадлежат ему, и суть произведение второй половины IV-го века, (– см. Dräseke, Dionysios von Khinocolura, in «Patristisch. Untersuch. », Leipzig, 1889, s. 25–77), и всего лучше может быть пополнено соответствующими отделами сочинения Гарнака. При всей невозможности при-

–268–

нять общие воззрения Гарнака на христианство и его историю, незаменимая сторона и высокое достоинство этого труда состоит в том, что никто лучше Гарнака не мог бы воспользоваться новейшими церковно-историческими трудами, извлечь из них всё важное и существенное и поставить их результаты в неразрывную связь с общим ходом церковно-исторического развития (более подробную характеристику см. в статье профес. А.П. Лебедева «Новый образчик превратного понимания истории древней церкви в немецкой богословской литературе», (Правосл. Обозр., 1889, I, 38–90; 295–340; 450–498). Русский труд по истории христологии за первые три века г. Снегирева составлен на основании иностранных исследований и главным образом на основании Дорнера, и его достоинство и особенность состоит в стремлении избежать крайностей протестантских воззрений на историю христологии и создать православную точку зрения на интересующий вопрос. – Руководясь указанными трудами и пополняя их по мере

возможности и надобности данными первоисточников и результатами специальных исследований, я расположил свои занятия по следующему плану.

а) «Христология, как систематическое и научное раскрытие учения о Лице Господа Иисуса Христа, в первых своих начатках появляется не ранее той эпохи, когда в церкви развилось стремление научно раскрыть и систематизировать христианское учение, то есть, не ранее половины второго века. С самых первых моментов своего исторического существования церковь приняла и содержала веру в Бога воплотившегося, выражая ее в молитвословиях, песнопениях (вспомним письмо Плиния к Траяну) и празднествах, но эта вера, наполняя собой внутреннюю жизнь первых христианских общин, не соединялась с анализом, не требовала системы и подробного раскрытия. Древнейший перевод церковной письменности, – эпоха мужей апостольских была временем веры созерцающей, веры простой, живой. В эту эпоху церковные писатели не имели ни нужды, ни повода объективно, систематически излагать свое учение: они хотели проповедовать и назидать, а не анализировать и доказывать. Правда, в писаниях мужей апостольских встречаются отдельные места и фразы, имеющие отношение к христологии (особенно у св. Игнатия Богоносца, например, «по воскресении Он (Христос) ел и пил, как имеющий плоть, хотя духовно был соединен с Отцом» – Smyrn. 3, – «прежде веков был у Отца

–269–

и потом явился видимо», – Magn, с.7, но, чтобы на основании этих мест и фраз построить систему христологии, необходим вырвать их из общей связи и комбинировать уже по желанию самого комбинирующего. Построенная таким образом христология мужей апостольских всегда будет носить на себе характера случайный, произвольный, и все-таки результаты ее не будут оправдывать тех усилий, какие употреблены на достижение их. Но если в писаниях мужей апостольских напрасно было бы искать христологию в точном смысле слова, то это не значит того, чтобы в это время не существовало никаких христологических представлений. Такие представления

были, но они не развивались еще в систему, не раскрывались подробно; находя себе выражение в учении устном и письменности, они только подготавливали путь тем христианским системам, какие потом явились в церкви по требованию исторических обстоятельств, при возникновении богословской науки. Уже в эту эпоху можно отметить два главных оттенка в представлениях о Лице Иисуса Христа; в одних случаях на первый план выделялась человеческая природа во Христе, в других ударение ставилось на предвечном существовании и Божеском достоинстве Его. В своем крайнем выражении первый ряд представлений раскрывался в той мысли, что Христос есть человек, в котором обитало Божество и Божеская сила и который был усыновлен Богом. Следы таких представлений указывают в «Пастыре» Ерма и некоторых других памятниками древности, более позднейших. Ко времени апологетической деятельности Иустина философа защитники такого представления еще не выделялись из церкви. «Καὶ γὰρ εἰσι τινὲς ἀπὸ ἡμετέρων γένους, – говорит он, – ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον, οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι τὰυτὰ μοι δοξάζοντες εἶποιν»». В уста Трифона апологет влагает и одно из доказательств, предъявляемых представителями этого воззрения: они опирались на историю крещения Христа в том виде, как она иногда читалась в эпоху Иустина, именно в словах с неба: «Сын Мой еси Ты возлюбленный, Аз днесь родих Тя (об этом разночтении см. нашу статью «Св. Иустин и синоптические евангелия», Правосл. Обозрен. 1889, Май-Июнь), видели подтверждение своего учения об избрании и усыновлении Христа. Но и во времена Иустина, как ясно показывают его прямые слова, это мнение не имело многих защитников. По другому ряду пред-

–270–

ставлений Христос есть Бог или Сын Божий, от века сущий и напоследок времен принявший плоть человеческую. Это учение, выражавшее собой и учение церкви, находится в многочисленных памятниках древности (у Варнавы, Климента, Игнатия, Поликарпа и в некоторых апокрифах). Классическое выражение этого учения можно находить у св. Игнатия и в так

называемом 2-м послании Климента к Коринфянам: «братия, – пишет автор, – об Иисусе Христе мы должны помышлять, как о Боге и Судии живых и мертвых, (2Соп., с. 1)», Который соделался плотию для нашего спасения (с. 9).

«К концу рассматриваемого периода эти оба ряда представлений нашли себе резкое выражение в внецерковной сфере, – в крайних учениях евионитства и гностицизма. Сущность евионитства заключается в отрицании существенного различия между ветхим и новым заветом, в отождествлении иудейства и христианства. В христологии евионизм выразился в приравнении Христа к обыкновенным, простым, смертным людям, действовавшим под особым водительством Божиим. Ученые различают три главных группы учений в направлении евионитском: назореев, последователей Керинфа и Элкезаитов, отличавшихся частными чертами в построениях своих христологий. Литературным памятником самой развитой формы евионитства, сохранившимся до нашего времени, служат так называемые Псевдо-Клементины (по вычислению Ubehorn'a – *Die Hom. et Recogn.*, 1854, s. 435 – они написаны не ранее 160 г.: ср. *Dorner*, s. 343, *Anm.* 190; *Möhler*, *Patrol.*, I, 72). В Псевдо-Клементинам явление Сына Божия во плоти было понято, как одно из многих Его воплощений: Иисус поставлен здесь на ряду с Энохом, Ноем, Авраамом, Исааком, Иаковом и Моисеем, и явился таким же провозвестником истинной и совершенной религии, какими были и эти ветхозаветные праведники. – Но если евионитство докетически представляло Божественное начало во Христе, то гностицизм также поступил с человеческим. Как известно, начало гностицизма тоже относится еще к веку апостольскому, но его блестящее развитие принадлежит эпохе Антонинов (так Василид действовал около 125 г., Валентин – около 140, – Сатурнин около 125, – Маркион – около 150 года), когда выступил целый ряд высокообразованных гностиков (Замечательное свидетельство об образованности гностиков дает Иероним в толковании на (Ос.2:10); он относит гностиков

–271–

к числу тех, «которые блистают умом и обладают дарами природы: таков, – говорит он, – Валентин, таков Маркион, которого мы считаем ученейшим, таков Вардесан, уму которого удивлялись философы», – см. у Harnack'a, I, 163). Сущность гностицизма заключалась в стремлении соединить веру и знание, науку и религию, и его целью было дать такое всеобъемлющее міросозерцание, которое, отвечая на все запросы мысли и сердца и предлагая объяснение всему существующему, одинаково удовлетворяло бы собой людей всякого состояния и образования. Соединяя в себе элементы восточной теософии с христианством, гностицизм придавал в своих системах центральное значение последнему, и первый обратился к научному исследованию его. В школах и коллегиях гностицизма возникли богословские труды по разным отраслям этой области и развилась научно-богословская литература. Пример гностицизма, и борьба с ним глубоко воздействовали на систематизацию христианского учения и прежде всего повели к подробному раскрытию христологии. В системах гностических учению о Лице Иисуса Христа было отведено центральное место; как ни разнообразно излагалось это учение в различных гностических школах, ему всегда принадлежало значение поворотного пункта, с которого история міра и человека принимает иное направление и возвращается к своему первоначалу. Но при всей важности, какую придавал гностицизм делу и Лицу Христа в своих умозрениях, он совершенно извращал понятие о нем, и то, что называется гностической христологией, лишь в отдаленном смысле напоминает собой учение истины (по справедливому замечанию Дорнера, у гностиков осталось только одно имя Иисуса Христа, в которое они влагали совершенно иное понятие). Правда, они мыслили во Христе соприкосновение двух начал, – высшего и низшего, – но соприкосновение кажущееся, призрачное. Дуализм гностицизма, воззрение на материю, как начало злое или инертное, не допускали его признать во Христе действительное единение и приводили его к крайнему докетизму, к отрицанию всякого единения. С другой стороны, вступающее в Лице Христа в міре и историю человечества высшее начало мыслилось у

гностиков, конечно, в тесной связи с Высочайшим Богом, но не был Им Самим; это – только эон, порождение, эманация высшего существа, и отличается от пневматического начала в человеке только бóльшею близостью к Богу. Христос гностиков не был, таким

–272–

образом, ни Богом, ни человеком, ни Богочеловеком, и Его явление было лишь одним призраком.

б) «Эпоха, открывающаяся в церковной истории с половины второго века, характеризуется появлением в церкви ряда образованных лиц, положивших своею литературною деятельностью начало богословской науки и христианской философии. И в истории отживавшего языческого мира век Антонинов был временем подъема философских и религиозных интересов, – временем, с которого историки римского государства начинают последний период римского религиозного развития (см. Marquardt, Römisch. Staatsverwaltung, 3 Bd., 1878, s. 81). В эту эпоху христианство стало лицом к лицу с язычеством и вступило с ним в решительную борьбу, которая со стороны язычества велась путем преследований, литературных нападений (Цельс и его » и стинное слово»), со стороны же христианства выражалась в стойкости мученичества и в апологетической письменности. Развитие последней, как и вообще развитие христианской науки, обязано тому обстоятельству, что ряд образованных язычников, привыкших к философскому научному мышлению, к систематизации и анализу своих воззрений, переходит теперь в недра христианской церкви, и здесь выступает на защиту веры во всеоружии доступных тому времени научных средств. Эта защита направлялась как против внешних, так и против внутренних врагов и выражалась в апологиях и полемике с ересями.

«Литературная деятельность апологетов по самому существу своему имела и могла иметь менее значения в истории христологии, чем полемика с евионитством и гностицизмом. Поставляя своей задачей выяснение христианства для мира языческого и понимая его, как

совершеннейшую религию и философию, апологеты этим самым обязывали себя к раскрытию лишь основных начал христологии в связи с главнейшими положениями христианского учения. Воззрения апологетов на христологические пункты в системе христианства отличались замечательным единством и сходством, и главнейшим выразителем их служит св. Иустин, действовавший и писавший в половине второго века. В основе их учения лежит идея о Боге, как последней причине мира и человека и основании всякого нравственного миропорядка, и о Логосе, как посреднике между Богом с одной, – миром и человеком, с другой стороны. Логос, как разум, как мысль, от вечности существует в Боге и проявляет

–273–

Себя в творении мира и откровении; руководя людей в познании истины и являясь им по временам (ветхозаветные теофавии), Он всецело открывается людям во плоти в Лице Христа, сообщает им истинное и совершенное знание, освобождает от заблуждения и демонов и становится источником вечной жизни. Необходимость логофаний, как и самого воплощения Логоса раскрывается из идеи падения человека, удаления его от Бога в область тьмы заблуждения и демонов, – в область, из которой он не может освободиться своими силами. Но, прилагая человекообразные понятия к разъяснению отношений Логоса к Богу, апологеты нередко так настаивали на идее единства Божества, что как бы отрицали ипостасное бытие Логоса в Боге до проявления Его в мире. К этому вело их учение о λόγος ἐνδιάθετος; и λόγος προφορικός, принявшее у Феофила (II, 10) очень резкий вид, но в своем умеренном выражении оно обозначало собой лишь неизбежные моменты человеческого мышления, по которым Бог, как ἀρχὴ Логоса, в порядке мысли является первым. Тот же смысл имеет и учение апологетов о Логосе, как ο θεὸς ἕτερος, θεὸς δεύτερος, ὁρίθμῳ ἑτερόν τι.

«В иное положение по сравнению с апологетами поставлены были писатели – полемисты, выступившие на защиту христианской истины от искажений и нападения еретиков: они не могли довольствоваться общими раскрытием и выяснением

главных начал христианства; их цель была частнее: они должны были иметь дело с специальными положениями христианского вероучения и выяснить их полно и подробно в противовес еретическим заблуждениям евионитов и гностиков.

«Ряд полемистов, защищавших церковное учение от нападения еретиков, открывается от Иринея, еп. Лионского († около 202 г.). Получивши воспитание под руководством Поликарпа, мужа апостольского и строгого ревнителя апостольского предания, св. Ириней твердо и неуклонно следовал тем правилам и вероучению, какое он слышал от ученика апостольского, и в своих творениях оставил лучшее выражение истинно-православного учения. Поставивши своей задачей обличение и опровержение лжеименного знания, св. отец опирался на св. писание и предание церкви, и в первый раз научно и твердо раскрыл учение об откровении, как единственном источнике истинного знания, содержанием церковью. Отсюда и на его христологические воззрения должно смотреть, как на первый опыт изложения церковного

–274–

учения о Лице Иисуса Христа, основанного на учении Писания и предания (в специальном сочинении аббата Prat'a о св. Иринея «Geschichte d. heil. Irenäus, aus d. Französischen v. Oischinger, Regensburg, 1846, написанном, впрочем, в назидательном направлении, – христологии Иринея посвящены только три стороны; но уже в 1853 году Duncker сделал ее предметом подробного отдельного исследования – *Deis Irenäus Cehristologie*, Göttingen). В построении своей христологии Ириней направляется против ересей евионитства и гностицизма и вопреки первой утверждает полное и истинное божество Христа, вопреки вторым – совершенное и истинное человечество. По учению Иринея, спасение рода человеческого возможно лишь в том случае, если Христос есть истинный Бог и в, то же время полный и совершенный человек. Ему принадлежит великая заслуга – подробно и непоколебимо обосновать истину необходимости признания во Христе Божества и человечества. Эту необходимость Ириней выводит двояким путем, – из любви Бога к человеку и из невозможности

человеку спастись своими силами. Как Сын есть совершеннейшее откровение Отца (Contr. haer. II, 20:5) из начала существующее со всеми своими совершенствами (IV, 13:4; III, 18:1), так творение мира было первым откровением Сына во вне; конечная цель этого творения – человек предназначен был к познанию Бога и к живому общению с Ним (III, 20:2; IV, 20:7; V, 3:32). Падение человека не противоречило этой цели миротворения: «по своей благодати Бог снисходительно дал человеку благо, создав его свободным..., по своему предведению Он знал слабость человека, но по своей любви и всемогуществу Он победит природу тварного существа» (VI, 38:4; 20:7). Падение человека послужило лишь к проявлению большей славы и бóльшей любви Божией, положивши собой начало к постепенному откровенно Сына в мире, пока Он по воле Отца не стал вместе и сыном человеческим, не сделался плотию (III, 19:2). История рода человеческого является у Ириния, таким образом, историей постепенного самооткровения Бога в людях, которое завершается преискренним Его приобщением к плоти. В этом последнем моменте и достигается цель творения мира и человека. Таким образом, самое учение о Боге и творении вело уже у Ириния к признанию полного Божества и человечества во Христе. Если воплощение Сына входило в планы божественного домостроительства изначала, то еще более оно было необхо-

(Продолжение следует)

Май

**Кирилл Александрийский, святитель. Толкование
на пророка Осию [Ос. 10– 11:4]. / Пер. П.И.
Казанского и А.А. Жданова; под. ред. М.Д. Муретова
// Богословский вестник 1892. Т. 2. № 5. С. 239–270 (1-
я пагин.). (Продолжение)**

–239–

пророк освобождает себя от суда и желает избавиться от гнева, говоря: *плоть моя от них. От них*⁸⁷⁵ разумеи вместо: *далеко от них*⁸⁷⁶. О, если бы, говорит, и сам я, и весь мой род (так как *плоть* иногда означает и *род*) оказались не в числе их и подалее от них! Что это сказано правильно, мы можем заключить из слов Павла, который пишет следующее: *понеже убо есмь аз языком Апостол, службу мою прославляю, аще како раздражу мою плоть и спасу некия от них* (Рим.11:13–14). Обыкновенно святые пророки, всякий раз как замечали у кого-либо преступления ужасные и нетерпимые, впредь со своей стороны отчуждались от их мерзости. Так, пророк Иеремия, видя, что Иудеи подпали множеству обвинений и оскорбили Бога, говорит: *Господи Вседержителю*⁸⁷⁷, *не седох в сонме их играющих, но бояхся от лица руки Твоея: на едине седях яко горести исполнихся* (Иер.15:16–17). Посему должно благоговейно внимать блаженному Павлу, когда он повелевает нам: *себе чиста соблюдай, ниже приобщайся чуждым грехом* (1Тим.5:22). Но следовало бы и всякому благочестивому⁸⁷⁸ сказать относительно оскорбляющих Бога и вскоре подлежащих наказанию: *плоть моя от них*.

*Ос.9:13. Ефрем, якоже видех, в ловитву предпостави*⁸⁷⁹ *чада своя...*⁸⁸⁰, *еже извести на заколение чада своя*.

–240–

И теперь пророк скорбит о Ефреме, или Израиле. Сам он, говорит, виноват и в своём бесчадии, и в непоправимом несчастье, потому что, говорит, как я вижу и из Твоих слов, о Владыка, и из их дел, *Ефрем* сам представил чад своих в *ловитву и на закланье*. И не стал бы он винить других и роптать на божественный гнев, если бы следовал здравому

рассуждению. Напротив: он должен винить собственное неразумие и отступничество, потому что, когда он безмерно оскорбил защитника и спасителя Бога, то чуть не своей же рукой добровольно предал собственное семя ярости язычников и представил на отведение и пленение. Это и есть – *в ловитву и на заклание*, то есть на убиение, потому что одних из Израильтян Вавилоняне убили, других увели в свою землю.

Посему, когда мы грешим, то, здраво судя, должны обвинять себя, а никак не божественный гнев, так как мы пренебрегаем своим долгом и легкомысленно относимся к тому, что угодно Богу. А наказание необходимо презрителю и распущенному, который едва не говорит Владыке всех: *отступи от Мене, путей твоих ведути* не хочу (Иов.21:14)⁸⁸¹.

Ос.9:14. Даждь им Господи: что даси им? даждь им утробу неплодящую, и сосцы сухи.

Если же, говорит, Израиль знать не хочет Бога, но, напротив, увлекается суетною и неразумною надеждою и полагает, что одолеет врагов по причине множества детей и потому, что у него велико поколение годных к войне, а вследствие этого нет надобности в помощи от Твоей десницы, то

–241–

пусть его женщины вовсе не родят. Это – *утроба неплодящая*. А если родят, то пусть не вскормят, т. е. пусть погибнут прежде времени и пусть поколение падёт прежде, чем достигнет юношеского возраста, потому что, если таким образом будет пресекаемо у них связанное с этим высокомерие и впрямь будет истребляема надежда на множество воинов, то они притекут к Твоему милосердию и признают Тебя Спасителем и Избавителем. И теперь пророк говорит это из боголюбия и в одно и то же время ищет и славы Своего Владыки, и обращения Израиля, хотя бы по необходимости, если уже это не может быть у них плодом доброй воли.

В духовном смысле *утроба неплодящая и сосцы сухи* могут относиться к худым делателям, ко всякому соблазняющему и сводящему с прямого пути навывших шествовать право (разумею: в вере) и исправных в путях своих. Действительно:

так как их ум не рождает ничего кроме слов лживых и понятий превратных, то да не воспитают они в заблуждении собственных чад, – разумею по учению, и церкви лукавнующих, имея сосцы сухи, да не будут матерями обольщённых.

Ос.9:15. *Вся злобы их в Галгале⁸⁸², яко тамо возненавидех их⁸⁸³ за злобы начинаний... ⁸⁸⁴ из дому Моего изжену я, не приложу⁸⁸⁵ любити их.*

Снова Бог всяческих начинает перечислять проступки и упоминает о Галгале. Это – город, в

–242–

котором наиболее усердно и неразумно почитались изделия рук (идолы). Сказанное имеет такой смысл: во многих отношениях были скверны Израильтяне, но верх присущей им порочности можно было бы видеть, вспомнив о Галгале: там Я видел *всю злобу их*, там возненавидел их, не из-за места, что было бы неразумно, но имея в виду совершившееся в Нём. Поэтому, говорит, выселю их и выгоню из чертога Моего, удалю от общения (со Мною) и, праведно возненавидев, восстану на них и уже не преклонюсь к тому, чтобы полюбить таких преступников. Но, думаю, кто-нибудь скажет: почему же Он возвратил их из Ассирии в Иудею? почему освободил из плена? Не потому ли, что преклонился к благодати и милосердию и удостоил их любви? – Верно: я сам признал бы эти слова истинными: бесспорно, они помилованы по человеколюбию. Но те, о ком речь, ушли в плен и, по прошествии долгого времени, в виде наказания вымерли. И как чрез Моисея в Египте Он обещал Израильтянам ввести всех в землю, о которой клялся отцам их, однако некоторые не вошли⁸⁸⁶ за неповиновение, и тела их пали в пустыне, унаследована же земля их потомками, – так понимай и здесь. Именно: умерли те, о коих речь, возвратились же со временем в Иудею их потомки, когда уже позволил (им) Кир, по исполнении семидесяти лет пребывания их на чужбине.

Извергнуты будут из дома Божия, или, лучше,

–243–

уже извергнуты – и те, которые дерзнули совершить страшные и превосходящие всякое описание надругательства

над Христом и устремили на Него свой злобный и вздорный язык; они непременно испытывают на себе и гнев, потому что виновны в издевательстве не над одним из пророков, но над самим Владыкою пророков. Таким образом, умалчивая о других прегрешениях, который они совершали само по себе, можно видеть всю их злобу и крайнее развращение уже в одних только поступках со Христом.

Ос.9:16–17. Все князи их непокориви. Поболе Ефрем корением своим, изсше⁸⁸⁷, плода ксему да не принесет: понеже аще и породят, побию вожделенная утроб⁸⁸⁸ их. Отринет я Бог, яко не послушаша его, и будут заблуждающии во языцех.

Никто, говорит, не оказался у них хорошим или послушным и покорным, – ни малый, ни великий, ни начальник, ни подчинённый и подвластный. Поэтому и утверждает, что он (Ефрем) должен погибнуть совершенно, как вырванный с самым корнем, и стал подобен негодным и испорченным деревьям, которые стоит только срубить, так как они обнаруживают явное бесплодие. А что бесплодные деревья следует срезать, об этом учит и сам Спаситель, повелевая срубить смоковницу, не приносящую плода наподобие Иудейской синагоги: *вскую, – говорит, – и землю упражняет?* (Лк.13:7) Таким образом, Израиль, оказавшийся бесплодным,

–244–

справедливо должен быть ссечен, потому что не даст плода. Но хотя бы, говорит, и дошло до этого, погублю порождения их. Это и есть: *вожделенная утробы их*. Считаю необходимым рассмотреть также то, в чём сущность речи. Почему говорит, что *все князи их непокориви*? Вообще, зачем Ему нужно было подчинение всех князей? – Речь имеет отношение к одному из древнейших событий. Что это за событие, сейчас скажу. – Израиль в пустыне сделал тельца, в отсутствие Моисея, потому что тот восходил на гору Синай принять закон. Потом он, сошедши, сильно вознегодовал на это преступление, сокрушил тельца и умилоствовал гневающегося Бога некоторым образом своим собственным благородством и достоинством: он пал пред Ним и умолял, говоря: *аще оставиши им грех их, остави: аще же ни, изгладь мя из книги*

сея⁸⁸⁹, в нюже вписал еси (Исх.32:32). Бог обещал пророку снисхождение ко всем и даже говорил: *милостив им есмь по словеси твоему* (Чис.14:20). Видишь, как полезно было Израилю боголюбие предстоятеля, когда один за всех успел умиловить Бога повиновением и послушанием. Посему справедливо обвиняет Израиля в том, что он совершенно уклонился (от Бога) и из своих начальников уже не имел никого, кто бы запретил согрешающим, удержал от заблуждения или мог бы отвратить гнев силою свойственного ему превосходства и достоинства, умолив Бога точно так же, как это было во времена Моисея. А потому, говорит, *будут изгнаны и будут заблуждающи во языцех*.

—245—

Вот что пришлось им претерпеть, и в то время, когда они были отведены в Ассирию, нисколько не менее и теперь, когда они поражены за поругания над Христом: потомки Израиля везде живут на свете бездомными скитальцами и не имея города, потому что Бог сказал чрез святых пророков: *развею их по всякому ветру* (См. Иер.49:32; Иез.5:10, 12; 12:14 и др.). Итак, если у нас есть попечение и мысль о союзе с Богом, приклоним пред Ним выю и с благою покорностью приступим ко Христу, говорящему: *приидите ко мне вси труждающиися и обремененнии, и аз упокою вы. Возмите иго мое на себе* (Мф.11:28–29), потому что при этом будем плодовиты и невредимы, не будет у нас ни негодного корня, ни плода, пропадающего без пользы, не будем блуждающими, не будем в удалении от Бога, но близ Него и с Ним, и будем иметь город, вышний и небесный, мать первородных, кормилицу святых, чистое жилище горних духов.

Отделение пятое

Ос.10:1–2. *Виноград благолозен Израиль, плод обилен его по множеству плодов его умножи требища, по благотам земли его возгради капища. Разделиша сердца своя, ныне погибнут: сам раскопает требища их, сокрушатся кумиры их*.

Сказав, что Ефрем имеет повреждённые корни и что он будет бесплоден и вообще уподобится скитальцу, причём дети его будут истребляемы жестокостью Ассириян, считает

необходимым показать, каков он был прежде, что был плодovit, когда мудро придерживался жизни по закону.

–246–

Действительно, когда он представлялся соседним народам как бы некоторым добрым и благолозным виноградом, то, естественно, возбуждал к себе удивление, и о нём говорит в одном месте в книге псалмов блаженный Давид, (обращаясь) к Спасителю всех Богу: *виноград из Египта пренесл еси: изгнал еси языки, и насадил еси и: путесотворил еси пред ним: простре розги своя до моря, и даже до рек отрасли своя* (Пс.79:9–12), ибо насажден был, по слову пророка, *в розе*⁸⁹⁰, *на месте тучне* (Ис.5:1). Однако он не родил ягод, но принёс терния: проявил (разумеется, по отношению к Богу) неправду, как бы соперничающую с множеством дарованных ему благ и с ними равномерную, *умножи требища и возгради капища*, и чем более богател благами свыше, тем более был склонен к осквернению, поклоняясь демонам, воздвигая жертвенники и как бы разделяя сердце своё в заблуждении многобожия. Но это, говорит, так не продолжится. Почему же? *Сам раскопает требища их, сокрушатся кумиры их*, то есть будут, разбиты и низвержены. Слово „сам“ основательно можешь относить к владычеству над всеми Богу или же к лицу Вавилонянина, о котором уже много раз упоминалось ранее, потому что с городами Самарийскими случилось то, что Вавилоняне вместе и сожигали храмы, и расхищали статуи.

Поэтому нам за то, что получаем от Бога, надлежит, радуясь, воздавать благодарение, не увлекаться к тому, что Ему не угодно, преткнувшись от полноты счастья, а напротив искать и стараться совершить, и со всем усердием, подвиги добродетели,

–247–

не развлекаясь мирскими страстями и не подклоняясь сатане, потому что истинно сказанное Христом: *никтоже может двема господином работати* (Мф.6:24). Если же разделяемся на части, то части лисовом будем, по слову псалмопевца (Пс.62:11).

Ос.10:3–4. *Темже ныне рекут: несть царя в нас, яко не бояхомся Господа: царь же что сотворит нам? Глаголяй*

слова извинения ложная, завет завет.

Не только, говорит, будут разрушены их жертвенники и сокрушены кумиры, но прибавляет, что и они будут каяться и оплакивать свои безрассудства, поздно и напоследок догадаются, что ошиблись в расчёте и обмануты лживыми речами своих владык. В самом деле: те, которые обладали у них царским престолом, утверждали, что для помощи им довольно золотых телиц и поддержки со стороны прочих идолов, хотя бы они не имели божественного закона, хотя бы не стали исполнять постановлений Моисея. Однако опыт показал, что они лгали: оказалось, что те, которые издревле заветали им и неразумно говорили подобное, попали в руки врагов. Поэтому-то, говорят, *нестя царя в нас, яко не бояхомся Господа*; вот, говорят, нет никого, кто бы защитил или бы отразил нашествия Вавилонян, но все обессилели, начальники ослабели и пали: причина же и их, и нашего бессилия та, что не боялись Господа. Итак, какая же, говорит, польза от властителей? – Конечно, ничего от них не было кроме лживых речей и пустых заветов, или обещаний, потому что божественное Писание обычно называет *заветами* обещания.

–248–

Поэтому благоразумно и достойно всякой похвалы – полагаться на Бога, а не увлекаться речами обманщиков до оскорбления Бога, напротив – осмотрительно избегать гнева прежде самого наступления его и не предаваться поздней скорби после испытания, дойдя наконец до бесполезной запоздавшей рассудительности.

*Ос.10:4–5. Прозябнет аки трескот суд на лядине сельней тельцу дому Онова*⁸⁹¹.

*Трескот*⁸⁹² растёт в полях, особенно непаханных и заброшенных, и заполняет, притом очень быстро, смежную и соседнюю землю, потому что он расползается вширь и кроме этого с ним трудно сладить тому, кто пожелал бы задержать его непрерывное движение за смежные пределы. Итак, говорит, *суд* (конечно, от Бога) *аки трескот на лядине сельней прозябнет тельцу дому Онова*, – всё равно, как если бы сказал: последует от Меня определение о гибели и мановение карающее и

застигнет *аки трескот* тельца или кумиров находящегося в Вефиле храма. Это именно обозначает дом Онов, потому что и другие переводчики поставили: *тельца дома Вефильского*⁸⁹³. Семьдесят же вместо: *дома Вефильского* говорят: *дома Онова*. В предыдущем я уже ука-

–249–

зал причину этого, а впрочем не мешает напомнить: Египтяне, слагая басни, говорили, что Апис – дитя луны и внук солнца, а солнце по ихнему Он, и телица, которую сделал Иеровоам, была подражанием Апису Египетскому. – Итак, говорит, *аки трескот*, захватывающий и одолевающий всё окружающее, придёт от Меня суд на тельца дома Онова или Вефильского, потому что Божество всегда всесильно, и манованиям Его ничто не противостанет: *руку его высокою*, – по написанному, – *кто отвратит?* (Ис.14:27)

Ос.10:5. *Возобитают живущии в Самарии, яко плакашася людие его о нем: и яко же разгневаша его, порадуются о славе его.*

Ясно уже объявил о суде, который постигнет тельца и подобно трескоте может распространиться там, где Бог захочет. Теперь же намекает на происшествие, о котором необходимо сказать, потому что только так, а не иначе мы уразумеем проречение. У всех идолопоклонников было в обычае в тяжёлое время и при наступлении неприятелей, если у них оказывалась нужда в деньгах, касаться и самых приношений, хранившихся в капищах! Так в Царствах написано, что когда царь Сирии осаждал города Самарийские, то Манаим, царствовавший тогда над Израилем, не имея уже возможности бороться с ним собственными силами, послал к Фулу, царю Ассирийскому, и склонял дарами помочь ему и удалить Сирийца, что и совершилось: тот взял Дамаск силою, а самого Адера умертвил. И вот говорят, что, когда потребовалось громаднейшее количество золота, дела у Манаима дошли до такой нужды, что он взял одну из золотых телиц и отправил её

–250–

вместе с послами. И скорбел Израиль, видя, как отсылают того, кого он считал за Бога: впрочем, утешая себя пустыми

умствованиями, полагал, что он будет находиться в большом почёте, и Вавилонянин поместит его в более блестящих храмах, а кроме того рассчитывал, что ему будет поклоняться более народов, именно – бесчисленные народы Персов и Мидян, сколько их ни есть. Итак, Манаим послал телицу, как всю целиком золотую. Фул взял её и сломал: потому что у них другое божество и телицу они не признают. Потом, говорят, она оказалась не золотой, а медной и покрытой золотом. Поэтому, говорят, Ассириец насмеялся над Ефремом, т. е. над Манаимом, царём из колена Ефремова, и кроме того посрамил опрометчивость Израильян. Теперь, изложив историю или повествование еврейского предания, необходимо обратиться к тексту. Неудобопонятны слова: *возобитают живущии в Самарии*. *Возобитают* говорит вместо: *переселятся* или переселены будут ныне находящиеся в Самарии, понимает тельцов или телиц, потому что, как я сказал, они были отосланы к Вавилонянам. И *плакашася* о них *людие его*. Кого его! – Не ясно ли, что Она, т. е. Аниса? Но, говорит, насколько они казались огорчающими и раздражающими его, посылая к другим, настолько же порадуются славе его, именно: будут думать, что он даже прославится гораздо более, если ему будет поклоняться больше народов. Однако обманулись в надежде: он был разбит и послужил предметом смеха для Вавилонян. Таким образом сокрушился кумир их, по слову самого пророка (Ос.10:2). Разгневали же тельца не так, что он действительно

–251–

разгневался (ибо как может испытывать это бесчувственное вещество?), но так, что его прогневало бы качество поступков, если бы он был поистине Богом и мог бы сознательно воспринять случившееся.

Ос.10:5–6. *Яко преселися от него*⁸⁹⁴, *и связавше его ко Ассирием*⁸⁹⁵ *отведоша в дар царю Иариму: в дар Ефрема примет*⁸⁹⁶, *и усрамится Израиль в совете своем*⁸⁹⁷.

Пророческая речь нам сама себя истолковывает: что сказал темно, то старается изъяснить. *Преселися телец от Израиля, и связавше его* (речь – насмешливая) *отведоша в дар царю Иариму*, т. е. защитнику, потому что его звали на помощь и как

бы на защиту Самарии, погибавшей от Сирийцев. Однако Фул примет от Ефрема тельца в виде *дану*⁸⁹⁸ (Ефремом называется царя Израильского). Как бы то ни было, говорит, посрамится Израиль в своих замыслах, потому что, как я сказал, он отступил от Всесильного Бога, предпочёл поклоняться тельцам, стал смешон и заметно впал в старушечье, пустое и бесполезное суемыслие. Поэтому прав пророк, или лучше – Бог, когда устами святых говорит о служащих делу рук своих: *видите*⁸⁹⁹, *яко пепел есть сердце их, и прельщаются* (Ис.44:20).

Эту речь можно приложить и к тем, которые искажают правые догматы церкви: как телица сокрушаемая изобличила пустословие Израиля, так

–252–

и их догматы, сокрушаемые испытаниями и разбиваемые силою истины, послужат к посрамлению и укоризне тех, которые сложили и нечестиво измыслили их и весьма неразумно усвоили умом и сердцем.

*Ос.10:7–8. Отверже Самария царя своего аки хвастие на лице воды, и извергутся*⁹⁰⁰ *требища Онова, согрешения Израилева, терние и волчец возникнут на требищах их.*

Опять и это легко может доказать непостоянство, а вместе с тем и неблаговидность поведения израильтян или жителей Самарии в отношении к тем, кого они считают за богов. И нисколько не удивительно: те, которые единого, истинного и естеством Бога нечестиво оскорбляли и изменами, и уклонением ко всему постыдному, как могут быть искренними в отношении ко многим, лжеименным, сделанным из камня и дерева богам? Посему-то отвержен говорит, Самарийцами телец, – по их мнению, и бог, и царь, – отвержен как сухой стебель, который, попав в стремнины вод, увлекается по течению их. А что вместе с их кумирами исчезнут капища, будут разрушены и обратятся в тернистые места жертвенники, когда опустошена будет вся страна их, – в этом как было сомневаться? *Согрешениями Израилевыми* называет жертвенники, и вполне справедливо, потому что они были нечестиво воздвигнуты в воспоминание об их непочтении к Богу.

Оном опять называет Аписа, или телиц в Вефиле и Дане, в честь которых и жертвенники. Итак, чего Бог не утверждает, то всенепременно разрушится: это же, по-

–253–

лагаю, поясняет мудро сказанное другим пророком: *тии созиждут, и аз разорю* (Мал.1:4).

Ос.10:8. И рекут... горам⁹⁰¹, покрыйте ны, и холмом, падите на ны.

Не в двух только городах, – разумею Дан и Вефиль, – чествовались истуканы: там – золотые телицы, а на горах и холмах – кумиры соседних народов: Ваал, Веелфегор, Астарта, Хамос. Этим показывает, что не только будут разрушены жертвенники Она, т. е. Аписа, или телиц, но во всяком случае падут и капища на горах и холмах, при чем они дойдут до состояния такой горести и отчаяния, что скорее согласятся очутиться под самыми горами и холмами, чем живыми видеть, чему им было необходимо подвергнуться, и против их воли. Следует заметить, что и сам Христос, возвещая Иудеям о предстоящих им бедствиях за дерзости по отношению к Нему, воспользовался одинаковыми словами: тогда, говорит, скажете *горам: покрыйте ны: и холмом: падите на ны⁹⁰²* (Лк.23:30). Действительно, хотя и горька смерть, но иногда её делают желанною для многих наступление крайних зол и чрезмерность действий: посему тем же горам, на которых дерзновенно совершались идолослужение и проступки нечестия против Бога, едва ли, говорит, не скажут: *падите на нас*, упредите жестокость меча Вавилонского, а также бесславное и невыносимое несчастье отведения в плен.

–254–

Ос.10:9–10. Отнележе холми, согреша Израиль: тамо сташа: не постигнет их на холме рать: на чада неправды,... наказати их⁹⁰³, и соберутся людие на ня, внегда наказатися им в двою неправдах своих.

Отступление, совершавшееся на горах и холмах, древнее, говорит, заблуждения относительно телиц. Так, телиц ввёл Иеровоам тогда, когда десять колен, свергнув иго Ровоамова царствования, заняли Самарию: суеверное же служение на

горах и холмах они стали отправлять, находясь ещё в Иерусалиме, когда Соломон, уступая и угождая своим иноплеменным жёнам, воздвигал там жертвенники и капища их божествам. Итак, с какого времени измышлены холмы и кумиры на них, и идолослужение, с того времени преткнулся Израиль. Это может служить видимым обнаружением божественного милосердия, долгое время оставлявшего нечестивцев без наказания, напротив терпевшего и ожидавшего, как нужно полагать, раскаяния заблуждавшихся. Но они оказались более непреклонными и провинились ещё в худших пороках: к высотам присоединили ещё изобретение телиц. Когда же они приносили жертвы демонам на горах и холмах и наблюдали почтение по отношению к суетным, то, вероятно, полагали или, лучше, были твёрдо уверены в том, что устоят в непоколебимом благоденствии, будут сильнее противников и неодолимыми для врагов. Этого рода слабость свойственна заблуждающимся. Затем, когда они, после взятия Иерусалима Вавилонянами, ушли в Египет, пророк Иеремия советовал им

–255–

отстать от приношения жертв идолам, чтобы была им некоторая пощада от могущего спасти Бога: но они утверждали, будто впали в бедствия по той причине, что перестали исполнять узаконения и провинились в пренебрежении к чествованию суетных (богов). Напрасно (об этом) так: *и отвечаща Иеремии вси мужие разумеющи, яко кадят жены их богом иным, и вся жены собор велик, и вси людие сидящи в земли Египетстей, в земли Пафурсе, глаголюще: слово, еже глагола еси к нам во имя Господне, не послушаем*⁹⁰⁴... *яко творяще сотворим всякое слово, еже изыдет из уст наших, кадити царице небесней и возливати ей возлияния, якоже сотворихом мы, и отцы наши, и цари наши и князи наши во градах Иудиных, и вне Иерусалима: и насытихомся хлебов, и благо нам бысть, и зла не видехом. И егда престахом кадити царице небесней*⁹⁰⁵... *оскудехом*⁹⁰⁶... *вси мы, и мечем и голодом скончахомся (Иер.44:15–18).* – Итак: обвиняет Израильян за пустословие и за суетную надежду и говорит относительно холмов: *тамо сташа*, т. е., как они говорят или, по крайней

мере, думают про себя, они, служа там изваяниям, обладали прочным счастьем и пользовались неотъемлемыми благами, а также, как они думают, не *постигнет их на холме* вообще всё то, что обычно причиняет скорбь, если только они будут воздавать должное изваяниям. Но, говорит, они обманулись, ошиблись в расчёте: пришла война на них, *чад неправды*, и, испытав её, они научатся, насколько горька распушенность. Кто же те, чрез которых

–256–

совершится необходимое для их вразумления? – Величайшее скопище неприятелей, потому что это означает: *соберутся людие на ня*, и непременно наступят бедствия войны, *внегда наказатися им в двою неправдах своих*. Что это за неправды, яснее показал, сказав устами Иеремии: *ужасеся небо о сем, и вострепета попремногу зело, глаголет Господь, два бо зла⁹⁰⁷ сотвориша людие мои: мене оставиша источника воды живы, и ископаша себе кладенцы сокрушенныя, иже не возмогут воды держати (Иер.2:12–13)*.

Ос.10:11. Ефрем юница наученая, еже любити прение: аз же найду на доброту выи ея, наступлю на Ефрема, умолчу о Иуде.

Уподобляет Ефрема тельцу, свирепому и весьма дикому, не способному сдержать свой порыв, куда бы он ни был случайно направлен, не допускающему приручения, напротив стремящемуся всегда брать верх и своевольно следовать необузданным порывам. Но хотя он и таков, всё-таки должен будет уступить, даже против воли: укрощён будет напором несчастий, когда Бог возложит на него ярмо и, можно сказать, упразднит *доброту выи его*, т. е. наиболее необузданную часть во Израиле. Это были их цари, побуждавшие подвластных им людей к отступлению. Поэтому будут низвержены тем, что Бог отягощает над ними. Это, думаю, означает: *наступлю на Ефрема. Умолчу о Иуде*, – искусно говорит вместо: слегка налягу на Иуду, не подвергая его наказаниям, не наводя уже бедствий гнева, напротив тихо укрепляя и подсобляя (ему). По какой же причине? – Ефрем, или

–257–

десять колен, как я говорил уже ранее, совершенно уклонились к тому, что сочли своим долгом исполнять дела заблуждения: а два колена Иерусалимские, – разумею Иудино и Вениаминово, – часто бывали под властью царей правых и благочестивых, разрушавших учреждения идолослужения, которые убеждали жить пристойно и по закону: таков был Амасия, сын Иоаса, муж благочестивый и праведный, равным образом Езекия, достойный уважения наравне с предшествующим, ревнитель и боголюбец. Поэтому-то десять колен подверглись плену: когда же Вавилонянин начал войну против Иерусалима, то не причинил ни малейшего вреда, напротив: ушёл в свою землю беглецом и в страхе, потому что в одну ночь от руки ангела пало сто восемьдесят пять тысяч Ассириян (4Цар.19:35).

Посему, если Бог непамятозлобен и терпит наши немощи, то и мы не будем нерадивы и не допустим обличить себя в равнодушии к обязанности – исполнять Ему угодное и любезное.

Ос.10:11. Укрепится ему⁹⁰⁸ Иаков.

Я сказал, что Ассириянин, собрав на войну подвластную ему силу, опустошил всю Самарию, пожёг её города и храмы и после этого осадил Иерусалим: однако, благодаря помощи Божией, не взял, потому что в одну ночь были умерщвлены ангелом сто восемьдесят пять тысяч. Вот это, как я думаю, и предвозвещает теперь, говоря: *укрепится ему Иаков*. Кому же ему? Не ясно ли, что Рапсаку, который намерен был осадить (Иерусалим)? А Иаковом называет потомков Иакова, –

–258–

разумею Иуду и Вениамина: если же кому угодно, это слово можно относить и ко всему Израилю. Далее: цель пророчества, как кажется, состоит в том, чтобы привести нам на память древнейшее событие, потому что Бог (в этом случае), скорее всего, исполнял обещание, данное божественному Иакову. Так, когда Он, как человек, боролся с ним ночью на другой стороне потока Иавока⁹⁰⁹, то при наступлении зари и при дневном рассвете Бог, желая удалиться, сказал: *пусти мя, взыде бо заря*; а тот сказал, что не отпустит, если Он его не благословит,

и тогда же услышал: *понеже укрепился еси с Богом, и с человеки силен будеши* (Быт.32:26,28). На это, по всей вероятности, указывает нам в настоящем случае пророческое слово, весьма ясно поставляя: *укрепится ему Иаков*. Заметь точность обетования: не говорит: *Иаков одолеет Ассириян*, но – *укрепится*, потому что укрепится в Боге, а не сам собою.

Отделение шестое

Ос.10:12. *Сейте себе в правду, соберите в плод живота*⁹¹⁰: *просветите себе свет ведения, взыщите Господа*⁹¹¹, *дóндеже приидут вам жита правды*.

Всегда может быть двоякий способ увещания: или научаем поспешить, и как можно скорее, обратиться к честной жизни, указывая на наказание, которое ожидает нерадивых, – или же, возвещая об уготованных для благодетелей поче-

–259–

стях, делаем воспитываемых более склонными стремиться к лучшей и законосообразнейшей жизни. Нечто подобное делает теперь и Бог всяческих: Он пригрозил заблуждающимся войнами, бедствиями, отведением к иноплеменникам, сожжением городов, жестокостью воителей, однако не ограничивает этим слова увещания, но вот снова и иным способом назидает их: повелевает им, оставив негодное и причиняющее им всякое злоключение, избрать то, что всего более может принести пользу, – (повелевает) подобно земледельцам сеять *в правду* и собирать *в плод живота*, потому что, как пишет блаженный Павел, *еже... аще сеет человек, тожде и пожнет* (Гал.6:7), и *сеявый злая, пожнет злая* (Притч.22:8), по написанному, а делатель правды будет исполнен спасения и жизни, славен и достоин соревнования и соберёт вино, веселящее сердце человека (Пс.103:15). Кроме того желающим быть благомысленными должно вселить в ум и сердце свет истинного знания, которого (света) не имеют, поклоняющиеся *твари паче Творца* (Рим.1:25). А как удобнее возможно сеять *в правду*, собирать же *в плод живота* и получить блестящий *свет ведения*. Сам показывает, прибавляя: *взыщите Господа, дóндеже приидут вам жита правды*. Бога же дóлжно искать нам не в пространственном смысле (это нелепо,

потому что Божество не пространственно), но как бы в расположении души и в наклонностях ума, устремлённого к тому, что Ему угодно, и сообразующегося с совестью правою, чистою и не заслуживающею укоризны в чём бы то ни было: потому что когда мы Его таким образом обретём, то обогатимся приобретением и прочих благ. Или

–260–

не прав Христос, когда говорит: *без мене не можете творити ничесоже?* (Ин.15:5) – Я думаю, что это во всех отношениях несомненно для навывших мыслить право, потому что приобретение нами всякого блага бывает с Богом, чрез Бога и от Бога.

Можно сказать, и с полным правом, что слова: *сейте себе в правду* и следующие за ними относятся не к одним только служителям идолов, но и к тем, которые отступают от правой веры, внимают *духовом лестным, в лицемерии* демонском, и сожжены *своею совестью* (1Тим.4:1–2). Они, как пишет мудрейший Павел, сеют, стараясь о том, что касается ведения и любознательности, но не для дел правды, а для неправды и нечестия, *прелщающе и прелщаеми* (2Тим.3:13), *биюще немощную совесть* братий, за которых умер Христос (1Кор.8:12, 11). Поэтому и собирают они не *в плод живота*, а в наказание и суд. Соответственно сему и Христос сказал: *уже аще соблазнит единаго малых сих верующих в мя, уне есть ему, да обеситя жернов осельский на выи его, и потонет в пучине морстей* (Мф.18:6). Итак, пусть любят истину: то есть свет ведения: так обретается Бог: отсюда произойдут для них плоды правды в живот, соберётся и вино, – не телесное, но мысленное и духовное, которое веселит сердце и ум.

Ос.10:13–14. *Вскую премолчаєте нечестие, и неправды его объимаете? изъядосте плод лжив, яко уповал еси на оружие твое*⁹¹², *во множестве силы твоя. И воста-*

–261–

нет пагуба в людех твоих, и вся ограды твоя погибнут.

Снова обвиняет в том, что вследствие влечения к пороку решились оставаться в покое тогда, когда этого совсем не следовало, и весьма неразумно молчали, когда естественно

было Богу немало оскорбиться: когда, говорит, должно было, изгоняя со всею силою нечестие по отношению ко Мне, запретить советующим позорное, и, так поступая, достигнуть всякого блага, они молчали, приняли обычаи заблуждения: не было у них противодействующего нововводителям, не было такого, кто бы противопоставлял им предписания закона, приводил на память слова Божии, ибо написано: *да не будут тебе бози инии разве мене (Исх.20:3)*, и ещё: *не сотвори себе кумира (Исх.20:4)*. Но у них не было никакой речи об этом: они молчали, почитая нечестие, т. е. отступление. Поэтому они собрали плод соединённой с этим неправды, съели *плод лжив*, т. е. имели надежду нетвёрдую и бесполезную, потому что – плод истинный, могущий спасти и пособить, это любовь к Богу и подвиги правды, а плодом лживым естественно считать плод нечестия, который всегда доводит до гибельного конца. Что же это за лживый плод, явившийся им от нечестия, немедленно поясняет, прибавляя: *яко уповал еси на оружие твое, во множестве силы твоея, и встанет пагуба в людех твоих, и вся ограды твоя погибнут*. Ты, говорит, немало предавался нечестию, служа дереву и камням и оскорбляя единого, по естеству и истинного Бога: затем, когда была предсказана война и вошла уже в самые двери, ты не от Меня искал помощи, но вы доверялись собственным силам и множеству ору-

–262–

жия и полагали, что одолеете вражескую силу, потому что вам для этого достаточно милости и помощи лжеименных богов. Вот это и будет для вас плодом лживым: пагуба постигнет людей, и всякий славный и укреплённый город будет разрушен, потому что чего не поставляет Бог, то всегда и во всяком случае упадёт.

То же может быть сказано и от нас, вернее же от Бога, к тем, которые охотно внимают безбожным еретикам и воображают, что изучают нечто служащее к жизни и разумению. Они *премолчавают нечестие*, потому что терпеливо выслушивают злоречивых, хотя и обязаны были бы дать им самый сильный отпор. Поэтому они изведуют свой собственный замысел и пожнут плоды неправды, именно: вкусят (*плод*) *лжив*, принимая

знание ложное и негодное, научаясь развращённому и тому, что стремится исказить красоту истины. А что вся их сила падёт, низлагаемая Богом, и что они пойдут в погибель и пагубу, в этом, кто может сомневаться?

Ос.10:14–15. *Якоже... князь Салмана⁹¹³ от дому Иероваамля⁹¹⁴, во дни ратны мать о чада разби⁹¹⁵: тако сотворю⁹¹⁶ вам, доме Израилев, от лица неправды злоб ваших.*

В книге Судей написано, что Израильтяне не-
–263–

когда уклонились в след Ваалов и тем оскорбили Бога, и были преданы в руки Мадиама, на целых семь лет (Суд.6:1 и далее). Они подверглись столь жестокому угнетению со стороны победителей, что уже стали жить в скалах, едва спасались, скрываясь в них, и искали защиты в неприступности места, потому что совсем не решались на битву. И случилось, что попавшиеся Мадиянитянам были безжалостно умерщвляемы, причём вместе с несчастными матерями без всякой пощады губили и детей. Начальниками у них (Мадиянитян) были Орив, Зив, Зевей⁹¹⁷ и Салман⁹¹⁸. Бедствия продолжались до тех пор, пока Бог, умиловшись над страждущими Израильтянами, воздвиг Гедеона, которого отец и жители прозвали Иероваалом по такой причине: по повелению Божию из уст ангела он тайно ночью разорил *олтарь Ваалов* и порубил *дубраву* его: когда же жители местечка, встав на заре, чтобы исполнить обычное, пришли к капищу, то увидели Ваала низверженным, рощу при нём порубленной и, зная уже боголюбие Гедеона, признали его виновным в этом деле: потом они пришли к отцу его и сказали: подавай сына своего, мы убьём его, потому что он сокрушил Ваала; тот на это сказал: вам ли мстить за Ваала? – Если он Бог, то пусть мстит за себя тому, кто сокрушил его. Поэтому Гедеон и прозван был Иероваалом, что значит: пусть Ваал мстит за себя. Итак, говорит, как Салман, предводитель народа Мадиянитского, разбивал из дома Гедеонова, или Иероваалова, *мать о чада*, точно таким же образом, свирепо,

–264–

бесчеловечно и без всякого сожаления, вождь Ассириян будет вести войну против вас и будет побивать мать вместе с

детьми. Случится это по причине вашей порочности, потому что Бог всяческих, как праведный Судия, не карает напрасно, но если прегрешения Его оскорбляющих преступают всякую меру, то соответственно этому и посылает наказание. Если же боимся гнева, то всего лучше бояться грешить и как бы вызывать на негодование божественное и любвеобильнейшее естество, которое, можно сказать, вынуждается к этому преизбытком согрешений. – Следует заметить, что некоторые из прежних толкователей говорят, что не князь Маданитян Саламан разбивал из дома Иероваалова, или Израилева (ибо по начальникам именуется целое), *мать о чада*, а напротив Гедеон в доме Саламана разбивал *мать о чада*. Но, думаю, более правильно и скорее находит себе подтверждение с точки зрения справедливости не это (мнение), а другое (вышеизложенное): как в то время, когда Израильяне уклонились к Ваалам, их дети были убиваемы вместе с матерями от руки иноплеменников, так и теперь, когда Ефрем обратился к идолослужению, тоже будут убиваемы рукою варваров, т. е. Ассириян, вместе с родительницами и рождённые. Поэтому полагаю, что речь более сохранит правдоподобие и сходство между древним образцом и новейшими событиями, если именно так толковать смысл предложенного.

Ос.11:1. *Заутра отвергошася, отвержеся царь Израилев.*

Снова прочие толковники да и Еврейский список

–265–

ясно говорят: *как утро отвергошася*⁹¹⁹, показывая этим, что Израиль отпал от общения с Богом как бы в весьма малое время или скоро и без промедления. Очень коротко время утра: с мерцанием дня появляется свет и производит утро, но как только взойдёт солнце и прольёт первый луч, оно прекращается и исчезает. Таким образом, они, как утро, то есть: в малое, краткое и весьма ограниченное время, вместе со своими начальниками были отвержены. Можем разуметь и так, но можем понимать и иным способом. Именно: когда Бог ещё не насылает наказаний за человеческие прегрешения, или делает более продолжительным срок долготерпения, то несколько не

непристойно уподобить Его спящим ночью, и даже блаженные пророки многообразно возглашали нам, указывая на это же самое. Так, мудрейший Иеремия говорит: *еда будеши якоже человек спяй, или аки муж не могый спасти?* (Иер.14:9) Богоглаголивый же песнопевец то говорит: *востани, Вскую спиши Господи, воскресни, и не отрини до конца* (Пс.43:24), а то, видя (Его) восставшим на помощь кому-либо, говорит: *воста яко спя Господь* (Пс.77:65). Итак, утром, кажется, называет время как бы бодрствования над ними (потому что утром встаём от сна): посему, когда Бог будет бдеть над ними и, так сказать, пробудится для наблюдения за тем, что они делают, то они будут покинуты и отвержены, хотя по величайшему долготерпению в прошедшее уже время Он был для них как бы спящим. Вместе с народом

–266–

будет, говорит, отвержен и царь, потому что вскоре исчезнет и царство Ефремово. Действительно, как я говорил, возвратившись по истечении срока пленения в Иудею, они все были под одним царём точно так же, как вначале, до времён плена, потому что над Израилем, жившим в Иерусалиме, царствовали цари из колена Иудина.

Ос.11:1–2. *Понеже младенец Израиль, и аз возлюбих его, и из Египта воззвах чада его*⁹²⁰. *Якоже призвах я, такожде отхождаху от лица моего.*

Нам кажется, что здесь речь направлена против возражения с чьей-то стороны. Нужно полагать, что кто-нибудь держал в уме или даже открыто высказывал следующее: если потомкам Израиля со временем предстояло отпасть, удалиться от лица Божия, сделаться мерзкими и ненавистными, то зачем же вообще они были призваны в начале? На это Бог, и весьма естественно, некоторым образом даёт объяснение, говоря: *младенец Израиль, и аз возлюбих его, из Египта воззвах чада его*; был, говорит, Иаков, который переименован в Израиля, муж бесхитростный; потому Я и полюбил его, ибо, говорит, *возлюбих Иакова, Исава же возненавидех* (Мал.1:2), когда они находились ещё в ложеснах; посему, так как Я его возлюбил, то и избавил

чад его от жадности Египтян, ибо Я творю *милость в тысящах любящим мя* (Исх.20:6). Что же почтенные и из-

–267–

бранные ради отцов? Почтенные даром свободы, избавленные от рабства и трудов? Почтили ли? Потщились ли возвеселить защитившего Бога благими расположениями? – Нисколько, говорит: они бежали от Владыки, удалились от Почтившего, презрели Призвавшего. Удалились – каким образом? Поодиночке ли и понемногу уклонялись от правосмыслия и похищаемы были чьим-нибудь лукавством? Нимало: они отшатнулись точно так же, как были и призваны, то есть: всем собором, по коленам, по всем родам и по всем домам, потому что так некогда они вышли из Египта. Мы упоминали, что, когда Фараон наконец обещал отпустить Израиля и, желая узнать уходящее от него количество, прямо говорил: *кто же и кто суть идущия* (Исх.10:8), Моисей отвечал: *с юнотами нашими и с старцы пойдем, с сынами и дщерми, и со овцами и волами нашими* (Исх.10:9): следовательно призвание касалось всех колен, всего народа, каждого рода и дома (семьи). Одинаковым образом (совершилось) и отступление, неблаговидность которого со всею силою отмечает, говоря: *отхождаху от лица моего*, ибо кого Владыка всяческих возненавидит, на того не будет взирать согласно с тем, думаю, о чем воспевается в псалмах: *призри на мя и помилуй мя* (Пс.118:132), потому что писано, что *очи Господни на праведныя* (Пс.33:16), и Сам в одном месте говорит: *на кого воззрю: Токмо на кроткаго и молчаливаго, и трепещущаго словес моих* (Ис.66:2).

Ос.11:2–4. *Тии Ваалом*⁹²¹ *требу жряху и извая-*

–268–

*ным кадыху. Аз же*⁹²² *связах Ефрема, и взях*⁹²³ *его на мышцу мою, и не разумеша, яко исцелих я во истлении человечесте*⁹²⁴. *Привлекох я узами любления моего.*

Обнаруживает Ему свойственную, безмерную и богоприличную, благость, ибо наделять благами уже уверовавших и познавших Его, и решившихся поклоняться Ему единому имело бы основание достаточное и не выходит за

пределы естественного (каждый, если захочет поступать справедливо, чествует своего близкого и прибегающего к нему), являться же подателем всякого блага для тех, которые ещё скверны и Его не познали, это – верх человеколюбия и удивления и доказательство поистине богоприличной благодати. Посему и сам Спаситель, соболезнуя нашему положению и как Бог подавая грехолюбивым ничем не заслуженную милость, иногда говорил: *не требуют здравии врача, но болящих* (Мф.9:12), иногда же: *не приидох... призвати праведника, но грешника на покаяние* (Мф.9:13). – Итак, хотя, говорит⁹²⁵, то есть потомки Израиля, скитались по Египту, они ещё не познали Бога истинного (– Меня), напротив: изобличены были в том, что приносили жертвы Ваалам, то есть идолам, кадили *изваяным* или кумирам туземцев. Но Я, как милостивый и благий, *связах*, –
–269–

говорит, – *Ефрема*, не смотря на такую его грубость, то есть вообще Израиля, называемого здесь по одному колену. А что это значит, Сам разъяснил, говоря: *взях его на мышцу мою*, – уподобление тому образу действий, какой применяют к младенцам: кто берёт малых детей на руки, тот как бы связывает их, сложив вместе их ноги (необходимо, думаю, у всякого сидящего поджимаются бедра и колена). Это и есть: *связах*, точно так же, как написано об Аврааме, что он связал Исаака, сына своего (Быт.22:9), когда намерен был принести его в жертву Богу. Нужно заметить, что еврейское издание, а также и другие, не имеют: *связах*⁹²⁶, но поставляют: *бых яко доилица Ефремови*⁹²⁷. Таков-то и был по отношению к ним, они же *не разумеша*, то есть: не поняли, не почувствовали, что, погубляя других, Я забочусь об их исправлении. Это означает: *исцелих я во истлении человечесте*. Сначала погублены были десятью казнями Египтяне, когда Фараон не отпускал: после Египетских казней погибли Хеттеи, Евеи, Аморреи, Хананеи и Иевусеи, над которыми, одержав сильную победу, Израиль наследовал землю обетования, причём Бог облегчал для них всякую трудность и подавал силу преодолеть врагов. Итак, говорит, они не замечают, что, губя однородных с ними людей, Я устраивал их

благосостояние и *привлекох я*, то есть связал и содержал в узах любви. Но, если бы они были мудры, то подумали бы, конечно, –270–

и размышляли бы в себе: за что эти народы погублены Богом, а мы поставлены на их место? Уразумев таким образом, что Я ненавижу беззаконника и ни во что вменяю служителя демонов, они, пожалуй, и перестали бы делать подобное. Посему желающим угодить Богу необходимо иметь и здоровое рассуждение, и добрую душу, и гнев, постигающий других, считать для себя предупреждением к бдительности. А неблагодарность – ужаснейшее дело, и отсюда нам легко видеть, что впавший в этот недуг справедливо наказывается за все безобразия, в которых он будет изобличён, так как неблагодарный, говорит, всё равно что хульник (2Тим.3:2).

Ос.11:4. *И буду им яко ударяяй человек по челюстем его: и воззрю к нему, премогу ему.*

Так как высказал, что он возлюбил Ефрема и как младенца взял его *на мышцу*, связал его как бы узами любви, хотя он ещё был скверным и беззаконным, то поэтому и говорит, что накажет грешника: *егоже бо любит Господь, наказует, бьет же всякого сына, егоже приемлет* (Притч.3:12). Замечай, как обещает не лишить боголепного милосердия и (указывает) образ наказания: будут, говорит, прещения против них подобны ударам по челюсти (щеке) рукою человека. Можно усматривать в этом прещение отца, который срастворяет проявления гнева жалостью и любовью и прикасается рукою тихонько и слегка, чтобы только не оставить совсем безнаказанным. А вследствие того, что возлюбил, обещает воззреть на него, ибо – кого благоволит почтить, удостаивает попечения и *премогает нас*, смиряя искусством и боголепною силою тех, кто болен не-

(Продолжение следует)

Голубинский Е. Е. К нашей полемике со старообрядцами. [Частные вопросы: II. О песни аллилуйя] // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 5. С. 197–223 (2-я пагин.). (Окончание.)

Песнь или песненное возгласие «аллилуйя» перешло вместе с книгой псалмов из еврейского богослужения в христианское, нет сомнения, с самого первого времени существования христианства, ибо по указанию Иоанна Богослова в апокалипсисе (19:1–6) и небесная церковь новозаветная славит Господа сей же песней.

(Славянская форма слова – аллилуйя есть форма греческая – ἀλληλούϊα; собственная еврейская форма есть: галелуия или с полугласным е гальлуия. Слово значит: хвалите, славьте Бога; сложено из двух слов: галелу или гальлу – хвалите, славьте, от галал – хвалить, славить, и Ия (Jah), что есть сокращение слова Иегова – Бог)⁹²⁸.

У евреев песнь аллилуйя была песней радости и торжества, почему возглашалась преимущественно в праздник пасхи (псалмы 113–118, имеющие в своем надписании: аллилуйя, были петы в праздник пасхи; принимают, что Спаситель по совершении пред своим страданием ветхозаветной пасхи и новозаветной тайной вечери пошел с учениками на гору Елеонскую, «воспевше», – Мф.26:30, Мк.14:26, именно песнь аллилуйя). В

–198–

западной или римской христианской церкви песнь аллилуйя сохранила свое еврейское значение песни радости и торжества; почему там вошло в обычай не возглашать ее в продолжение великого поста и на литургиях заупокойных с другими заупокойными службами (а возглашать усиленно в день пасхи и в продолжение пятидесятницы)⁹²⁹. Напротив, в церкви восточной, греческой, песнь аллилуйя получила значение по преимуществу песни умиловительной и покаянной, имеющей напоминать о втором пришествии Господнем для суда праведных и грешных и о том, что грешники должны стараться

избегнуть осуждения посредством покаяния⁹³⁰; почему в греческой церкви она поется в продолжение всего года, но преимущественно в великом посте, а также на службах заупокойных.

—199—

Относительно двух спорных между нами и старообрядцами способов возглашения песни аллилуия – троеения и двоения до недавнего времени у нас было принимаемо, что всегдашне-единственным, начиная с древнего времени, способом возглашения песни у греков было троеение, а что двоение есть произвольная новизна, или наша русская или же сербская. Но по новейшим археологическим сведениям оказывается, что это не так, а именно – что и двоение есть такая же древность у греков, как и троеение, и что оба способа возглашения песни находились у них в совместном или одинаковом употреблении до позднейших времен.

Как было с этой двойственностью способа возглашения песни, – так ли, что троеение и двоение начали быть употребляемы единовременно или что прежде (сперва) которое-нибудь одно, а потом и другое, и если предполагать второй случай, то которое относительным образом старее или первоначальнее: отвечать на эти вопросы не можем по отсутствию положительных данных. Древнейшие известные нам свидетельства о способе возглашения песни, относящиеся к концу V – половине IX века, говорят о троеении⁹³¹, и этим как будто дается нам некоторое право считать его старшим двоения. Но с другой сто-

—200—

роны нисколько не невозможно и то, что мы имеем тут дело с простой случайностью, т. е. что и относительно двоения песни аллилуия существуют столько же древние свидетельства, как и о троеении, но только пока остаются неизвестными нам. Как бы то ни было, но начиная с первой половины XI века мы имеем ряд свидетельств о том, что у греков вместе с троеением песни аллилуия употреблялось и двоение, иначе сказать, что у них находились в одновременном и совместном употреблении обе формы возглашения – и троеение и двоение. Первое

свидетельство об употреблении греками сугубой аллилуйи вместе и одновременно с трегубою находим в так называемом Студийском уставе Константинопольского патриарха Алексея, который занимал кафедру с 1025 по 1043 г. и устав которого, быв перенесен из Греции в Россию стараниями преп. Феодосия Печерского, стал нашим русским Студийским уставом⁹³². За патриархом Алексеем следует Никон черногорец, живший во второй половине того же XI века, у которого вместе с предписанием троить песнь аллилуия находим предписание и двоить ее в первом слове его Тактикона⁹³³. Затем,

–201–

у митрополита Киприана, в сохранившейся до настоящего времени его Следованной псалтири⁹³⁴, находим сугубление аллилуйи как единственный способ возглашения песни⁹³⁵. Так как мы положительно знаем, что двоение аллилуйи было обычаем греческим, существовавшим совместно с троением: то и предположение, будто Киприан перенес к нам новизну сербскую, конечно, неосновательно. Но из сопоставления Киприана, в псалтири которого находим сугубую аллилуйю, с его преемником Фотием, который в своем послании во Псков повелевает троить аллилуйю, следует другое заключение, а именно – что во времена наших двух митрополитов двоение песни было преобладающим обычаем на Афоне, из монахов которого был Киприан, а троение песни – преобладающим обычаем в остальной Греции, или по крайней мере той части этой остальной Греции, к которой принадлежал по своему происхождению Фотий, т. е. Пелопоннесе. На небольшом расстоянии от Киприана († 1406) находим предписание двоить в некоторых случаях песнь аллилуия у Симеона Солунского († 1429)⁹³⁶.

–202–

Что сугубая аллилуйя переходила от греков не только к нам – русским, но и к болгарам и сербам, это необходимо предполагать само собой, а во всяком случае об этом положительно свидетельствуют болгарские и сербские богослужебные книги⁹³⁷. А что у нас в России сугубая аллилуйя не составляла только особенности Москвы, но до позднейшего

времени была в употреблении и на Киеве, об этом свидетельствуют киевские или южнорусские богослужебные книги.

Киевские богослужебные книги дают нам возможность указать и то время, когда у греков трегубая аллилуия стала решительным образом преобладающей над сугубой или господствующей. В Срятинском требнике Гедеоны Болобана 1606 г. единственный способ возглашения песни есть ее двоение или сугубление. А так как Гедэон Болобан приготовил свой требник для печати, нарочито исправив его по спискам греческим, нарочно испрошенным от властей греческих (от патриарха Александрийского Мелетия Пигаса в бытность последнего местоблюстителем константинопольской патриаршей кафедры): то ясно, что в его время трегубая аллилуия еще не преобладала у греков решительным образом над сугубой аллилуией⁹³⁸. Из сейчас сказанного следует, что трегу-

–203–

бая аллилуия получила у греков решительное преобладание над сугубой или стала у них господствующей в продолжение полустолетия от напечатания Гедеоном своего требника до предприятия Никоном его исправления книг, иначе сказать – в продолжение первой половины XVII столетия. Впрочем, и ко времени Никонова исправления книг, как узнаем из Проскинитария Арсения Суханова, трегубая аллилуия стала у греков именно только господствующей и преобладающей и была признана со стороны церковной власти за долженствующую единственно быть употребляемой, но на самом деле еще не была исключительно употребляемой: Арсений не один раз замечает в Проскинитарии, что при господстве у греков троения аллилуйи (и при голосе церковной власти за него одно, как это высказал ему Александрийский патриарх в ответ на его вопрос) иные у них еще продолжают двоить ее⁹³⁹.

Таким образом, история способа возглашения песни аллилуия состояла у греков в том, что в неизвестное нам древнее время до конца V века установились у них или единовременно, или одно вслед за другим, два способа

возглашения – трегубление и сугубление (при предположении последнего случая относительно времени старшим должно быть признаваемо трегубление), – что эти два способа в продолжение очень долгого времени, не менее как до начала XVII века, существовали у них совместно (один быв употребляем одними, другой другими, а иными, может быть, безразлично тот или другой) и что в продолжение первой половины XVII века стало у них решительно господствующим, чтобы стать затем и единственным⁹⁴⁰, троеение песни⁹⁴¹.

–204–

У нас – русских способ возглашения песни аллилуия должен был бы иметь ту же самую историю, что и у греков, т. е. чтобы в продолжение одного времени с ними (весьма долгого) мы употребляли или принимали оба способа возглашения песни – трегубление и сугубление и чтобы потом вслед за ними остались при употреблении одного первого. Но у нас образовался особый взгляд на обычаи церковные, который не допускал, чтобы какой-либо обычай мог существовать в двух формах, и по которому существование какого-либо обычая в двух формах значило, что одна форма его есть правильная и православная, а другая – неправильная и еретическая. В

–205–

следствие этого у нас возбужден был вопрос: который из двух способов возглашения песни аллилуия есть правильный и православный и который – неправильный и еретический. Если бы случилось, что вопрос решен был в пользу троеения, тогда мы (случайным образом) остались бы в согласии с греками относительно песни аллилуия; но случилось, что он решен был у нас в пользу двоения, и мы относительно песни разрознились с ними.

Мы сделаем дополнения и поправки к истории того, как вопрос о способе возглашения песни аллилуия решен был у нас в пользу двоения.

Вопрос впервые возбужден был во Пскове в правление митрополита Фотия. Относительно того, как явилось во Пскове разногласие в возглашении песни аллилуия, подавшее повод к

вопросу или заставившее псковичей возбудить этот последний, с очень большой вероятностью

–206–

надлежит думать, что до предшественника Фотиева Киприана псковичи все единообразно троили песнь аллилуия, но что с полученным ими от Киприана требником, а вероятно и уставом или следованной псалтирью, каковые митрополит озаботился послать им, когда узнал, что у них нет церковного правила правого⁹⁴², перешло к ним и двоение песни. Как бы то ни было, но Фотий в послании во Псков от 19 августа 1419 г. отвечал псковичам на обращенный ими к нему вопрос о возглашении песни аллилуия, что ее надлежит троить или говорить трижды по трижды (утворяемое аллилуия произносить три раза со Славой Тебе, Боже)⁹⁴³. Нельзя не пожалеть, что Фотий, желая дать ответ псковичам, который бы успокоил и удовлетворил их, чрез это ненамеренным образом как бы санкционировал и признал наш русский неправильный взгляд на предмет. Псковичи, спрашивая Фотия, которое из двух возглашений песни употреблять им, разумели: которое из двух возглашений песни признавать за правильное и православное и которое за неправильное, еретическое. Митр. Фотий вовсе не думал сказать того, чтобы одно из двух возглашений было правильно и православно, другое – неправильно и еретическое, а понимал вопрос псковичей так, что в возглашении песни они желают держаться единообразия, и поэтому, удовлетворяя их желанию, предписывает к единообразному употреблению один из двух одинаково правильных и православных способов возглашения (ибо при двух способах одинаково правильных употреблять ли оба их или

–207–

один из них – все равно, и в последнем случае правильное нисколько не перестает быть правильным): но, конечно, он был понят псковичами по своему. Если бы Фотий вместо того, чтобы определенно предписывать псковичам один из двух одинаково правильных и православных способов возглашения песни, предоставил сделать выбор им самим, прямо сказав, что оба способа одинаково правильны и православны: то сим могли бы

быть устранены у нас споры об аллилуйи и единообразии троеения мы усвоили бы потом за греками (хотя, разумеется, не усвоили бы его ранее греков, т. е. хотя не имела бы места такая случайность, чтобы у нас ранее греков водворилось то именно единообразие относительно возглашения песни, которое потом водворилось у них). Впрочем, более чем вероятно, что наш собственный взгляд на обычаи церковные восторжествовал бы и над авторитетом митр. Фотия и что несмотря на его ясное заявление, что оба способа возглашения песни аллилуия одинаково правильны и православны, у нас в конце концов возобладало бы то учение, что правилен и православен только один способ возглашения, а что другой способ есть неправильный и еретический.

После указа Фотиева и на основании его в Пскове водворилось единообразное троеение песни аллилуия. Но спустя лет 35 от указа Фотиева между псковичами явился защитник двоения песни. Это был некий монах Афанасий, путешествовавший на Восток и представляющий собой, как говорили мы выше,⁹⁴⁴ по всей вероятности, одно и то же лицо с тем тверским иеромонахом Афанасием, который по записям на рукописях известен как человек более или менее долго живший на Востоке, именно – на Афоне⁹⁴⁵. Основав в псковской области монастырь (св. Николая, в настоящее время не существующий и на-

–208–

ходившийся неизвестно где)⁹⁴⁶, он ввел в нем обычай двоения песни аллилуия, усвоенный им на Афоне, как бывший там господствующим и принимавшийся им, в противоположность псковичам, за единственно правильный и православный способ возглашения песни. Когда псковичи узнали о явившемся среди них нововводителе, они сильно заволновались и жестоко начали поносить его. Один неизвестный пскович, принадлежавший к числу усердных почитателей строгой монашеской жизни Афанасия, написал ему несколько посланий, в которых настоятельно убеждал его отказаться от двоения, как от ереси, в недавнее будто бы перед тем время заимствованной греками от латинян, и старательно,

при помощи тщательным образом собранных свидетельств, доказывал ему, что единственно правильный и православный способ возглашения песни есть троеение⁹⁴⁷. Когда Афанасий, ссылаясь на пример Афона, на Константинопольского патриарха Иосифа и на всех вселенских патриархов⁹⁴⁸, остался

–209–

непреклонным, псковичи провозгласили его еретиком. Афанасий обратился с жалобой на псковичей к архиепископу Новгородскому Евфимию (2-му, Вяжицкому, занимавшему кафедру с 1434 по 1458 г.). Но ответ архиепископа, который еще держался надлежащего взгляда на предмет и признавал одинаково правильным и православным как один, так и другой способ возглашения песни, не защитил его от его поносителей⁹⁴⁹. Тогда от архиепископа Афанасий обратился с жалобой к митрополиту Ионе⁹⁵⁰. Митрополит, не решая спора по существу, написал псковичам только увещание, чтобы «разногласия у них в церквах божиих и в православной христианской вере никакоже не было»⁹⁵¹. Не успев побороть упорства Афанасиева, псковичи покончили дело тем, что написали указ или как бы приговор, в котором повелевается троеить песнь аллилуия в честь трех лиц Св. Троицы, как написано в Богослове, т. е. в апо-

–210–

калиписе Иоанна Богослова, и в котором говорится, что кто двоит песнь, тот разлучает Св. Духа от Отца и Сына и поет так на грех себе и на осуждение⁹⁵².

Так быв встречена псковичами при своем первом появлении у них после митр. Фотия, сугубая аллилуия мало-помалу начала потом приобретать между ними защитников себе, так что спустя еще лет около 35 от их похода против нее в лице Афанасия поднялись споры о ней между ними самими⁹⁵³. Тогда один из защитников сугубой аллилуйи решился доставить ей торжество над трегубой посредством вымышленного жития одного из псковских святых и посредством сочинения сверхъестественных откровений самому себе, – разумею житие преп. Евфросина псковского, т. е. первое житие неизвестного, которое по-

–211–

том литературно переработал и отчасти переделал священник Василий⁹⁵⁴, и видение Божией Матери автору жития.

Это житие Евфросина есть ни что иное, как фальсификация или подделка, явившаяся таким образом, что перенесены на Евфросина данные из истории монаха Афанасия, о котором говорили мы выше.

–212–

Уже само по себе, без всяких положительных указаний, житие должно было бы принимать за вымысел. Во время юности Евфросиновой, говорит автор жития, во Пскове происходили споры о песне аллилуия; эти споры возбудили в Евфросине желание узнать истину о нашей песне, т. е. о том, – троить или двоить ее, и для узнавания истины он отправился в Константинополь к вселенскому патриарху⁹⁵⁵. Но юность Евфросина как раз падает на время правления митр. Фотия⁹⁵⁶. С какой же бы стати он пошел в Константинополь к патриарху, когда в Москве был представителем патриарха такой же грек, как и он сам, и когда, не ходя в Константинополь, он (Евфросин) мог получить желаемый ему ответ от митрополита? С какой стати пошел бы он в Константинополь к

–213–

патриарху, когда псковичи именно с данным вопросом обращались к митрополиту и получили от него прямой ответ? Вообще, совершенно невероятно и совершенно несостоятельно было бы предполагать, чтобы в правление митр. Фотия Евфросин или кто-либо другой обращался с нашим или с каким-либо другим церковно-богослужебным вопросом помимо митрополита к патриарху, потому что этот обход митрополита был бы совершенно непонятен и ничем не мог бы быть объяснен.

Как бы то ни было, но факт вымысла и подделки жития Евфросинова должен быть признаваем за положительный факт. У неизвестного защитника сугубой аллилуйи были под руками письма неизвестного псковича к монаху Афанасию и вообще все документы, относящиеся к спору последнего с псковичами о песне аллилуия. В письмах передаются уверения Афанасия, что он наставлен двоить песнь аллилуия от Константинопольского

патриарха Иосифа, вообще от вселенских патриархов и на Афанасии⁹⁵⁷. Эти уверения вовсе не называются в письмах псковича лживыми, в них только устраняется ссылка Афанасия на греков тем, что де не должно слушать последних, так как в недавнее перед тем время они будто бы отвернулись от истины и заразились ересями. Но у защитника двоения аллилуйи хватало настолько учености, чтобы видеть несостоятельность этого устранения: с флорентийского собора, на котором греки могли и, по уверению автора писем, и действительно заразились ересями, патр. Иосиф не возвращался (как о том говорится и в самых письмах). Следовательно, ясно было, что Афанасий видел Иосифа и будто бы был научен от него двоить песнь аллилуйи еще до флорентийского собора, иначе – еще в добрую пору, во время непоручимости своего православия. Таким образом, у защитника двоения песни могла составить искренняя вера в то, что Афанасий научен был от патр. Иосифа двоить песнь аллилуйи, с признанием, подразумевается, троения песни обычаем неправильным и неправославным, или искренняя вера в то, что греки до повреждений у них православия

–214–

флорентийским собором двоили песнь аллилуйи, и, следовательно, – у него могло составить искреннее убеждение, что должно двоить песнь. С этим искренним убеждением наш защитник двоения песни и решился на фабрикацию жития преп. Евфросина и на дерзкое сочинение явлений Евфросина и Божией Матери ему самому (внутренно оправдывая себя, конечно, тем, что решается на ложь для доставления торжества правому делу). О монахе Афанасии, который в свое время провозглашен был псковичами еретиком, конечно, не сохранилось у них никакой памяти, так что ссылаться на него в защиту сугубой аллилуйи значило бы ссылаться на человека, который не имел в глазах псковичей никакого авторитета и имя которого было для них пустым словом. Но преп. Евфросин был знаменитый подвижник, основавший строго общежительный монастырь и воспитавший учеников, которые основали несколько подобных монастырей, одним словом – был для

области Псковской почти тоже, что преп. Сергей Радонежский для области Московской. Более авторитетной ссылки, чем на него, не могло для псковичей уже и быть. И вот, желая доставить сугубой аллилуйи торжество над трегубой посредством самого большого авторитета, на который только можно было ссылаться пред псковичами, наш защитник сугубой аллилуйи, поставив Евфросина на место Афанасия, и сочинил про него, будто он ходил в Константинополь для разузнания истины об аллилуйи, будто научен был от патриарха Иосифа двоить ее, будто имел о ней горячие прения с псковичами и будто, не успев научить последних истине, провозглашен был от них в их ослеплении еретиком. Это сочинение или эта сочиненность жития Евфросинова ясно открывается из его сличения с письмами неизвестного псковича к монаху Афанасию, на основании которых, с другими документами, оно сочинено. В общих чертах история преп. Евфросина совершенно одна и та же с историей монаха Афанасия, как последняя указывается в письмах к Афанасию неизвестного псковича. Евфросин ходил на Восток и там научен был двоить песнь аллилуия; по возвращении с Востока он основал свой монастырь, в котором и ввел двоение песни; на него

–215–

восстали за это псковичи и, не успев заставить его отказаться от двоения песни, провозгласили еретиком: тоже самое и Афанасий. Две совершенно тождественные истории происходят в одно и тоже время: Евфросин препирался с псковичами в правление Новгородского архиепископа Евфимия Вяжицкого, который занимал кафедру с 1434 по 1458 г.; Афанасий препирался с ними (как это видно из писем неизвестного к нему псковича) спустя несколько лет после флорентийского собора, имевшего место в 1438–39 году, и в самом непродолжительном времени после взятия Константинополя турками, что случилось в 1453 г. Эта совершенная единовременность двух совершенно тождественных историй не указывает ли на то, что в двух историях должно видеть одну историю, разделенную на две таким образом, что с одного лица, с которым она действительно

случилась, она перенесена еще на другое лицо как вымысел? Но имеем частный, общий обеим историям, признак, который окончательно убеждает нас в этом. По житию, во главе псковичей, восставших на Евфросина за сугубую аллилуйю, был распопа Иов, заправлявший в Пскове всеми делами духовными и гражданскими и прозванный от псковичей столпом, которого Евфросин прозвал столпом мотыльным и которого сам автор жития за сложение им с себя священства ради второго супружества называет Иудой предателем. Из писем неизвестного псковича к Афанасию знаем, что во главе восставших на последнего псковичей был именно Иов и что он – Афанасий именовал его мотыльным и Иудой⁹⁵⁸. По-видимому, между историей Евфросина и историей Афанасия есть существенное частное различие: Евфросин, по житию, был только в

–216–

Константинополе и ссылается только на патр. Иосифа, а Афанасий, по письмам к нему неизвестного псковича, ссылался еще на Афон. Но почему автор жития умалчивает об Афоне в отношении к Евфросину, это совершенно понятно: в своем монастырском уставе Евфросин ясно по одному поводу дает знать, что он не бывал на Афоне⁹⁵⁹.

Итак, не может подлежать сомнению, что житие Евфросина есть ни что иное, как вымысел, явившийся таким образом, что на него перенесена была история монаха Афанасия. Мы сказали, что автор жития пользовался не только письмами неизвестного псковича к Афанасию, но и другими документами. В приложении к житию помещено под именем Евфросинова послание к псковскому духовенству («господеи нашей священником сбора святых Троица и прочим, всему священническому чину», лл. 112–117 об.), в котором автор сильно бранит Иова, называя его мотыльным столпом Иевком, отметником Христовым и вторым Иудой (в ркп. л. 116 грубая описка: «отметниче Христов и вторению»), и в котором пространно доказывает, что считает своим долгом слушать не их – псковичей, а соборной церкви. Так как Евфросин не имел нужды писать псковскому духовенству и в житии не говорится,

чтобы писал; так как из писем неизвестного псковича к Афанасию мы знаем, что этот писал поносительные послания псковскому духовен-

–217–

ству, ругая в них преимущественно Иова⁹⁶⁰ и так как в послании, усвояемом Евфросину, дословным образом есть то, что, по псковичу, писал Афанасий⁹⁶¹: то мы не сомневаемся, что послание принадлежит не Евфросину, а этому последнему. К сожалению, послание читается в неоконченном виде (прерывается на полуфразе), причина каковой неоконченности, по всей вероятности, есть та, что далее в послании говорилось нечто такое, что вовсе не шло бы к Евфросину, напр. что Афанасий ссылался далее на Афон⁹⁶². Мы сказали выше, что автор жития имел под руками послание Афанасия к Евфимию и ответ Евфимия Афанасию и только переделывает второй из них (усвояя первый Евфросину). Вот основания для нашего предположения. Псковичи представляются в житии восстающими на Евфросина за сугубую аллилуйю, когда им был уже устроен монастырь и когда в монастыре был уже игумен. Но сам же автор жития говорит, что первый игумен в монастырь поставлен архиепископом Иоанном, л. 51 об., что есть очевидно описка вместо: Ионой, а Иона был преемником Евфимия. Это противоречие автора самому себе можно объяснять только таким образом, что о поставлении игумена он говорит на основании ставильной грамоты последнего, в которой значилось имя архиепископа Ионы, а в посланиях удержал имя того архиепископа, которое в них стояло, т. е. не переправил имени Евфимия на имя Ионы⁹⁶³.

–218–

Но для нашего защитника сугубой аллилуйи главное было не в том, чтобы сочинить житие преп. Евфросина, а в том, чтобы сочинить явление Божией Матери самому себе, для чего житие Евфросина было только видимым поводом и предлогом. Сугубая аллилуйя заключает в себе великую тайну воскресения Христова; тайна эта оставалась сокровенной для ветхозаветных патриархов и пророков, а равно осталась сокровенной и для всего новозаветного сонма святых мужей, так что не мог и не

дерзнул открыть ее ни один вселенский собор; сам святой Евфросин, от юности посвятивший себя откровению тайны, умер в ее неведении, так как в Константинополе ему только повелели двоить аллилуйю, но ничего не могли сказать об ее значении: и вот, наконец, по молитвам преп. Евфросина, Божия Матерь явилась писателю жития, чтобы возвестить церкви Божией от века утаенную тайну сугубой аллилуйи. Таковым великим и так сказать вселенским орудием в отношении к великой тайне сугубой аллилуйи суждено было послужить скромному псковичу, утаившему свое имя! А если бы этот скромный пскович не надумал писать житие Евфросина, то великая тайна сугубой аллилуйи и до сих пор могла бы оставаться для церкви тайной⁹⁶⁴...

–219–

На вопрос, откуда писатель взял свое учение, будто сугубая аллилуйя заключает в себе тайну воскресения Христова, может быть отвечаемо двумя предположениями, – или что он был наведен на него стихирами службы св. Георгию, в которых после возглашения самого аллилуйя (троекратного) вместо: Слава Тебе, Боже, прибавляется: «Слава Тебе, Христу жизнедавцу», – «Слава Тебе, Христу благодателю», – «Слава Христу воскресшему»⁹⁶⁵, или что он взял его (учение) у латинян, которые действительно возглашают песнь аллилуйя в честь воскресшего Христа. Может быть, вероятнее первое предположение, но несколько не невероятно и второе: вследствие пограничности Псковской области с латинской землей автор мог быть знаком с учением латинян, и он сам прямо намекает на это знакомство⁹⁶⁶.

Сочиненное неизвестным ревнителем сугубой аллилуйи житие преп. Евфросина не достигло той непосредственной цели, на которую, было рассчитано, – не доставило торжества сугубой аллилуйи над трегубой во Пскове и Псков-

–220–

ской области⁹⁶⁷; но оно достигло другой, гораздо важнейшей, цели, на которую не было рассчитано: на основании его⁹⁶⁸ Стоглавый собор приговорил: по всей русской земле петь

сугубую аллилуйю, а трегубую оставить, как латинскую ересь (гл. 42).

Митр. Макарий подвергается сильным и жестоким укоризнам за свое определение о сугубой аллилуйи, сделанное на основании такого плохого источника, как житие Евфросиново. Но мы того решительного мнения, что значительная и большая часть вины должна быть снята с митр. Макария и возложена на преп. Максима Грека. Мы с полной уверенностью думаем, что Макарий сделал свое определение о сугубой аллилуйи не столько на основании жития Евфросинова, сколько на основании слова Максимова к смеющим трищи глаголати аллилуия чрез предания церковного⁹⁶⁹, и что если он, ссылаясь на житие, не ссылается на слово, то потому, что Максим Грек и все тогдашние греки не имели никакого авторитета в глазах тогдашних русских. Зависимость определения Стоглавого

–221–

собора от слова Максимова совершенно ясна. Собор в своем определении утверждает, будто аллилуия значит по-русски: слава Тебе, Боже: но это именно говорит Максим в своем слове. Собор утверждает, будто трегубая аллилуия есть латинская ересь; но это именно говорит Максим в том же своем слове. До митр. Макария у нас в России были или находились еще, как это было тогда и у греков, в одновременном употреблении трегубая и сугубая аллилуия⁹⁷⁰. Митр. Макарий, вообще заботившийся о водворении у нас единообразия в богослужении и по отношению к песне аллилуия стоявший уже на той русской точке зрения, чтобы считать правильным и православным который-либо один способ ее возглашения, «словом» Максимовым ошибочно был уверен, будто тогда у греков находилась в общем единообразном употреблении сугубая аллилуия и будто бывшая у нас вместе с сугубой аллилуйей трегубая аллилуия есть латинская ересь: и он постановил свое определение, мнясь приводить русскую церковь в согласие с церковью греческой и думая о последней, что в ней было так еще и в древнее время, «в добрую ее пору» (ибо если, как уверял Максим, трегубая аллилуия есть

латинский обычай, то о греческой церкви оставалось думать, что в ней всегда была употребляема сугубая аллилуия).

Что же думать о самом слове Максима к смеющим трижды глаголати аллилуия чрез предания церковного? Максим был горячий поборник правды, подобный древним пророкам, к которым он не без основания и сам себя приравнивал. Но и солнце не без пятен, и наше слово необходимо принимать не за иное что, как за малое пятно на весьма светлой, в общем, памяти Максима. Горячий поборник правды, он на этот раз был ей заведомо неверен. В своем слове он говорит о сугубой аллилуйи так, как будто бы в его время она находилась у греков в общем единообразном употреблении; но это неправда: может быть, в его время трегубая аллилуия еще и не стала решительно господствующей

–222–

как это столетием позднее, но несомненно, что она находилась у них по крайней мере в таком же употреблении, как и сугубая аллилуия⁹⁷¹. Он утверждает в слове, будто «что бо есть у нас: слава Тебе, Боже, то есть у евреев: аллилуйя»; но что он знал действительное значение слова аллилуия, на это мы имеем положительное доказательство⁹⁷². Он утверждает в слове, будто троеение аллилуйи есть обычай римской церкви; но чтобы, прожив столько времени в Италии, он не знал, как возглашается в римской церкви песнь аллилуйя, и что о церкви римской вовсе нельзя сказать, чтобы ее обычай составляло троеение песни, этого невозможно предполагать⁹⁷³. Он утверждает в слове, будто двоению песни аллилуия во псалмоглаголаниях научен был от ангелов св. Игнатий Богоносец, и не может подлежать сомнению, что сказания о научении ангелами Игнатия Богоносца антифонному или двуклиросному пению псалмов он искажает не по неведению, а намеренно (или намеренно отдает предпочтение сказаниям апокрифическим пред сказаниями достоверными).

Но как же могло случиться, чтобы Максим написал столько омрачающее его память слово? Относительно этого необходимо или по крайней мере со всей вероятностью должно думать следующее. В Москве в Максимово время сугубая аллилуия

если не находилась в общем употреблении, то по крайней мере была в употреблении в высшей,

–223–

придворной сфере⁹⁷⁴; какой-нибудь весьма сановитый поборник сугубой аллилуйи предложил Максиму услужить ему своим пером, и он, надеясь добиться чрез сановника того в отношении к себе, чего искал (отпуска на родину или по крайней мере свободы от заточения и церковного отлучения) и имел слабость согласиться⁹⁷⁵...

Общие положения нашей полемики со старообрядцами относительно возгласения песни аллилуйя суть слѣдующие.

И трегубая и сугубая аллилуйя одинаково древнего происхождения и как в одной, так и другой, нет ничего неправославного (первая в честь Св. Троицы, вторая – в честь двух естеств Иисуса Христа); очень долгое время оба способа возгласения песни находились у греков в совместном безразличном употреблении, но потом при водворении у них единообразия и единства в отношении к способу возгласения песни, таким единообразным и единым способом стало у них троение.

Мы – русские должны и сами признавали себя обязанными быть в согласии с греками относительно богослужения; следовательно, и у нас имело быть введено, как это и сделал Никон, троение на место принятого было у нас (на несостоятельных, указанных выше, основаниях) к единообразному употреблению двоения.

Е. Голубинский

**Соколов В. А. Елизавета Тюдор, королева
Английская: [Актовая речь по кафедре новой
гражданской истории] // Богословский вестник 1892.
Т. 2. № 5. С. 224–286 (2-я пагин.) (Окончание.)**

–224–

Царствование Елизаветы в политическом отношении было, как известно, для Англии блестящею эпохой; оно дало этой стране такую мощь, поставило ее среди других европейских держав на такую высоту, что и доселе всякий английский патриот с гордостью указывает на него, как на одну из самых светлых страниц в истории своей родины. Если соображения расчета играли у Елизаветы большую роль даже в вопросах религии, где им всего менее могло быть места, то в политике для них открывался, конечно, самый широкий простор. В этой области благоразумие королевы, ее величайший талант при-творствовать, нашли себе блестящее применение. Ее политика всего менее могла назваться прямодушной и иначе быть не могло, потому что в самом существе этой политики лежало вечное внутреннее противоречие. Почти всегда королева вынуждалась расчетом действовать не так, как бы ей хотелось, идти совсем не туда, куда ее влекли бы ее личные чувства и наклонности.

Монархини – величия рабыни.

Влеченью сердца следовать не могут⁹⁷⁶:

говорит ее устами Шиллер и почти вся внешняя политика Елизаветы была непрерывным противоречием влечениям ее сердца, которые она волей-неволей принуждена была скрывать и подавлять. Главной причиной политических успехов Елизаветы было то, что она поставила себя главой и опорой всех протестантов Европы в их

–225–

борьбе с католическим миром, напрягавшим все силы, чтобы подавить их и стереть с лица земли. Она с успехом парализовала угрожавшее и ей самой и политическому равновесию Европы чрезмерное усиление католических держав

и помогла протестантизму, как в Англии, так и в Европе, отстоять себе право на существование. Такая политика была для Елизаветы вполне естественной, но она далеко не соответствовала влечениям ее сердца, а потому стоила ей непрерывной, тяжелой внутренней борьбы.

Вторая половина шестнадцатого века, т. е. эпоха царствования Елизаветы, была во всех пределах западной Европы временем упорной религиозной борьбы, – временем так называемой контрреформации или возрождения католичества, когда протестантизм повсюду должен был употреблять отчаянные усилия, чтобы отстоять свое существование против направленной на него грозной силы всего католического мира. Не было такой страны, где эта борьба не обнаруживалась бы в большей или меньшей степени, в более или менее резких формах. В Германии Аугсбургский мир 1555-го года, завершивший Шмалькальденскую войну, был только перемирием; но не успокоил страну и не обеспечил ей прочного порядка в будущем. Религиозные партии по-прежнему враждебно стояли одна против другой. Успешная деятельность иезуитов, особенно в долговременное царствование императора Рудольфа 2-го, все более и более усиливала ненависть между католиками и протестантами. Враждующие стороны ясно сознавали неизбежность нового кровавого столкновения, а потому усердно старались увеличить свои силы и придать им надлежащую организацию. Результатом такого старания были протестантская уния и католическая лига, ожидавшие только повода, чтобы вступить в ожесточенную борьбу, которая вскоре и разразилась, как известно, в так называемой тридцатилетней войне. – Гроза, в Германии только еще надвигавшаяся, во Франции уже свирепствовала с полной силой. С 1562-го года, со времени убийств в Васси, открылся долгий ряд ожесточенных кровавых столкновений между французскими католиками и гугенотами. Более тридцати лет продолжалась братоубийственная усобица, выражавшаяся не только в правильных битвах

–226–

организованных армий, но и в повсеместных стычках, пожарах и грабежах всего разделившегося на враждебные партии населения. Как ни напрягали свои силы гугеноты, предводимые адмиралом Колиньи, принцем Конде и королем Наваррским, им удавалось добиться лишь некоторых временных уступок в пользу своего исповедания, да и то иногда ненадолго. Враждебная им католическая партия представляла собою грозную силу; предводимая талантливыми представителями фамилии Гизов, она почти всегда имела на своей стороне правительство, особенно в лице слабых королей Карла IX-го и Генриха III-го, опиралась на энергическую поддержку римских первосвященников Пия V-го и Сикста V-го и получала непосредственную сильную помощь от Филиппа II-го, короля Испанского. В виду такого могущества католической партии, положение гугенотов при всей их энергии и при всех их успехах, долго оставалось критическим. – В очень близкой связи с религиозной борьбой партий во Франции стояли в данное время внутренние дела Шотландии. Вожди французских католиков Гизы по родственным связям имели близкое отношение к шотландскому королевскому престолу; их сестра Мария Гиз была женой короля Шотландии Иакова V-го. По смерти этого короля в 1541 г., наследницей его престола осталась малолетняя дочь Мария Стюарт, воспитывавшаяся при французском дворе и ставшая впоследствии женой дофина, вступившего в 1559 г. на престол Франции под именем Франциска II-го. Во время малолетства и затем замужества Марии Стюарт во Франции, ее шотландским королевством управляла в качестве регентши мать ее Мария Гиз, а с 1560-го года, когда умер Франциск II-й, овдовевшая Мария Стюарт сама приехала в Шотландию и вступила в управление своим государством. Обе Марии, и мать и дочь, были ревностными католичками и неизменно стояли под сильным влиянием своих французских родственников – Гизов. Это обстоятельство имело печальные последствия для Шотландии, где протестантизм успел уже пустить глубокие корни. Католические тенденции правительства пришли в столкновение с протестантским настроением большей части шотландских лордов и на-

селения, и страна скоро сделалась ареной постоянных беспорядков и вооруженной усобицы. В начавшейся таким образом борьбе протестантская партия, предводимая лордами, отстаивая интересы своего исповедания, должна была иметь дело не со своим только домашним врагом, а и с врагом иноземным, вмешательство которого сильно усложняло дело. Под влиянием Гизов, правительство Франции считало своим долгом оказывать шотландским католикам энергическую поддержку, снабжая их деньгами и даже посылая на помощь им значительный отряд вооруженной силы. При таком положении дела, несмотря на сочувствие большинства населения задача протестантских лордов Шотландии оказывалась, конечно, весьма не легкой. – Религиозная борьба в то время свирепствовала наконец и в Нидерландах. Эта богатая цветущая торгово-промышленная область входила тогда в состав многочисленных владений могущественной испанской монархии. Глава этой монархии, король Филипп II-й, был, как известно, фанатическим сторонником католицизма и одной из существеннейших задач своей политической деятельности поставлял безусловное истребление в своих владениях всяких протестантских влияний. А между тем лучший бриллиант испанской короны, – богатые нидерландские провинции, особенно в северной своей половине, успели уже проникнуться сильной приверженностью к протестантизму. Верный своим убеждениям и своей политической программе, Филипп Испанский почти с первых же лет правления стал применять к Нидерландам ряд суровых мер, направленных прежде всего к искоренению протестантизма. Разного рода насилия и жестокие казни, введение инквизиции, грабежи и расправы своевольных испанских войск, достигшие высших пределов в эпоху управления Нидерландами гер. Альбы, имели своим прямым последствием вооруженное восстание провинций против испанского правительства, а главными вождями этого восстания явились Вильгельм Оранский и затем сын его Мориц. Силы враждующих сторон были далеко не равны. Маленьким и слабым нидерландским провинциям приходилось считаться с

испытанной в боях армией первой, в то время, военной державы и иметь против себя

–228–

воинские таланты таких знаменитых европейских полководцев, как герцог Альба, дон Жуан Австрийский или Александр Фарнезе. Сорок лет продолжалась ожесточенная борьба и слабым протестантским штатам нужна была необыкновенная энергия и отчаянное напряжение сил, чтобы не быть раздавленными могуществом Испании.

В виду уже достаточно определившихся отношений католического мира Европы к протестантской королеве Англии, ее правительство не могло, конечно, оставаться равнодушным ко всем этим, происходившим по соседству, событиям. Всем было известно, что вожди католической партии, начиная с римского папы и продолжая Филиппом Испанским и французскими Гизами, видят в отлученной от церкви Елизавете не законную королеву Англии, а дерзкую похитительницу престола, – опасного врага, царствование которого составляет прямое противоречие интересам католицизма. Не безызвестны были частые замыслы и покушения на жизнь Елизаветы, а также те широко организовавшиеся заговоры, которые поставляли своею целью ее низвержение с престола при содействии вооруженного иностранного вторжения в английские пределы. Правда, при всех усиленных сношениях католических вождей между собою, при всех напряженных стараниях папистической агитации, проходили годы, а грозные заговоры не были еще настолько сильны, чтобы поколебать престол Елизаветы; но именно это-то обстоятельство, – это кажущееся бессилие католического мира ниспровергнуть протестантское правительство Англии, должно было побудить Елизавету и ее советников относиться к происходившим в разных странах Европы событиям с особенным вниманием. Католический мир, при всем желании расправиться с Елизаветой, не имел возможности приступить надлежащим образом к осуществлению своего желания главным образом потому, что его силы и внимание заняты были напряженной борьбой с протестантизмом, одновременно происходившей уже в нескольких странах Европы. Филипп

Испанский не чувствовал себя свободным настолько, чтобы затевать какие-либо новые предприятия, пока не был подавлен мятеж в его собственных нидерландских провинциях, куда потому направлены

—229—

были и его армии и его финансовые средства. Как бы ни были могущественны французские Гизы, они не могли сосредоточить своего внимания на борьбе с Елизаветой, пока в самой Франции не была еще подавлена сила гугенотов и пока католическая партия не восторжествовала в Шотландии, откуда с наибольшим удобством можно было бы начать наступление и против Англии. Только тогда правительство Елизаветы могло ожидать серьезных покушений на себя со стороны католических держав, когда им удалось бы победоносно покончить счеты со своими домашними протестантскими врагами, а потому оказывать возможную поддержку всем протестантам Европы в их борьбе за существование, являться их опорой, значило для Елизаветы защищать свою собственную безопасность.

При таком положении дела на английскую королеву отовсюду обращены были взоры, как на естественную союзницу и опору всех протестантов Европы. Так смотрели на нее и церковные и политические, и враждебные ей и дружественные деятели того времени. Глава женевских протестантов Беза в 1586 г. писал напр., что Сам Бог избрал себе Елизавету орудием против врагов истины для защиты всех угнетенных⁹⁷⁷. Многие указывали при этом, что союз Елизаветы с европейскими протестантами составляет для нее политическую необходимость. Во второй год царствования Елизаветы протестантские лорды Шотландии, теснимые своими католическими противниками, опиравшимися на вооруженное содействие Франции, обращались к английской королеве с просьбой о помощи. Они, между прочим, доказывали ей, что прямой политический расчет должен побудить ее к принятию надлежащих мер для изгнания французов из Шотландии; что защищая соседей, она обеспечит прочность своего собственного престола, ибо французское вторжение в Шотландию для того и предпринято, чтобы чрез эту страну открыть удобный доступ в

Англию⁹⁷⁸. Принц Оранский в 1574 г., под впечатлением тяжелых неудач в борьбе с Испанией, писал однажды своему

–230–

брату: «наша гибель будет гибелью для религии, т. е. протестантизма, во всем мире; за нами следом наступит очередь Германии, а затем и Англии»...⁹⁷⁹. Десять лет спустя Адриан Саравиа писал из Лейдена лорду-казначею, прося его убедить королеву, чтобы она взяла Нидерланды под свое покровительство. Бедствие этих провинций, по его словам, повлечет за собою и гибель Англии. Никак не следует допускать их падение, ибо, спасая их, Англия обеспечит мир и безопасность себе самой. Если она не хочет идти на встречу своей собственной гибели, она необходимо должна вступить в союз со всеми, кто исповедует евангелие⁹⁸⁰, т. е. со всеми сторонниками реформы. – В ряду советников, окружавших престол Елизаветы, многие самые талантливые и близкие к ней люди решительно придерживались того воззрения, что ее политика, по естественному ходу сложившихся событий, необходимо должна быть протестантской и что только при такой политике она может чувствовать себя безопасной на престоле. В таком именно смысле многократно высказывались и устно и письменно при всяком удобном случае напр.: Трогмортон, Лейстер, Уольсингэм и Борлэй. Они настойчиво твердили, что поражение протестантской партии во Франции, Шотландии или Нидерландах неизбежно повлечет за собой серьезную опасность и для Англии, а потому правительство Елизаветы, защищая свою безопасность, должно оказывать энергическую поддержку и протестантским лордам Шотландии, и принцу Конде, и королю Наваррскому и принцу Оранскому. В противодействие католической лиге, оно должно сблизиться с протестантскими князьями Германии, с гугенотами Франции, с протестантами Нидерландов и Шотландии, привлечь даже к своему союзу Швецию и Данию и стать главой широкой протестантской коалиции, которая могла бы служить надежным отпором грозной силе католических держав, давно уже стремящихся к соединенному наступлению⁹⁸¹. Мысль о необходимости для Елизаветы

–231–

решительной протестантской политики не раз бывала предметом обсуждения на заседаниях совета⁹⁸² и всегда находила себе там не мало сторонников, которые доказывали, что только протестантизм составляет для королевы надежную опору ее престола. Хотя такое воззрение и не было господствующим в совете Елизаветы⁹⁸³, оно тем не менее нередко обнаруживалось в официальных заявлениях ее правительства. В государственных бумагах этого царствования часто можно встретить выражения свидетельствующие о том, что английское правительство в католических державах континента видело всегда своих главных врагов и от них постоянно ожидало себе какой-либо беды⁹⁸⁴. Когда французский посланник однажды жаловался, что Англия оказывает помощь мятежникам-гугенотам против их законного короля, ему отвечали, что королева действует таким образом для того, чтобы предотвратить опасность, угрожающую ей самой со стороны Гизов⁹⁸⁵. В парламенте 1563-го года правительство требовало субсидии и в качестве главнейшего основания для этого требования выставлялось палатам на вид то обстоятельство, что королеве постоянно приходится считаться с закоренелой враждой к ней фамилии Гизов, которые поставляют своей задачей уничтожение протестантизма на континенте, присоединение Шотландии к французским владениям и низвержение Елизаветы с английского престола⁹⁸⁶. Сама королева, по-видимому, вполне разделяла мысль о необходимости для нее протестантской политики. Когда Филипп Испанский, в письме своем 1562 г., заклинал Елизавету не оказывать помощи мятежникам-гугенотам, королева писала ему в ответ, что герцог Гиз всегда был и остается ее врагом; он главным образом препятствует исполнению договора относительно возвращения Калэ в пользу Англии; он постоянно стремится к тому, чтобы лишить Елизавету английского престола в интере-

–232–

сах своей племянницы⁹⁸⁷. Шесть лет спустя, в разговоре с испанским посланником де-Сильва, Елизавета однажды прямо высказала те опасения, которые постоянно тревожили ее и ее

правительство, побуждая их оказывать возможную помощь протестантам Европы. По ее словам, повсюду ходит молва о существовании католической лиги, в состав которой входят папа, император, король испанский, король французский и другие католические государи. Как только внутренний порядок будет восстановлен во Франции, вожди этой лиги предъявят английской королеве формальное требование, чтобы она отказалась от протестантизма и возвратилась к единению с Римом, ибо пока Англия пребывает в расколе, во всей остальной Европе не может быть мира. Если она откажется исполнить это требование, участники лиги прибегнут к оружию и лишат ее престола⁹⁸⁸. Такого рода заявления повторялись со стороны Елизаветы не раз. Из донесений французских и испанских посланников их правительствам видно, что почти всякий раз, когда они представляли королеве свои жалобы на то, что Англия оказывает помощь мятежникам, Елизавета обыкновенно ссылалась в оправдание своего образа действий на существование католической лиги для истребления протестантизма⁹⁸⁹. Она ясно понимала и высказывала, что торжество католической лиги где бы то ни было на континенте неизбежно влечет за собой опасность и для Англии⁹⁹⁰. – Это мнение было настолько общераспространенным, что его можно было встретить тогда не в дипломатических только документах, но и в произведениях народной литературы. Когда напр. испанские войска, предводимые принцем Александром Пармским, одержали в Нидерландах целый ряд блестящих побед и сломили наконец, в 1585 г., упорное сопротивление осажденного Антверпена, по этому случаю была написана остроумная баллада, в которой Лондону советовалось быть осторожнее и его предостерегали от такой

–233–

же участи, какую только что испытал Антверпен⁹⁹¹. Таким образом повсюду господствовала мысль, что самая естественная политика Англии должна состоять в возможно более тесном союзе со всеми протестантами континента.

Результатом этой мысли были постоянные сношения протестантов разных стран Европы с правительством Англии.

Теснимые своими католическими врагами, они часто обращали взор на королеву Англии, как на свою естественную и подчас единственную опору, а потому к ней посылали в критические минуты свои мольбы о помощи, в ней иногда мечтали видеть центр для объединения доселе разрозненных сил протестантизма. Почти тотчас же по вступлении Елизаветы на престол протестантские князья Германии уже изъявляли свою готовность и желание принять новую английскую королеву в число членов Шмалькальденского союза. В 1568 г. пфальцграф Рейнский предлагал Елизавете вступить с протестантскими германскими князьями в оборонительный союз и просил ее оказать им помощь в виде денежной ссуды. В декабре 1574-го года в Англию прибыло специальное посольство от нескольких протестантских князей Германии, чтобы склонить ее в интересах общего блага ко вступлению с ними в союз. Три года спустя немецкие князья снова хлопотали об этом союзе, убеждая Елизавету стать его главой⁹⁹². – К английской же королеве обращались с просьбами о помощи и французские гугеноты, когда их собственные силы изнемогали в тяжелой борьбе. Так было напр. в 1562-м году, когда главный гугенотский вождь, принц Конде, прислал в Лондон видама Шартрского и Де-ла-Ге, в качестве своих уполномоченных, прося Елизавету поддержать французских протестантов деньгами и вооруженной силой. Несколько лет спустя тот же принц посылал в Лондон кардинала Шатильона, чтобы склонить английскую королеву присоединиться к протестантской лиге⁹⁹³. – На

–234–

Елизавету возлагали все свои надежды протестантские штаты Нидерландов, теснимые правительством и войсками Филиппа. Много раз обращались они к королеве Англии с просьбами, чтобы она защитила их от испанской тирании, прибегая в этих случаях к посредству английских дипломатов, или же посылая в Лондон своих специальных уполномоченных. Возмущившимся против Филиппа штатам хотелось, чтобы Елизавета явно и формально приняла их под свое покровительство; они предлагали ей стать по отношению к ним на место Испании и изъявляли готовность признать над собой

ее верховенство и платить ей все те подати, которые доселе платились Филиппу. С таким именно ходатайством явилось напр. в 1585-м году в Лондон нидерландское посольство, снабженное формальными полномочными грамотами от штатов. В этих грамотах штаты заявляли, что по многим важным причинам они признали необходимым отказать в подчинении Испании и избрать себе другого государя. Восхваляя далее доблести Елизаветы, они усердно просили её оказать им свое содействие и принять их под свое царственное покровительство⁹⁹⁴. В протестантской королеве Англии они видели таким образом свою главнейшую, если даже не единственную, опору в борьбе с католическим фанатизмом Испании. – К Елизавете же обращались постоянно протестантские лорды Шотландии с просьбами о помощи, не надеясь одними собственными силами выдержать с успехом борьбу против католической партии, опиравшейся на сильную поддержку Франции. Кроме письменных обращений в этом смысле к правительству Англии и переговоров чрез разных посредников, не раз в царствование Елизаветы можно было встретить в Лондоне и специальных уполномочен-

–235–

ных шотландской протестантской партии, являвшихся просить королеву о покровительстве и помощи⁹⁹⁵. – Даже Женева, теснимая католическим герцогом Савойским, минуя своих ближайших соседей, обращает взоры на далекий север, – на ту же королеву Англии. Много раз, и в 1582-м, и в 1583-м, и в 1586-м, 1589-м и 1590-м годах женевские протестанты посылают Елизавете и свои письменные просьбы и специальных послов, умоляя о помощи⁹⁹⁶. – Со всех концов протестантского мира английская королева слышала таким образом обращенные к ней мольбы о покровительстве и защите. Уже одно чувство сострадания к угнетенным единоверцам способно было заставить Елизавету внять этим мольбам, а между тем к голосу чувства присоединялись еще настойчивые внушения политических соображений, – ясное сознание, что, защищая дело протестантизма, она будет тем самым отстаивать свою собственную безопасность.

Надежды Европейских протестантов на королеву Англии в значительной степени не обманули их. Царствование Елизаветы представляет великое множество примеров того, как сочувственно относилась она к общепротестантскому делу и как часто оказывала ему существенную поддержку. – Гонимые католиками, многие из протестантов Европы, спасая свою религиозную свободу, а иногда и самую жизнь, вынуждены были бежать из пределов своего отечества и искать себе где-либо безопасного приюта на чужой стороне: Англия гостеприимно давала им такой приют, а потому многочисленные толпы эмигрантов, особенно из Нидерландов и Франции, спешили переправиться чрез пролив и поселялись во многих, преимущественно юго-восточных городах королевства. Бедствующим переселенцев в Англии не только повсюду принимали дружелюбно, но даже, по внушению самой королевы, по всем епархиям сделан был сбор добровольных пожертвований для облегчения их тяжкого положения⁹⁹⁷. После знаменитой резни Варфоломеевской ночи количество француз-

–236–

ских переселенцев в Англию стало особенно значительным и в их числе было не мало представителей знатных аристократических фамилий. По этому поводу французский король обратился к Елизавете с требованием, чтобы она не позволяла им, как мятежникам, оставаться в Англии и предписала возвратить их снова на родину. Приютившая эмигрантов королева сочла своим долгом и защитить их; она отвечала королю Франции, что ни в чем не видит, чтобы они были мятежниками; но при убийствах, распространившихся по всей Франции, естественно, что гонимые ищут спасения жизни своей в бегстве⁹⁹⁸. – Давая у себя приют беглецам, Елизавета старалась, по возможности, облегчить участь и тех, которые оставались на родине; она не раз делала попытки воспользоваться своим политическим влиянием, чтобы смягчить фанатическое ожесточение католических правителей и добиться хотя некоторых смягчений в пользу гонимых протестантов. Чрез своих посланников в Париже, как напр. Норриса, или чрез особых уполномоченных, как напр. в 1570 г. чрез Уольсингэма,

она неоднократно обращалась к французскому правительству с настойчивыми представлениями в том смысле, чтобы гугенотам дарована была некоторая доля религиозной свободы и тем положен был предел кровавой усобице⁹⁹⁹. В том же направлении выступала она посредницей между враждующими сторонами и в Нидерландах. Так было, наприм., в 1575 г., когда она приняла на себя ходатайство о примирении возмущившихся штатов с Филиппом; она убеждала короля Испании, что штаты готовы возвратиться к повиновению своему государю, если только им дана будет религиозная терпимость¹⁰⁰⁰. При царившем тогда повсюду фанатическом возбуждении, миролюбивое вмешательство Елизаветы не приводило, конечно, ни к чему. Ожесточенная борьба продолжалась везде с постоянно возрастающей силой, а потому если королева Англии хотела постоять за дело протестантизма, ей необходимо было прибегнуть к

–237–

более энергическим мерам, от которых она и не уклонялась. В ответ на мольбы протестантов о помощи Елизавета очень часто посылала им значительные денежные суммы. Если несмотря на грозную силу католической партии, протестанты были все-таки в состоянии долго и упорно выдерживать борьбу, то в этом случае весьма немалое влияние оказало английское золото. Протестантские лорды Шотландии постоянно получали от Елизаветы денежную помощь; то графу Мөррею, то графу Ангусу английское казначейство выдавало тысячи по три фунтов стерлингов, а иногда королева посылала в Шотландию своего специального агента для раздачи денег ее приверженцам¹⁰⁰¹. Нидерландским штатам Елизавета посылала то двадцать, то сорок тысяч фунтов, а в 1578 г. вся армия Казимира, шедшая к ним на помощь, организована была на английские деньги¹⁰⁰². Французские гугеноты также получали от Елизаветы нередко очень значительные суммы. В 1568-м году напр. она послала им 100экю, а двадцать лет спустя Генрих Наваррский получал от нее по двадцати и по тридцати тысяч фунтов¹⁰⁰³. Начиная с 1587-го года, Елизавета, по словам Камдена, постоянно давала деньги гугенотам и нидерландским штатам; он приводит и

цифры этих субсидий, а именно: 101фунт., 71:165:20:000, два раза по 33:333; 125флоринов и 260:000¹⁰⁰⁴. – Подобный же перечень выданных субсидий встречается у Страйпа. Из него можно видеть, что и маленькая Женева в своей борьбе с герцогом Савойским очень многим была обязана щедрости Елизаветы, которая посылала ей то 66, то 100, то 200, то 300, то даже 4золотых¹⁰⁰⁵. – Протестанты Англии не всегда считали возможным оставаться только зрителями той борьбы, которая происходила в соседних странах. Случалось, что целые толпы вооружен-

–238–

ных добровольцев покидали родину и становились в ряды гугенотов или нидерландских протестантов, а другие снаряжали на свои средства корабли и, нападая на торговые суда католиков Испании и Франции, захватывали их вместе с грузом в добычу. Королева Англии не только не препятствовала этим проявлениям протестантской ревности своих подданных, но даже тайно предписывала оказывать им всякую поддержку, делая в этом смысле внушения начальникам портов¹⁰⁰⁶. – Наконец, не раз Елизавета выступала открытой союзницей протестантов в их борьбе с католическими правительствами, посылая свои войска и в Шотландию и в Нидерланды и во Францию. В марте 1560 г. шесть тысяч английской пехоты и две тысячи конницы, под начальством лорда Грэя, двинулись из Бервика на помощь протестантским лордам Шотландии, а несколько позднее к ним присоединился еще трехтысячный отряд под предводительством Садлера и еще двухтысячное подкрепление, присланное герцогом Норфольком. Действия этих сухопутных сил с моря поддерживались флотом¹⁰⁰⁷. – В 1585-м году английский вооруженный отряд в шесть или семь тысяч человек, предводимый графом Лейстером, высадился в Нидерландах и открыто принял сторону штатов, возмущившихся против своего государя, Филиппа Испанского¹⁰⁰⁸. – И французские гугеноты наконец не раз получали от Елизаветы вооруженную помощь. В 1562 г. напр. трехтысячный английский отряд под начальством Пойнингса утвердился в Гавре, а три недели спустя граф Уорвик привел еще 6:000, которые

высадились в Ньюпорте. В 1589 и 1591 гг. на помощь Генриху Наваррскому Елизавета присылала еще отряды в 4:000 и 3чел. под предводительством лорда Уиллауби и графа Эссекса¹⁰⁰⁹. – Приведенных фактов, по-видимому, достаточно,

–239–

чтобы прийти к заключению, что королева Англии не только считалась, но часто и в действительности являлась опорой протестантов всех стран Европы в их борьбе за существование. Такого рода политика была, как мы видели, для Елизаветы вполне естественной и даже почти необходимой с точки зрения ее собственных интересов, а между тем в этой же политике лежал в значительной степени источник ее величия. Защищая свою безопасность, Елизавета тем самым служила общему делу протестантизма. Она оказывала свою поддержку протестантам Европы, чтобы отвлечь от себя враждебные ей силы католического мира, но тем самым она парализовала чрезмерное усиление католических держав и возвысила политическое значение своего государства. «Величайшее, что только может выпасть на долю человека», по словам Ранке, «конечно, то, когда он в своем личном деле защищает всеобщее. В этом случае его личное существование возвышается до степени всемирно-исторического момента». Так было с Елизаветой, когда она выступала «передовым борцом западноевропейского протестантизма»¹⁰¹⁰.

Ход европейских событий сложился для Елизаветы так благоприятно, что ее политический путь определялся, по-видимому, с полной ясностью. Стоило ей лишь неуклонно держаться этого пути, чтобы обеспечить себе и безопасность и могущество; но как ни была естественна такая политика для протестантской королевы Англии, она далеко не соответствовала влечениям ее сердца. Строгая сторонница монархического принципа, Елизавета ненавидела всякие демократические тенденции и действия, в какой бы области они ни проявлялись, а между тем все те протестанты, которым ей приходилось оказывать свою помощь, были, на ее взгляд, элементом самым неблагонадежным, как в религиозном, так и в политическом отношении. Как партия религиозная, это были

церковные демократы, смело ратовавшие против установленной иерархии и придерживавшиеся пресвитерианской формы церковного устройства. В таинстве евхаристии они хотели видеть

–240–

только символ и воспоминание, а над обрядами и облачениями смеялись, как над суеверием, идолопоклонством и вредным остатком папизма. Елизавета скорее готова была признать свое родство с католиками, чем с теми протестантами, которые боролись за свою религиозную свободу в Шотландии, Нидерландах и Франции. К этой форме протестантизма она никогда не скрывала своего нерасположения. Самые имена таких реформаторов как Беза и в особенности Нокс, были ей до такой степени ненавистны, что благоразумные люди при дворе считали более удобным совсем избегать их упоминания. Отстаивая в Англии свою установленную церковь, ее епископальное устройство, ее полукатолические учения и обряды, Елизавета подвергала крайних протестантов-пуритан суровому преследованию, а между тем в других странах Европы ей приходилось оказывать поддержку той самой партии, которой английское пуританство обязано было и самым своим происхождением. Помогая протестантам этой партии, Елизавета отнюдь не желала полного торжества их религиозным воззрениям, ибо это значило бы отказаться от того среднего пути, которому она всего более сочувствовала в форме англиканства. Судьба в этом случае как будто несколько посмеялась над Елизаветой, заставив ее принять на себя роль опоры и защитницы тех, которые далеко не пользовались ее симпатиями¹⁰¹¹. – Не по сердцу были Елизавете европейские протестанты и с точки зрения ее политических убеждений. Как партия политическая, это были революционеры, мятежники, восстававшие против своей законной монархической власти. Французские гугеноты поднимали оружие против французского короля, нидерландские штаты возмутились против своего государя, Филиппа Испанского; а протестантские лорды Шотландии низложили с престола свою законную королеву Марию. Они не только были мятежниками, но даже и

теоретически, устами Кальвина или Нокса напр., доказывали законность своего образа действий, возводили в принцип право подданных с оружием в

–241–

руках восставать против своего государя и низлагать его с престола, если он не удовлетворяет известным требованиям. Дружба с людьми такого рода убеждений и поступков казалась для Елизаветы опасною и даже просто претила ее монархическому чувству. Она боялась, что помогая мятежникам соседних государств, тем самым даст опасный пример для своих собственных недовольных подданных, которые сочтут себя в праве также поднять оружие против своей государыни. Она никак не могла примириться с мыслью, что ей приходится входить в сношения и оказывать помощь тем, которых она считала изменниками законной власти. Когда напр. в 1578 г. Донфермляйнский аббат явился к ней для переговоров от имени шотландской протестантской партии, она говорила, что «противно ее сердцу принимать как посланника того, кто является представителем правительства мятежников»¹⁰¹². Ей казалось неблагоприятным, нося королевскую корону, содействовать революции против своих же коронованных собратий и она не раз заявляла, что совесть не позволяет ей помогать мятежникам¹⁰¹³. Искренно убежденная в священном характере и божественном основании королевской власти, она и устно и письменно при случае высказывала, что как нога не может господствовать над головой, так и подданные не имеют права призывать к отчету своего государя; кто, по божественному определению, родился государем, тот не может находиться в подчинении у тех, которые, по природе и закону, должны быть его подданными; как бы ни был порочен (wicked) государь – долг подданных ему повиноваться; и хорошие и худые властители одинаково ниспосылаются Богом, одни на счастье подданным, а другие для их наказания¹⁰¹⁴. При таких-то воззрениях, при таком религиозном и политическом настроении, обстоятельства все-таки вынуждали Елизавету дружить с мятежными протестантами-пресвитерианами соседних

государств и оказывать им свою поддержку. Ее положение в этом

–242–

случае было не без некоторого драматизма. Забота о самосохранении, политические соображения и расчеты толкали ее на тот путь, который далеко не соответствовал влечениям ее сердца, а такая коллизия не могла, конечно, обойтись иногда без тяжелой внутренней борьбы. Вот почему внешняя политика Елизаветы представляется часто в высшей степени непоследовательной, изобилует постоянными противоречиями и производит вообще на наблюдателя очень странное впечатление; она отражает на себе ясный след той внутренней борьбы, которую приходилось переживать ее руководительнице. Сознывая политическую необходимость союза с европейскими протестантами, Елизавета никак не могла отрешиться от своего к ним нерасположения, а потому нередко можно заметить, что она помогала им с крайней неохотой, старалась как-нибудь избавиться себя от этой печальной обязанности и подчас обнаруживала готовность к образу действий совершенно противоположного свойства. Протестантским лордам Шотландии напр. часто приходилось обращаться к Елизавете с просьбами о денежной помощи, ибо без такой помощи они почти не имели возможности выдерживать борьбу с католической партией, опиравшейся на содействие Франции. Елизавета прекрасно знала их положение, понимала всю важность шотландского вопроса с точки зрения своих собственных интересов; но тем не менее при постоянных сношениях с лордами вела себя так, что вызывала всеобщее раздражение не только в протестантах Шотландии, но даже и в среде своих министров и советников. Чтобы добиться от нее чего-либо, требовались усиленные, неоднократно повторявшиеся просьбы, подкрепленные еще настойчивым ходатайством кого-либо из близко к ней стоявших людей. Уступая наконец этим усиленным просьбам и настояниям, Елизавета часто давала гораздо меньше, чем сколько у нее просили и сколько нужно было в интересах дела. Посылая даже ничтожную сумму, она иногда еще тайно внушала своему уполномоченному не спешить ее

выдачей и лучше совсем задержать ее, если только это окажется возможным¹⁰¹⁵.

–243–

Много раз случалось, что, надававши щедрых обещаний, Елизавета совсем не считала нужным заботиться об их исполнении и те, которые возлагали свои надежды на ее поддержку, в критические минуты оказывались беспомощными¹⁰¹⁶. Случаи такого рода повторялись так часто, что советники Елизаветы, когда она давала свои обещания, иногда заранее уже высказывали сомнение в их исполнении, а шотландские лорды не раз горько жаловались, что английская королева оказывает им свою помощь только на словах и этих слов им приходится получать от нее гораздо больше, чем дела¹⁰¹⁷. Очень нередко бывало наконец, что на все усиленные просьбы протестантов о помощи Елизавета отвечала решительным отказом¹⁰¹⁸. Такой образ действий, конечно, вызывал иногда против нее сильное раздражение; протестантские лорды Шотландии обвиняли Елизавету в измене и высказывали горькое сожаление, что имели неосторожность верить ей больше, чем сколько следовало¹⁰¹⁹.

При всей естественности союза с европейскими протестантами, Елизавета не находила возможным выступать на этот путь прямо и открыто; она никак не могла забыть, что в этом случае ей приходится иметь дело с мятежниками, а потому, оказывая им поддержку, старалась действовать скрытно и предписывала своим агентам строгое соблюдение тайны¹⁰²⁰. Само собою разумеется, что, не смотря на всю такую таинственность, сношения Елизаветы с иностранными протестантами не могли ускользнуть от внимания их правительств. Французские посланники не раз обращались к ней с жалобами на то, что английское правительство к явному ущербу интересам Франции оказывает помощь и гугенотам и мятежным лордам Шотландии. Елизавета в этих случаях всеми силами старалась уверить французских представителей в несправедливости их обвинений и решительно заявляла, что с

–244–

мятежниками она не имела и не желает иметь ничего общего¹⁰²¹. Опасение, как бы не унизить свое достоинство в глазах иностранных католических держав, как бы своим союзом с мятежниками не возбудить нареканий, простиралось у Елизаветы так далеко, что иногда она находила возможным для защиты своей монархической репутации принимать такие меры, которые прямо шли в ущерб обще-протестантскому делу. В конце 1572 и в начале 1573-го г. очень многие англичане частным образом, в качестве добровольцев, оказывали с моря сильную поддержку гугенотам Рошели. Французское правительство обращалось по этому поводу к английскому посланнику в Париже, требуя запретительного вмешательства Елизаветы и королева не сочла возможным уклониться от исполнения этого требования. Когда, в марте 1573-го года, англичане-добровольцы хотели организовать в Гаскони на свои частные средства целую двадцатитысячную армию на помощь гугенотам, Елизавета не только не дала им на это своего разрешения, но даже употребила все усилия чтобы помешать их предприятую, которое потому и не осуществилось. Об этой услуге своевременно доведено было до сведения французского правительства¹⁰²². В 1576 г. много нидерландских эмигрантов прибыло в Лондон и, поселившись здесь, они пожелали вступить в число членов местной голландской протестантской церкви. Узнав об этом, королева немедленно предписала лорду-мэру удалить их из столицы; она опасалась, что ее покровительство им дойдет до сведения испанского правительства, и не хотела затруднять свои отношения к Испании, явно поддерживая ее мятежников¹⁰²³. В 1578 г., в разгар борьбы возмущившихся нидерландских штатов с Испанией, когда католический фанатизм Филиппа и ряд совершенных испанцами кровопролитий исключали всякую возможность примирения враждующих сторон, Елизавета, вместо того, чтобы энергически поддержать своего естественного союзника, принца Оранского, усиленно настаивала

—245—

на том, чтобы штаты подчинились своему законному государю; она хотела даже вынудить их к этому, не только не

давая им денег для продолжения борьбы, но сурово требуя возврата и прежних ссуд на самых беспощадных условиях¹⁰²⁴. Семь лет спустя, гр. Лобстер, командуя в Нидерландах английским вспомогательным отрядом, по усиленному настоянию штатов, но без ведома Елизаветы, принял на себя именем Англии верховную власть над ними. Весть об этом поступке привела Елизавету в крайнее раздражение, и она немедленно послала графу приказ тотчас же торжественно сложить с себя принятое звание. Собственно говоря, тот путь, на который вступил было граф Лейстер, т. е. путь открытого союза с протестантами штатов, был наиболее естественным и в интересах самой Елизаветы; но стать на него смело и решительно она никак не хотела. Присутствие английского отряда в Нидерландах еще можно было объяснить и оправдать пред Филиппом какими-либо дипломатическими увертками, но принять верховную власть над его возмущившимися подданными значило уже прямо идти против него и держать сторону революции, а с таким образом действий Елизавета никак примириться не могла¹⁰²⁵. – Непоследовательность во внешней политике Елизаветы доходила иногда даже до таких пределов, что королева протестантской Англии, считавшаяся опорой всех протестантов Европы, вступала с ними в явно-враждебные отношения и становилась союзницей католической партии. Когда напр. протестантские лорды Шотландии низложили королеву Марию с престола и граф Мёррэй провозглашен был регентом государства. Елизавета, увлекаясь защитой идеи неприкосновенности королевской власти, дошла до того, что, в явное противоречие своему прежнему образу действий и интересам Англии, вступила в сношения с лордами-католиками, послала им денежную субсидию и усиленно поощряла их противодействовать графу Мёррэю, который был доселе ее постоянным союзником¹⁰²⁶. Принц Оранский, как главный вождь нидерланд-

–246–

ских протестантов, имел полное право рассчитывать на поддержку Елизаветы и не раз действительно получал помощь от нее; но бывали случаи, когда она готова была стать его

явным врагом. В 1572 г. его флот, под начальством адмирала Де-ла-Марка, с большим успехом действовал против Испании, захватывая ее суда и затрудняя сношения с нею герцога Альбы из Нидерландов. В этом случае Англия оказывала ему свою поддержку; но вдруг адмирал получил предписание Елизаветы немедленно оставить английские берега. Служившим у него англичанам приказано было прекратить свою службу, а начальникам портов запрещено было снабжать нидерландский флот припасами и вообще оказывать ему какое-либо содействие. На все возражения против этой меры, на все заявления адмирала, что он ведет войну против их общего врага герцога Альбы, Елизавета отвечала, что если он со своим флотом не удалится от английских берегов, с ним будет поступлено как с пиратом¹⁰²⁷. Десять лет спустя, в самую тяжелую для штатов пору, Елизавета послала своему флоту приказ захватить несколько лучших нидерландских судов в обеспечение уплаты тех ссуд, которые были прежде сделаны ею в помощь штатам. К счастью и для нее и для Англии этот приказ остался неисполненным¹⁰²⁸. В 1576 г. дело доходило до того, что Елизавета изъявляла готовность вступить с принцем Оранским в открытую войну¹⁰²⁹. Что по отношению к протестантам Нидерландов только предполагалось, относительно гугенотов оказалось даже и совершившимся. В 1563 г. вскоре после заключения во Франции Амбуазского мира, можно было видеть, как войска Елизаветы, доселе помогавшие гугенотам, вступили с ними же в открытую вражду и недавние союзники дрались теперь под стенами Гавра, которым Елизавета хотела завладеть в вознаграждение за оказанные гугенотам услуги¹⁰³⁰.

–247–

Внешняя политика Елизаветы, ее отношение к протестантам Европы, представляет таким образом почти непрерывный ряд противоречий. То она высказывает им свое сочувствие, то клеймит резкими порицаниями, то изъявляет готовность помочь им и сама идет на встречу их желаниям, то напротив, из-за каждой мелочи, заставляет просить себя усиленно и многократно, старается дать как можно меньше, отделяется

одними обещаниями, или прямо посылает отказ, то, по-видимому, смело и решительно выступает на их защиту, то начинает вредить им и становится в явно-враждебные отношения. Причина такой странной непоследовательности заключалась, как нам кажется, в той внутренней разладице, которая царила в душе Елизаветы между влечениями сердца и соображениями рассудка. Когда политический расчет руководил ее поступками, она твердо выдерживала роль опоры и покровительницы европейского протестантизма: но когда заявлял о своих правах голос ее сердца, она готова была идти прямо наперекор тому, что сама же делала доселе. Она прекрасно понимала политическую необходимость своего союза с протестантами; но к пресвитерианам и мятежникам ее сердце не лежало, а потому каждая тысяча фунтов стерлингов, каждая лишняя сотня солдат, посылавшаяся им на помощь, стоила ей некоторой внутренней борьбы, неизменно напоминала ей, что «монархини влечению сердца следовать не могут». –

В том же роковом разладе между расчетом и влечениями сердца нужно искать разгадку и объяснение образа действий Елизаветы во многих других случаях, представляющихся на первый взгляд непонятными. Не только в отношениях к европейским протестантам, но часто и в других политических вопросах умная королева приводила всех в недоумение и раздражение своими вечными колебаниями, непостоянством и изменчивостью в предпринимаемых решениях и непрестанными противоречиями самой себе. Не в недостатке проницательности, чтобы правильно понять свои интересы, или воли, чтобы должным образом направить свой образ действий к их осуществлению, не в слабости ума или характера заключалась причина этих вечных колебаний, а в душевной

–248–

борьбе, которая часто была уделом Елизаветы, в переживавшемся ею разладе между сердечными влечениями и соображениями рассудка. С этой именно точки зрения следует, нам кажется, взглянуть напр. на вопрос о замужестве Елизаветы, так много волновавший европейское и в

особенности английское общество в первые двадцать пять лет ее царствования.

Ко вступлению в брак Елизавета не чувствовала никакого расположения. Тотчас по восшествии ее на престол в первую же сессию парламента, члены совета и депутация от палаты общин, со спикером сэром Гаргрэйвом во главе, явились к Елизавете с просьбой от имени всего народа, чтобы для спокойствия государства и обеспечения престолонаследия королева вступила в брак. Естественно было ожидать, что со стороны молодой государыни, которой было тогда еще только двадцать пять лет, такая просьба встретит лишь сочувственный прием, но ее ответ не оправдал подобных ожиданий. В дышавшей искренностью и теплотой речи Елизавета говорила депутатам, что с давних пор она решилась остаться безбрачной, что в царствование Марии было время, когда, по-видимому, только брак мог спасти ее от угрожавшей ей опасности, но и тогда она решительно отказалась от него. Указывая на перстень, надетый при коронации, она заявляла, что повенчалась со своим народом, – ему желает посвятить всю жизнь свою и подданных считает своими детьми. Если когда-либо она согласится на брак, то изберет себе мужа, который не менее ее был бы предан интересам государства. Если же она останется при своих настоящих воззрениях, то, без сомнения, сумеет, при содействии парламента, дать по себе государству такого преемника, который будет, может быть, даже лучше ее предполагаемого потомства. Что касается ее личного расположения, то в этом отношении высшим ее желанием было бы, чтобы надпись на ее надгробном мраморном памятнике гласила: «здесь лежит королева, которая, процарствовав так долго, жила и умерла девицей».¹⁰³¹ – Около этого же времени император Фердинанд

–249–

предлагал Елизавете брачный союз с сыном его, эрцгерцогом Карлом. Королева отвечала ему что, тщательно испытав свои чувства, она не нашла в себе склонности изменить своему одиночеству и намерена остаться верным ему и на будущее время. Конечно, при ее возрасте и положении это

может показаться странным; но такое намерение в ней не новость и явилось не вдруг; оно представляет собою плод давно уже принятого, установившегося решения.¹⁰³² Подобные мысли Елизавета не раз высказывала и впоследствии, так что ее нерасположение к браку почти всем казалось несомненным. Это нерасположение было, по-видимому, так сильно, что близко граничило даже с отвращением. Мысль о замужестве так была неприятна Елизавете, что однажды, в разговоре с французским посланником де-Фуа, она выразилась, что когда думает об этом, ей кажется как будто у нее вырывают внутренности¹⁰³³. – Какие бы ни были побуждения у Елизаветы при ее отказе от вступления в брак, во всяком случае этот отказ нужно признать ее личным решением, принятым независимо от каких-либо посторонних влияний, ибо такие влияния настойчиво действовали на нее лишь в совершенно противоположном смысле. Елизавета была последней из детей Генриха VIII; в случае ее бездетной кончины престол Англии, при смутных условиях царившей тогда повсюду религиозной борьбы, мог стать предметом раздора, который, конечно, угрожал бы стране великими бедствиями. В виду такого положения дел страх за будущее побуждал английских патриотов всеми силами стараться о том, чтобы порядок престолонаследия был определен заблаговременно и в особенности чтобы королева вступила в брак и обеспечила продолжение династии. В этом именно смысле Елизавета подвергалась влияниям отовсюду. Настойчиво уговаривали ее ко вступлению в брак ее лучшие и наиболее близкие советники, как напр.: Бёрлэй, Уольсингэм, Ленстер, Гэттон и др. Убеждали ее в том же направлении архиепископ и епи-

–250–

скопы¹⁰³⁴. Торжественно просили о том же, как мы видели, члены совета и депутаты от палаты общин. Со всех сторон осаждали ее брачными предложениями иностранные государи и посланники от имени разных королей, принцев и князей Испании, Австрии, Франции, Швеции, Дании и Шотландии¹⁰³⁵. Если Елизавета была против брака, то, очевидно, никак не под влиянием чужих советов, – это было ее личное расположение.

Но в таком случае многие события ее царствования должны производить на наблюдателя очень странное впечатление. При всем нерасположении королевы к замужеству, история ее долговременного правления, можно сказать, переполнена рассказами о разных претендентах на ее руку и сердце и об их сватовствах. Множество людей занято обсуждением брачных предложений, кипит по этому поводу обширная переписка, подаются надежды, высказываются серьезные обещания, ведутся официальные переговоры и составляются даже формальные тексты контрактов. Во всем этом королева принимает, конечно, самое близкое участие. Некоторые из претендентов, по-видимому, даже могли считать себя ее счастливыми избранниками. Филиппа Испанского Елизавета уверяла, что если когда-либо решится выйти замуж, то никого другого не предпочтет ему¹⁰³⁶. Императорскому агенту, хлопотавшему за эрцгерцога Австрийского, она однажды говорила, что решила было жить и умереть девицей, но теперь уступает настояниям подданных и просит его передать императору, что готова к замужеству¹⁰³⁷. В парламенте 1566-го года, Роджерс, Садлер, Сесиль, Ноллис и Кэйв от имени королевы категорически заявляли палате, что для блага подданных Елизавета решила наконец вступить в брак¹⁰³⁸. Относительно

–251–

герцога Алансонского¹⁰³⁹ Елизавета однажды прямо заявила французскому посланнику Мовиссьеру, что он будет ее мужем и об этом можно уже известить короля Франции. С этим герцогом, несколько раз приезжавшим в Англию, дело заходило у Елизаветы так далеко, что как-то раз, в присутствии многих свидетелей, она поцеловала его и, сняв свое кольцо, надела его ему на руку. После таких исключительных знаков внимания по-видимому не оставалось уже места для каких-либо колебаний и сомнений, а потому дело о браке королевы с герцогом все считали уже совсем решенным¹⁰⁴⁰. Общие ожидания были однако на этот раз также обмануты, как они не раз обманывались и прежде. Брачные переговоры, тянувшиеся иногда по целым годам, обыкновенно оканчивались ничем. Королева придумывала разные затяжки и проволочки, по несколько раз

прекращала и возобновляла начатые переговоры, выставляла затруднительные условия и неудобноисполнимые требования и затем, в самый, по-видимому, последний момент, когда все почти казалось улаженным, вдруг уклонялась с решительным отказом и ее претендент оставался не при чем¹⁰⁴¹. Даже явные знаки нежного расположения не избавили герц. Алансонского от подобной участи. Как ни близок, по-видимому, был он к осуществлению своих желаний, ему все-таки пришлось покинуть Англию лишь с горькими жалобами на женское непостоянство¹⁰⁴². – Что же, спрашивается, побуждало Елизавету затевать и тянуть иногда по целым годам эту сложную и опасную дипломатическую игру? Почему королева то решительно заявляет о своем желании остаться на всю жизнь девицей, то с меньшей решительностью соглашается на брак; то подаст своим претендентам надежды,

–252–

обсуждает условия предполагаемого союза, поощряет обещаниями, доходит до колец и поцелуев, то начинает намеренно затягивать дело, выставляет разные затруднения и заканчивает отказом? Откуда такие колебания, что значит эта непоследовательность? – Причина их заключалась в том, что и в этом брачном вопросе личные склонности Елизаветы не гармонировали с тем политическим расчетом, который внушался ей соображениями рассудка. Когда ей можно было слушаться только голоса своих личных желаний, она не скрывала решительного нерасположения к браку; но иногда обстоятельства слагались так, что о личных склонностях нужно было забыть, уступая соображениям расчета. То открывалась настоятельная потребность сделать некоторую уступку общественному мнению своей страны; то казалось опасным вооружать против себя могущественного соседнего государя; то, наконец, нужно было привлечь к союзу какую-либо из иностранных держав. Политический расчет так настойчиво внушал подобные соображения, что, под их влиянием, Елизавета вынуждена была подавлять на время свои желания. Филипп Испанский напр. сватался к Елизавете тогда, когда она, только что вступив на престол, далеко не была уверена в

прочности своего положения. Отвечать ему отказом значило рисковать нажить себе такого опасного врага, неприязнь которого могла стоять престола, а потому Елизавета не только не отказывает ему, но даже в лестных выражениях подает явную надежду. С французскими герцогами она тянет долгие переговоры, потому что ей нужно было привлечь к союзу Францию, чтобы создать противовес угрожавшему в то время могуществу Испании. Парламент 1566-го года обнаруживал необыкновенное упорство в своих настояниях по вопросу об обеспечении престолонаследия и вот королева посылает своих вельмож заявить палате что, для блага народа, она решилась наконец на вступление в брак. Не потому она заявляла это, что действительно пришла к такому решению, а потому что в этом заявлении видела единственное средство успокоить возбужденное общественное мнение. Не расположенная к замужеству королева вела дипломатическую игру брачных перегово-

–253–

ров лишь тогда и настолько, когда и насколько это требовалось политическим расчетом. Миновала надобность, и игра прекращалась, конечно, впредь до возобновления. Бывали моменты, когда игра заходила так далеко, что поворот с принятого пути, по-видимому, казался невозможным; но ни разу обстоятельства не сложились так, чтобы вынудить Елизавету, в ее борьбе между расчетом и склонностью, к такому окончательному решению, которое было бы противно ее желаниям. –

Печальная история низложенной шотландской королевы Марии Стюарт представляет исследователю другой, может быть еще более резкий, пример той внутренней борьбы между влечениями сердца и соображениями рассудка, какую приходилось иногда переживать Елизавете. После почти девятнадцати лет тяжелого плена в различных крепких замках негостеприимной Англии, для несчастной узницы приблизился наконец последний час. Верховный суд, специально для этого случая составленный из первейших английских вельмож, после многих исследований, допросов свидетелей и личных объяснений обвиняемой Марии, произнес над ней свой

окончательный приговор. Решением суда бывшая шотландская королева, издавна выставлявшая свои притязания на английскую корону, признана была виновной как несомненная и деятельная участница в широком заговоре, который поставлял своей задачей ниспровержение Елизаветы с престола и даже ее убийство. Смертная казнь, законом установленная за государственную измену, должна была явиться теперь для Марии необходимым грозным следствием такого приговора¹⁰⁴³. Жить или умереть Марии, должна была решить Елизавета, так как требовался лишь ее приказ, чтобы судебный приговор приведен был в исполнение. Общественное мнение протестантской Англии давно уже настойчиво склонялось к мысли, что казнь шотландской королевы составляет политическую необходимость для обеспечения безопасности Елизаветы и спокойствия ее государства. Такое воззрение не раз решительно выражали и духовные и свет-

–254–

ские сановники и парламент и народ. Еще в 1572 году, под впечатлением Варфоломеевской резни, Сэндис, епископ Лондонский, писал лорду Бёрлэю¹⁰⁴⁴, что необходимо принять против папистов суровые меры и, прежде всего, без малейшего промедления снять с плеч голову королевы шотландской. Около того же времени английские комиссары по переговорам с Францией говорили, что безопасность их королевы невозможна без суровых мер против Марии, а в числе этих комиссаров были Бэкон, Сёссекс, Ленстер, Бёрлэй, Садлер и др.¹⁰⁴⁵.... Лорд Бёрлэй остался верен этой мысли и тогда, когда смертный приговор уже произнесен был судом над Марией, а Уольсингэм писал, что смерть Марии необходима для безопасности королевы и ее верных слуг и что, пока эта женщина жива, никогда не будет спокойствия и доброго согласия ни в Шотландии, ни в Англии, ни прочных дружественных отношений между Англией и Францией¹⁰⁴⁶. – Еще за пятнадцать лет до казни Марии английский парламент уже горячо настаивал на ее необходимости. В сессию 1572-го года соединенный комитет обеих палат занимался, между прочим, разрешением вопроса о том, что нужно предпринять относительно шотландской

королевы. По докладе комитета палата общин постановила предать ее суду по обвинению в государственной измене и поднять вопрос не только об ее правах на английский престол, но и о самой ее жизни. В журналах палаты записаны и те мотивы, которые вызвали такое решение. Пленная королева, по мнению общин, представляет собой единственную надежду врагов Бога и религии, орудие для ниспровержения протестантизма в Англии, вместилище всяких пороков и злодеяний, главу заговоров против безопасности государства и королевы, причину беспорядков и волнений. Явившаяся к Елизавете депутация обеих палат усиленно доказывала ей, что относительно Марии должны быть предприняты лишь самые крайние меры, что не следует ограничиваться только лишением ее права

—255—

на престолонаследие или какими-либо угрозами, ибо характер Марии известен давно и все подобные меры не произведут на нее никакого действия. Щадить Марию ради ее высокого положения значит оскорблять справедливость, ибо это высокое положение только увеличивает ее вину. Низложенная королева притом не может и считаться королевой, в чужих владениях она лишь частное лицо¹⁰⁴⁷. Голос парламента встретил в этом случае поддержку и со стороны конвокации. Архиепископы и епископы в особом адресе убеждали Елизавету, что задерживать правосудие в его законном течении значит пред лицом Божиим совершать преступление. Власть для того и установлена, чтобы карать злодеяния и королева погрешит, если оставит Марию при всех ее злодействах безнаказанной. Кто бы ни была шотландская королева, но она достойна казни, а пристрастие к лицам запрещается Богом. Саул пощадил жизнь Агага ради того, что он был царь, и Господь лишил за то царства самого Саула. Ахав пощадил царя Бенадада и поплатился за то собственной жизнью... Увлекающие народ Божий к идолослужению должны быть умерщвляемы без пощады, а королева шотландская служит именно орудием для ниспровержения евангелия... Щадить слугу антихриста, уличенную во многих гнусных преступлениях, к явной опасности и для души и

для тела многих тысяч добрых верноподданных, было бы «crudelis misericordia»¹⁰⁴⁸. Когда, пятнадцать лет спустя, несчастная пленница была наконец действительно предана суду по обвинению в государственной измене, английский парламент обнаружил по отношению к ней те же чувства непримиримой ненависти, какими он проникнут был и ранее. Судебный приговор, произнесенный над Марией, вместе со всеми документами процесса представлен был на утверждение парламента. Обе палаты посвятили несколько дней на рассмотрение представленного материала и затем единогласно утвердили решение суда. Такое постановление парламента сообщено было Елизавете в форме особого адреса, при чем обе палаты, сперва

—256—

через избранную депутацию, а затем через лорда-канцлера и спикера палаты общин, дважды энергически убеждали королеву дать согласие на немедленное исполнение состоявшегося приговора. Шотландская королева, говорили они, издавна считает английскую корону своей и никогда не перестанет добиваться того, что, по ее мнению, отнято у нее незаконно. Это женщина упрямая и отчаянная и, пока она жива, королева никогда не будет в безопасности. Она всецело пропитана папизмом и жаждет ниспровергнуть евангелие не только в Англии, но и повсюду. Убийство Елизаветы, постоянно поставляемое целью заговоров, неизбежно повлечет за собой иностранное вторжение, гибель английской независимости и водворение снова римской тирании. Спасая истинную религию, спокойствие государства и безопасность королевы, необходимо привести в исполнение произнесенный над Марией приговор. Если несправедливо и одному какому-либо подданному отказывать в правосудии, то тем более несправедливо тогда, когда его единогласно и единодушно требует вся Англия. Милость Марии была бы жестокостью всем верным подданным королевы. Щадить ее значит губить свой народ. Нет другого пути для обеспечения безопасности и спокойствия Англии как только казнь Марии. Колебаться и медлить в этом случае значит только поощрять дерзость врага, грешить и привлекать на себя

праведный гнев Всемогущего Бога¹⁰⁴⁹. – Речи парламентских депутатов выражали в этом случае голос всего народа. Еще в 1572 г. французский посланник уже писал своему правительству, что по всей Англии говорят о необходимости казни Марии¹⁰⁵⁰. Когда же смертный приговор над ней суда и парламента был обнародован, население повсюду встретило его с шумным восторгом. В Лондоне весь день и всю ночь раздавался колокольный звон, его улицы были иллюминированы; по городам и селам запылали костры

–257–

и везде разносились радостные клики толпы¹⁰⁵¹. – После стольких разнообразных заявлений едва ли можно было сомневаться в том, что казнь Марии составляет, по общему мнению протестантской Англии, политическую необходимость. Сама Елизавета, по-видимому, вполне разделяла в этом случае образ мыслей своего народа. Когда короли Франции и Шотландии обратились к ней с усиленными ходатайствами, чтобы она пощадила жизнь Марии, Елизавета в устных беседах с их посланниками, в инструкциях и письмах ясно высказывалась в том смысле, что казнь Марии неизбежна для обеспечения безопасности ее самой и ее государства. Злоба шотландской королевы возросла до таких пределов, что уже нет возможности терпеть ее долее, и самосохранение вынуждает Елизавету подумать о самой себе. Она прибегла к суду над Марией, потому что ей невозможно иначе спасти свою собственную жизнь. Она была бы очень благодарна если бы ей указали средство обеспечить свою безопасность, не предавая Марию казни; но так как этого средства нет, то она не хочет быть жестокой к себе самой и находит несправедливым допустить, чтобы она, невинная, погибла, а королева шотландская, преступница, была спасена¹⁰⁵². И за пятнадцать лет до приговора над Марией, когда парламент 1572-го года требовал ее казни для обеспечения безопасности королевы и государства, Елизавета заявляла, что и она считает предлагаемый им путь лучшим и вернейшим¹⁰⁵³. – Если так, если Елизавета давно уже отовсюду слышала заявления о необходимости казни Марии, если и сама она вполне разделяла

это воззрение, то теперь, когда парламент единогласно утвердил постановленный судом приговор и от нее только зависело привести его в исполнение, следовало, конечно, ожидать, что она, не задумается дать свое согласие. Но не так вышло на деле. Поставленная на очередь кровавая мера представлялась столь необычайной, что решиться на, нее было не легко.

—258—

Образ действий Елизаветы по отношению к Марии давно уже был поводом к постоянным нареканиям. Спасаясь от преследования своих возмущившихся подданных, шотландская королева явилась, как известно, в Англию в полной уверенности, что найдет в ней радушный прием, дружескую помощь и защиту, но здесь ее тотчас же встретило самое горькое разочарование; не королевой-гостьей стала она в Англии, а жалкой пленницей, которая девятнадцать лет должна была томиться в своей неволе. Во всем католическом мире, и на континенте и в Англии, постоянно с негодованием твердили о вероломстве Елизаветы, беззастенчиво воспользовавшейся опрометчивым поступком своей соперницы, чтобы лишить ее свободы. Соображения политического расчета служили, конечно, для Елизаветы в этом случае достаточным оправданием, но в глубине души не могла она не сознавать и не чувствовать неблагоприятности своего образа действий и значительной доли справедливости раздававшихся против нее обвинений. Как бы ни была опасна соперница но если, в критическую минуту, она вполне доверилась прежде данным ей дружественным уверениям и сама добровольно явилась в Англию, прося приюта и защиты, не великодушно было встречать ее насилием и, вопреки всем обычаям международного гостеприимства, держать ее в плену. Заключение Марию на многие годы в неволю, не могла Елизавета совсем не чувствовать своей неправды, а теперь вот страна еще единодушно требует, чтобы несчастная узница и голову свою сложила на плахе. Давняя неправда, может быть и без того уже не мало смущавшая Елизавету, грозила теперь довести ее даже до кровопролития. И тем беспощаднее стал бы преследовать ее совесть кровавый

призрак казненной Марии, что самые преступления и заговоры несчастной пленницы в значительной степени обуславливались ее неволей, ее страстными порывами вырваться на свободу. Что же скажет весь мир об английской королеве тогда, когда она свою, обманом захваченную, пленницу, протомив многие годы в неволе, в довершение всего предаст еще на позорную казнь? Не ляжет ли это мрачное деяние несмываемым пятном на память Елизаветы в потомстве? Одной этой мысли доста-

–259–

точно было, чтобы, при вопросе о казни Марии, привести Елизавету в смущение, но это было еще далеко не все. Не о простой пленнице шло теперь дело, а о близкой родственнице самой Елизаветы и такой же королеве, как она. Мария была из того же королевского рода, к какому причисляла себя и Елизавета. Генрих VII был их общим родоначальником и, как родная внучка сестры Генриха VIII-го, Маргариты, Мария приходилась племянницей Елизавете. Было время, когда на голове своей она носила даже две королевских короны: как единственная наследница своего отца, она владела короной Шотландии, а как жена Франциска II-го, была королевой Франции. И вот эту-то коронованную внучку Генриха VIII-го, королеву Франции и Шотландии предали английскому суду, судили по английским законам вельможи-подданные Елизаветы и решением суда и парламента приговорили к смертной казни. Ни сама Мария, ни все сочувствовавшие ей люди, ни весь католический мир не признавали за подданными Елизаветы права судить чужую королеву; но смертный приговор был все-таки произнесен и теперь Англия требовала у своей королевы его исполнения. В великом смущении почувствовала себя Елизавета и было от чего смутиться, ибо от нее требовали, чтобы беспомощную пленницу, близкую свою родственницу и венчанную королеву она приказала предать позорной казни. Помимо простого, вполне естественного, сострадания, чувство королевского достоинства должно было решительно восстать в ней против такого кровавого дела. Не сама ли она не раз высказывала свое глубокое убеждение в божественном происхождении и священном, неприкосновенном характере

монархической власти? Какой же подаст она миру пример уважения к этой высокой власти, если дозволит нанести ей, в лице Марии, такое жестокое оскорбление, если допустить, чтобы, по приговору ее подданных, скатилась на плахе голова такой же королевы, как она сама? Как бы ни были сильны соображения политического расчета, внушавшие Елизавете мысль о необходимости казни Марии, невольное смущение пред делом сомнительной справедливости, страх за свое доброе имя пред судом общественного мнения, чувство династического и монархи-

–260–

ческого достоинства должны были решительно восстать в ней против этой казни. Еще раз Елизавете выпало на долю выдержать тяжелую борьбу между соображениями рассудка и влечениями сердца. – Как ни представлялась казнь Марии необходимой с точки зрения политического расчета, мысль об этой казни всегда встречала со стороны Елизаветы настойчивое сопротивление. В 1572 году, под свежим впечатлением Парижской резни, парламент усиленно требовал смерти шотландской королевы; но Елизавета не хотела и слышать об этом. Она заявляла палатам, что считает предлагаемый ими путь лучшим и вернейшим для обеспечения безопасности и государства и ее самой, но ступить на этот путь все-таки не желала. Ее лучшие советники, как Бёрлэй напр., горько жаловались в этом случае на ее медлительность и недостаток решимости; но настоять на своем были не в состоянии и один из членов верхней палаты, Паркгёрст, епископ Норунчский, писал, что только великому милосердию Елизаветы Мария была обязана тем, что судьба ее этим парламентом не была решена¹⁰⁵⁴. В конце 1586-го года, по обнаружении заговора Бэбингтона, вопрос о судьбе Марии был, как известно, решительно поставлен на очередь. Суд произнес над ней смертный приговор, получивший единодушное утверждение парламента, и депутация палат явилась к Елизавете с настойчивым ходатайством о приведении этого приговора в исполнение. Пришел для Елизаветы час решить давно уже смущавший ее вопрос о судьбе своей соперницы: склониться ли

смело на сторону соображений рассудка, или послушаться голоса чувства. Ответная речь королевы депутатам парламента ясно свидетельствовала в этом случае об ее душевном настроении. Она говорила о своей благоговейной признательности к Божественному провидению, сохранившему ее от столь многих опасностей, о своей сердечной благодарности к подданным за их верность и привязанность к ней, о той великой горести, какую причиняет ей мысль, что женщина и королева, даже ее близкая родственница оказывается виновной в преступных замыслах. Она уверяла депу-

–261–

татов, что даже жизнью своею готова пожертвовать для блага своей страны и что, если бы только этой жизни касалось дело, она охотно дала бы Марии свое прощение. Она горько жаловалась на ужас своего положения, когда от нее требуют казни ее близкой родственницы. Это положение так беспримерно и вопрос такой великой важности, что от нее, она уверена, не станут требовать немедленного решения. И в менее важных делах она привыкла долго размышлять прежде, чем на что-либо решиться; теперь же она будет Господа Бога молить, чтобы Он просветил ее разум и указал ей то, что может послужить на благо церкви и государства. – После трехдневных размышлений, королева просила парламент подумать еще раз об этом деле и постараться приискать какое-либо другое средство для обеспечения общественной безопасности, не прибегая к казни Марии. Когда же, в ответ на ее просьбу, палаты снова стали настойчиво требовать казни, Елизавета опять повторяла о крайней жестокости требуемой от нее меры, о беспримерной затруднительности своего положения и т. д. и отпустила депутатов, не дав им со своей стороны никакого решительного ответа и сама откровенно сознаваясь, что в ее ответе нет ответа (an answer answerless). Чтобы избавиться от тяжелых для нее настояний парламента, Елизавета даже прекратила сессию, отсрочив ее на два месяца¹⁰⁵⁵. Единственная уступка, какой можно было в данном случае добиться от нее, состояла лишь в том, что она дала свое согласие на обнародование состоявшегося над Марией

приговора, но при этом она заявляла в своей прокламации, что согласие у нее вынуждено необходимостью к великому ее огорчению¹⁰⁵⁶.

–262–

При всей настойчивости парламента и советников смертный приговор над Марией не получил таким образом утверждения королевы. Соображения политического расчета оказались не в силах победить ее отвращение к кровавому делу. Мы не думаем утверждать, что личное расположение к Марии, жалость и сострадание к ней, как к человеку, и вообще гуманность удержали руку Елизаветы от подписи смертного приговора. Нет, ею руководили в этом случае чувства гораздо менее возвышенного свойства, страх за свою репутацию, династическая и монархическая гордость. Елизавета была не против смерти Марии, мало того она, пожалуй, даже желала этой смерти, но только так, чтобы не обагрять в царственной крови своих собственных рук, не быть в кровавом деле непосредственной участницей. Если бы кто-либо другой избавил ее от Марии, она была бы вполне довольна и, конечно, нимало не стала бы сожалеть о печальной судьбе своей несчастной, но опасной соперницы. Было время, когда она рискнула даже сделать попытку именно в том смысле чтобы избавиться от Марии руками других. В 1572 г. Елизавета так была напугана Парижской резней, так трепетала за свою безопасность на престоле, со дня на день ожидая вторжения в Англию грозного католического союза, что решение вопроса о судьбе Марии более чем когда-либо казалось ей настоятельной политической необходимостью. Вследствие этого сэр Генри Киллигру поспешно отправлен был в Шотландию для переговоров с регентом, графом Маром, и графом Мортонем. Согласно данным ему от лорда Бёрлэя инструкциям, он должен был объяснить шотландским правителям, что дальнейшее пребывание Марии в Англии признается невозможным и необходимо, наконец, решить ее участь. Конечно, можно было

–263–

бы судить и казнить ее в Англии, но по некоторым соображениям, правительство находит лучшим выдать Марию

шотландским властям. Лорд Бёрлэй ясно дает понять регенту, что такая выдача предпринимается совсем не для того, чтобы только переменить для Марии место заключения. Королева желает покончить с ней совсем и выдает ее шотландцам для того, чтобы они немедленно предали ее суду. Графы Мар и Мортон должны дать своих близких родственников заложниками в том, что казнь Марии действительно будет приведена ими в исполнение. Само собою разумеется, что такое предложение сделано было с величайшей осторожностью. О точном смысле своего желания Елизавета высказалась Киллигру только в устной беседе и притом требовала, чтобы ее имя в этом деле отнюдь не упоминалось¹⁰⁵⁷. Правда, немного спустя, когда ослабели первые впечатления кровавых Парижских событий и миновал страх вторжения, Елизавета отказалась от своего плана выдать Марию на казнь в Шотландии¹⁰⁵⁸, но сделанная в этом смысле попытка, показывает, что не Марию, а себя жалела она, когда противодействовала ее казни в Англии. —

Хотя чувство сострадания и не особенно тревожило Елизавету, но были, как мы видели, причины, которые все-таки заставляли ее переживать тяжелую борьбу, когда пришла пора окончательного утверждения произнесенного над Марией смертного приговора. Три месяца стояла она одна против единодушных настояний парламента и всех своих советников, упорно отказываясь дать согласие на пролитие крови своей коронованной родственницы; но этому упорству наступил конец. В это самое время общественное мнение Англии еще раз было взволновано вестями об открытии нового заговора, поставлявшего своей задачей для спасения Марии поспешить убийством Елизаветы. Хотя некоторые исследователи даже самый факт существования такого заговора представляют сомнительным, тем не менее возбужденная по этому поводу тревога повлекла за собою весьма важные последствия. Первого февраля 1587-го

—264—

года, выслушав еще раз убедительные настояния лорда-адмирала Гоуарда, Елизавета послала за государственным секретарем Дэвисоном и подписала наконец принесенный им,

давно уже заготовленный, приказ об исполнении над Марией смертного приговора¹⁰⁵⁹. С этим, по-видимому решительным, шагом томительное беспокойство Елизаветы, ее колебания и волнения еще далеко не окончились. Подпись приказа совсем не означала того, что королева завершила свою внутреннюю борьбу и пришла наконец к твердому решению. Напротив, в мрачном, угнетенном настроении она волновалась по-прежнему и раздражительно жаловалась на то, что в среде ее подданных не находится ни одного такого человека, который бы освободил ее от горькой необходимости прибегнуть к формальной казни и таким образом снял бы с нее тяжелую ответственность. При существовании известной добровольной ассоциации, члены которой клятвенно обязывались употреблять все свои силы и средства на то, чтобы преследовать врагов королевы, верный подданный имеет даже право умертвить Марию и тем избавить королеву от тяжелого положения, но никто не хочет этого сделать и всю тяжесть бремени взваливают только на нее. По внушению Елизаветы, Уольсингэм и Дэвисон писали сэру Полету, под главным надзором которого содержалась в то время Мария в замке Фотрингэй, упрекая его в недостатке преданности своей государыне и ясно давая понять ее желание; но Полет отвечал решительным отказом, заявив, что он готов пожертвовать королеве всем своим имуществом и жизнью, но не совестью, и не запятнает себя пролитием крови без законного предписания¹⁰⁶⁰. Нет ничего невероятного в том предположении, что и обнародование приговора над Марией и самая подпись приказа о казни сделаны были Елизаветой только для того, чтобы по возможности избежать необходимости формальной казни. Королева надеялась, что человек, готовый тайно умер-

–265–

твить Марию, скорее найдется тогда, когда повсюду станет известным, что она и судом, и парламентом, и королевой уже признана достойной смерти; но надежды Елизаветы в этом случае не оправдались. Как она ни волновалась, как ни гневалась, путь для решения рокового вопроса оставался, очевидно, один – исполнить произнесенный над Марией

приговор, т. е. формально предать ее казни. Волей-неволей Елизавете пришлось все-таки вступить наконец на этот путь и, подавив в себе голос чувства, дать перевес соображениям рассудка, но до самого последнего момента тяжелая внутренняя борьба не прекращалась в ее душе. Не видя возможности на- править события согласно своим желаниям, она дерзнула, как мы увидим впоследствии, на отчаянную попытку спасти хотя в глазах света свою репутацию; но и обмануть общественное мнение ей не удалось. Тяжесть ответственности за кровавое дело осталась на ее плечах, и она таким образом еще раз доказала, что «монархини – величия рабыни, влеченью сердца следовать не могут».

Один старинный автор говорил, что женский характер можно определить двумя главными чертами: «die Neigung zu herrschen und die Neigung zum Vergnügen», т. е. склонность к господству, к повелеванию и склонность к удовольствию. Хотя Кант, у которого мы нашли эти слова¹⁰⁶¹, и не соглашается с ними; но в применении к нашей героине они оказываются весьма правдивыми. Как Тюдор, как истая наследница своего отца и представительница типических свойств своей фамилии, Елизавета преимущественно обнаруживает эту – Neigung zu herrschen, а как дочь сладострастного Генриха и легкомысленной Анны – die Neigung zum Vergnügen. Но к этим двум господствующим свойствам она всегда прибавляет еще одно, составляющее ее личную особенность, – это благоразумие, расчет. И повелевает она и услаждается с расчетом.

Склонность повелевать так сильно сказывалась во
–266–

всех поступках Елизаветы, что известный историк Юм считал даже возможным сравнить ее правление с деспотизмом турецкого султана¹⁰⁶². В высших правительственных учреждениях Англии того времени, как тайный совет (Privy council), звездная палата (Star chamber) и верховная комиссия (High commission), члены которых и назначались и сменялись королевой, ее воля имела решающее значение¹⁰⁶³. Суд старался произносить лишь такие приговоры, которые соответствовали желаниям правительства¹⁰⁶⁴. Когда парламент

по собственной инициативе начинал рассуждать о таких вопросах, которые были неприятны королеве, как напр. вопрос о назначении преемника престола, или о делах церковных, решение которых Елизавета, как глава церкви, считала своей исключительной привилегией, она тотчас же посылала палатам резкие выговоры и категорические приказы не читать внесенных биллей и немедленно прекратить дальнейшие прения. Если же некоторые из членов парламента обнаруживали упорство, не хотели слушаться ее приказов и поднимали речь о привилегиях парламента, об исконном праве его на свободу слова, она подвергала непокорных аресту и сажала в тюрьму¹⁰⁶⁵. Руководя государственными делами, она всегда старалась распоряжаться по своему и проявляла такое упрямство, что самые доверенные ее министры и советники жаловались иногда на трудность и даже невозмож-

–267–

ность внушить ей какое-либо решение. Никому не желая подчиниться, она предоставляла решение всякого дела себе, а в министрах и вельможах видела лишь исполнителей своей воли¹⁰⁶⁶. Великое множество примеров свидетельствуют о том, что не только отдельные лица, но даже и весь совет в совокупности, оказывались часто совсем бессильными, чтобы отклонить королеву от принятого ею решения¹⁰⁶⁷. Мудрые советники, видя полную невозможность победить упрямство государыни, грозившее, но их мнению, печальными последствиями для интересов государства, приходили иногда совсем в отчаяние и прямо заявляли Елизавете, что отныне не станут подавать ей более никаких советов. Каждый из них твердо должен был помнить, что он только орудие в руках королевы и обязан повиноваться ее воле¹⁰⁶⁸. Если же кто-либо из них, внушая Елизавете свое мнение, обнаруживал особенную настойчивость, она приказывала ему замолчать и не стеснялась назвать «дураком» даже такого преданного слугу и выдающегося государственного мужа, как Сесиль¹⁰⁶⁹. А кто забывался до такой степени, что позволял себе явное ослушание, тот должен был знать, что Елизавета, в случае крайности, не задумается предать суду и казни даже и своего

особенного любимца, как это случилось напр. с графом Эссексом¹⁰⁷⁰. Припоминается нам фраза, вложенная в уста Елизаветы Вальтер-Скоттом. Рассердившись как-то раз, она говорила графу Сёссексу: «Неужели вы думаете, что если я не ношу шпаги, так в руках моих скипетр превратился в веретено?»¹⁰⁷¹ В этих словах решительно нет ничего такого, что не соответствовало бы характеру и даже способу выражения нашей героини. Вот, напр., как несомненно говорила она в заседании парламента: «Если какие-либо ереси или расколы появятся в

–268–

церкви и вы не позаботитесь устранить их», обращалась она к епископам, «я низложу вас! Смотрите же хорошенько за своим делом!»¹⁰⁷² В церковных делах она распоряжалась полновластно, держась самого возвышенного мнения о своей супрематии. Епископы постоянно получали от нее официальные бумаги с приказаниями, понуждениями, выговорами и угрозами¹⁰⁷³, а что эти угрозы не были одними словами, в этом убедился даже архиепископ Гриндаль, за противоречие воле королевы устранившийся с архиепископской кафедры¹⁰⁷⁴. Даже в церкви во время проповеди, когда оратор, почтенный декан Ноуэль, позволил себе неприятное для королевы отступление, она закричала ему со своего места: «к тексту, к тексту, перестаньте об этом!»¹⁰⁷⁵ Все знали и чувствовали, что в ее руках не веретено.

Стремление повелевать не затуманивает однако ясность мысли Елизаветы. Она повелевает не с упрямой необузданностью, а с расчетом, всегда готовая прислушаться к желаниям и мнениям других, допустить даже в крайнем случае некоторые необходимые уступки. Все отдают ей честь, что она сумела окружить себя такими преданными, опытными и талантливыми людьми, мнения которых всегда могли принести ей большую пользу. Предоставляя только себе решение всякого дела, она в то же время считает не лишним усердно выслушивать всякого рода советы и внушения, любит беседовать о делах не только со своими доверенными советниками и министрами, но даже с иностранными

посланниками, чуждыми серьезной политики царедворцами и придворными дамами, т. е. такими людьми, внушения которых часто были не компетентны и даже прямо враждебны ее интересам¹⁰⁷⁶. Как ни ревниво

–269–

хранила Елизавета свою самостоятельность, можно все-таки видеть не мало примеров того, что она отдавала должное советам других и в особенности напр. таких людей, как архиепископ Паркэр, лорд Бёрлэй и граф Лейстер, которые в ее глазах пользовались большим авторитетом¹⁰⁷⁷. При всех своих жалобах на упрямство королевы, лорд Бёрлэй сам признавался, что иногда она уступает его аргументам¹⁰⁷⁸. Самообладание, умение сдержать во время порыв тюдоровского самовластия, никогда не покидало Елизавету, а потому из самых резких и опасных столкновений с парламентом она выходила всегда с удивительным искусством. Как хладнокровный, опытный ездок, она прекрасно знала тот предел, до которого можно натягивать узду, и никогда этого предела не переступала. Знаменитые парламентские стычки 1566-го и 1601-го гг. служат для этой мысли лучшими иллюстрациями. В обоих случаях, по вопросу о престолонаследии и о монополиях, бурные прения принимают весьма неприятный для Елизаветы оборот и резкие, даже дерзкие, нападки на королеву и ее правительство раздаются в палате. Елизавета пытается сперва властью подавить оппозицию; она шлет приказы о прекращении прений и наказывает непокорных членов; но когда становится ясным, что дело может пойти слишком далеко, она тотчас же меняет фронт. Она берет назад свои приказы, изъявляет желание немедленно устранить возмущавшие парламент злоупотребления в администрации и даже благодарит палату за ее усердие и заботливость об общественном благе. Она делает это не как насильственно вынужденную уступку, но с достоинством, с выражением нации своих нежных материнских чувств, – делает так, что приводит палату в восторг и она гремит приветственными кликами в честь своей несравненной королевы¹⁰⁷⁹.

–270–

Самое поражение свое Елизавета умеет превратить в победу.

Когда расчет поставляется основой деятельности, для приложения нравственных принципов, как известно, не всегда уже остается место. С полным правом можно сказать это об Елизавете. Поставляя на первом плане свои выгоды и всегда умея во время вспомнить о них, она не особенно задумывалась при выборе средств для осуществления своих целей. Всем было, напр., известно ее не совсем похвальное свойство сваливать на других ответственность за какие-либо рискованные меры, а тем более неудачи и ошибки. С поразительной бесцеремонностью, нимало не краснея, она считала возможным торжественно отречься от всяких своих слов и действий, если только видела в этом надобность с точки зрения выгоды. При ее тайной поддержке протестантские лорды Шотландии, с графом Мёррэй во главе, восстали с оружием в руках против своей королевы Марии Стюарт; но когда, после неудачного исхода восстания, Мёррэй в октябре 1565-го года явился в Лондон, Елизавета на публичной аудиенции в присутствии иностранных посланников, резко обвиняла его, как предателя и изменника своей государыне, и призывала Бога в свидетели, что никогда не одобряла и не поддерживала мятежников. Ей был расчет убедить Европу, что королева Англии не может иметь ничего общего с мятежом и революцией¹⁰⁸⁰. – Двадцать лет спустя Елизавета подписала смертный приговор Марии и отдала его государственному секретарю Дэвисону; но когда приговор приведен был в исполнение, она оделась в траур, заливалась слезами и уверяла всех, что вовсе не желала казни Марии и что Дэвисон, дав приговору ход, превысил свои полномочия и сделал то, что ему будто бы совсем не поручалось. Бедный секретарь был предан суду, заплатил громадную сумму штрафа, разорившую его в конец, и попал в тюрьму¹⁰⁸¹. Он оказался козлом отпущения и прине-

–271–

сен был в жертву тому расчету, который побуждал Елизавету свалить ответственность за кровавую меру с себя на какого-либо другого. –

Слишком усердное служение расчету обнаруживалось в образе действий Елизаветы и другими непривлекательными проявлениями. Бережливость напр. составляла одну из характеристических особенностей ее управления и эта бережливость имела в своей основе серьезный политический расчет. Благодаря своей настойчивой экономии королева имела возможность не тревожить своих подданных усиленными налогами, исправно платила свои долги по внутренним займам, чего совсем не было в обычае у ее предшественников, и успела погасить крупную сумму государственного долга по займам внешним. Все это в значительной степени возвышало и упрочивало ее популярность. Благодаря той же экономии королева почти всегда обладала значительными свободными суммами, а это давало ей возможность чувствовать себя самостоятельной и не особенно стесняться зависимостью от парламента¹⁰⁸². Но экономия, похвальная сама по себе, получала весьма несимпатичный оттенок, как скоро Елизавета думала только о выгоде и не разбирала средств для ее приобретения. В делах внешней политики, при постоянно возникавших вопросах о содействии протестантам континента, когда все зависело часто от быстроты и благовременности принимаемых мер, у Елизаветы в высшей степени трудно было выпросить какую-либо лишнюю тысячу фунтов, а иногда она не стеснялась обещать и не исполнить своего обещания¹⁰⁸³. Даже в критическую минуту угрожавшего испанского нашествия армады она старалась урезать состав своего флота, численность армии и количество отпускавшихся им сумм и провианта, чем приводила своих министров и адмиралов в негодование и ужас, так что даже талантливый и воинственный Гоуард желал лучше мира, ибо экономия и война, по его словам, не

–272–

могут мириться между собою¹⁰⁸⁴. Епископы очень часто, без всякой нужды и даже прямо в ущерб интересам церкви, переводились с места на место; это нужно было королеве потому, что при поступлении на новое место епископ должен был вносить в казну крупную сумму аннатов. Намеренно

переводили древних старцев в надежде, что их недалекая кончина даст скоро возможность к новым переводам. Лорд-кипэр (хранитель печати) серьезно высчитывал однажды те выгоды, какие получит королева от таких переводов, с особенным ударением указывая на то обстоятельство, что предназначенному к перемещению епископу Норуичскому уже 88 лет, а потому можно быть уверенным, что он не замедлит дать королеве своей кончиной новый источник дохода¹⁰⁸⁵. Во вред религиозным интересам народа, епископские кафедры не только по месяцам и по годам, но даже иногда по целым десяткам лет оставались незамещенными, потому что парламент предоставил королеве широкое право распоряжаться в вакантных епархиях их имуществами¹⁰⁸⁶. Пользуясь этим правом, королева не спешила назначать новых епископов на свободные кафедры и тем временем усердно производила так называемый обмен (exchange), отбирая у епархий их лучшие имения и давая взамен их десятины и другие доходы несравненно меньшей стоимости. Как ни протестовали епископы против такого систематического расхищения церковной собственности, на их протесты королева не обращала почти никакого внимания и многие епископские кафедры были доведены таким путем до крайней степени обеднения, а сама Елизавета возбуждала против себя иногда такое озлобление, что ее называли гарпией и грабительницей церкви¹⁰⁸⁷. Экономия получала совсем уж характер скаредности, когда королева не считала нужным вознаградить должным образом труды даже самых преданных ей и выдающихся по талантам и за-

—273—

слугам государственных деятелей. Лорд Бёрлэй признавался, что в двадцать шесть лет своей службы при Елизавете он не получил того, что успел получить в четыре года в царствование Эдуарда, и что получаемое им от королевы далеко не покрывает тех расходов, какие он несет по службе. Его казначейское жалованье, по его словам, едва достаточно для того, чтобы покрыть расходы по конюшне, и для приличного поддержания своего положения он вынужден продавать и проживать свои имения¹⁰⁸⁸. Государственный секретарь

Уольсингэм, даровитейший и усерднейший слуга Елизаветы, благодаря своей служебной ревности дошел до полного разорения и умер в бедности¹⁰⁸⁹. Расчет покидал королеву лишь тогда, когда дело шло о щедром награждении ее придворных фаворитов, он уступал в этом случае другому, очевидно более сильному чувству, ибо здесь выступала на сцену «die Neigung zum Vergnügen».

И я могла бы наслаждаться жизнью
И счастьем земным, но предпочла
Суровый долг монархов наслажденьям...

говорит Елизавета у Шиллера¹⁰⁹⁰, но в эти слова поэта я попросил бы позволения внести небольшую поправку; я скорее прочел бы эти строки так:

Равно любя и все утехы жизни
И власть, соединить я предпочла
Суровый долг монархов с наслажденьем.

И производила Елизавета это соединение полезного с приятным так широко, что едва ли имела право пожаловаться на особенную суровость своего монаршего долга. – Отвечав отказом на просьбу парламента о вступлении в брак, Елизавета красноречиво заявляла, что намерена всю жизнь свою посвятить исключительно на благо своего народа и что высшим ее желанием было бы жить и умереть девицей. По наиболее вероятному объяснению этот отказ от брака имел своим источником желание Елизаветы сохранить за собою полную самостоятельность и

–274–

свободу, пользоваться властью, не разделяя ее ни с кем. Но, как женщина, она никак не могла и не хотела отрешиться от свойственной ее полу потребности видеть всегда подле себя влюбленных поклонников и наслаждаться своими женскими победами. По политическим соображениям затеяв с некоторыми из европейских принцев брачные переговоры, отрицательный результат которых ясен был для Елизаветы прежде их начала, она иногда, как напр. с герцогом Анжуйским, несколько увлекалась и заходила гораздо дальше, чем сколько требовалось по расчету политики. Явное поклонение принца,

осаждавшего ее нежными письмами, три раза приезжавшего в Англию и гостившего в ней по несколько месяцев, приятно льстило женскому самолюбию Елизаветы и она, не думая о последствиях, не хотела отказать себе в удовольствии продлить опасную забаву. Серьезного увлечения у нее в этом случае не было; нежно встречая признания своего жениха, она в то же самое время не прочь была пококотничать и с его случайным посланником и пококотничать так, что обратила на себя всеобщее внимание¹⁰⁹¹. Кому не известен также ряд ее английских фаворитов, начиная с «милого Робина» (sweet Robin), как называла она Роберта Дөдлэя, графа Лейстера¹⁰⁹², и продолжая Гэттоном, Ралэем и Эссексом, – фаворитов, которых она щедро осыпала богатствами и почестями и которым открыто выказывала свою нежную привязанность¹⁰⁹³. Не мало разносилось и разносится, в особенности врагами Елизаветы, разных пикантных на эту тему рассказов; которые налагают сильную тень на нравственную репутацию королевы-девственницы¹⁰⁹⁴. Насколько справедливы эти рассказы

–275–

решить очень трудно¹⁰⁹⁵; это такая область, где всего менее можно рассчитывать на обилие документальных данных. Но нельзя не сознаться, что поводов к подобным рассказам Елизавета давала вполне достаточно¹⁰⁹⁶, что иногда даже и сама сознавала¹⁰⁹⁷. Нужно впрочем заметить, что и при увлечениях обычное благоразумие Елизаветы не покидало ее вполне. Ее фавориты никогда не были всемогущими временщиками; осыпая их богатствами и почестями, большого влияния в государственных делах она им не давала, так что любимец королевы оказывался иногда настолько бессильным, что не в состоянии был добиться даже какого-нибудь второстепенного местечка для покровительствуемого им приятеля¹⁰⁹⁸. В толпе окружавших ее людей Елизавета всегда умела различать тех, которые нужны ей для дела, и тех, которые нужны для удовольствия. Права и обязанности этих людей были совершенно различного свойства.

«Die Neigung zum Vergnügen», которой служили Лейстеры, Эссексы e tutti quanti, выражалась у Елизаветы прежде всего в

том, что она, как истая женщина требовала преклонения пред своей красотой. Собственно красоты у нее не было, но если вообще людям свойственно ошибаться в оценке своих собственных достоинств, то такая ошибка всего извинительнее в женщине, когда она ценит свою красоту. По меткому замечанию романиста, Елизавета обладала тем, что в монархине зовут красотой, а в другом сословии назвали бы благородной осанкой, соединенной с привлекательным, величественным выражением лица¹⁰⁹⁹. Современник-очевидец,

–276–

Венецианский посланник Микеле, говорит, что она была больше мила, нежели прекрасна¹¹⁰⁰. Высокий рост, хорошее сложение, свежий, хотя несколько смугловатый, цвет лица, золотисто-белокурые, почти рыжие выющиеся волосы, небольшие, но темные, живые и пронизательные глаза, крупный, немного крючковатый нос и изящная ручка, которую она любила выставлять на показ, – вот все те дары, какими наделила ее природа¹¹⁰¹. Чего не хватало во внешности, в дарах природы, то восполнялось, иногда пожалуй с избытком, ее внутренними и благоприобретенными свойствами. Она была умна, любезна и приветлива в обращении, хорошо играла на клавикордах, недурно пела, грациозно танцевала и прекрасно ездила верхом¹¹⁰². В общем она способна была произвести очень хорошее впечатление. Конечно, в ее наружности не было ничего поразительного, но сама она в этом отношении находилась в приятном заблуждении и даже в преклонном возрасте считала себя едва ли не первой красавицей в мире. Не могла Елизавета равнодушно выносить, когда ей приходилось слышать об особенной красоте кого-либо другого. Когда напр. посланник шотландской королевы Марии Стюарт, Джэмс Мельвиль, в 1564 г. прибыл по дипломатическому поручению в Лондон, Елизавета, по рассказу его мемуаров, при ежедневных с ним свиданиях, постоянно меняла свой костюм, приискивала случай в музыке и танцах выказать пред ним свое искусство и грацию и вообще употребляла все возможные средства, чтоб произвести на него особенное впечатление, неоднократно заставляя его при этом делать сравнение между ею и Марией. Все это нужно было для

того, чтобы вынудить наконец у хитрого дипломата признание, что по своей наружности и обращению она, хотя в некоторых отноше-

–277–

ниях превосходит Марию¹¹⁰³. Горе было тому, кто о красоте Елизаветы позволял себе когда-либо неуважительный отзыв. Все она готова была простить своему, осужденному на казнь, любимцу Эссексу и может быть, он сохранил бы свою голову на плечах, если бы королеве не донесли, что он называл ее старухой и уродом¹¹⁰⁴. До конца жизни своей Елизавета хотела слышать в этом отношении только комплименты и так дорожила репутацией своей красоты, что по поводу распространявшихся в народе портретов издала даже особую прокламацию. Она объявляла подданным, что все, доселе сделанные с нее портреты, не соответствуют оригиналу, а потому, предписывая уничтожить их, предоставляла на будущее время право рисовать и гравировать вновь ее портреты только самым выдающимся художникам¹¹⁰⁵. Слишком высокое мнение о своих внешних достоинствах составляло в Елизавете неисправимую слабость. Само собою разумеется, что ловкие люди тотчас подметили эту слабость и пользовались ею в широких размерах. Испанский посланник Мендоза, когда политический разговор с Елизаветой принимал неблагоприятный для него оборот, спешил завести как-нибудь речь о несравненных качествах королевы и всегда, при посредстве этого маневра, благополучно успевал отклонить внимание своей собеседницы от невыгодного для него предмета¹¹⁰⁶. Придворные, конечно, и устно и письменно всеми силами старались превзойти друг друга в громких выражениях своего восторга. Для Гэттона «видеть Елизавету – небесное блаженство, а быть без нее – адская мука», «страсть совсем одолевает его, когда он думает об ее прелести»; Лейстер «жив только на половину, когда не находится в ее восхитительнейшем присутствии»; сэр Джон Смит пишет королеве из Парижа, что в «одном ее пальце больше красоты, чем во всех дамах французского двора». Они не находили слов, чтобы должным образом обрисовать

–278–

чарующие свойства своей государыни; они, как Ралэй напр. воспевали, что верхом она ездит как Александр, охотится как Диана, ходит как Венера, поет как ангел, играет как Орфей¹¹⁰⁷. Чтобы по достоинству оценить смелость этих сравнений, достаточно припомнить, что когда писал это Ралэй, его Диане и Венере было пятьдесят восемь лет. А сама преклонного возраста Венера, даже когда ей стукнуло и шестьдесят девять, набеленная и раскрашенная, все еще продолжала увлекаться танцами, воображая, что всех прельщает своей грацией; ловкому иностранцу-герцогу позволяла целовать себе и ручку и даже ножку и наивно выслушивала беззастенчиво-льстивые речи все на ту же, давно устаревшую, тему об ее несравненной красоте¹¹⁰⁸. Что делать, – *errare immanum est*, а заблуждается всякий по своему!

Бриллиант становится особенно эффектным тогда, когда он помещен в изящной, красивой оправе. Эту простую истину всегда отлично понимали женщины, и наша героиня не мало старалась о том, чтобы поставить свою несравненную красоту в приличествующую ей обстановку. С излишней смелостью претендуя на первое место в ряду европейских красавиц, она, может быть, с достаточным нравом могла, считаться первой в списке щеголих. Богатство и разнообразие ее гардероба обращало на себя всеобщей внимание. Она старательно следила за модой и запасала себе костюмы не только английского, но и французского и испанского и итальянского покроя. Желая произвести на кого-либо особенное впечатление, она по несколько раз в день меняла свой туалет, а на парадных приемах и выходах появлялась расшитая серебром и золотом и обильно украшенная драгоценными камнями. При переездах королевы с места на место триста повозок ехало за ней с ее багажом, а умирая, она оставила по себе до трех тысяч парадных платьев¹¹⁰⁹. Особенным вкусом она впрочем не отличалась; ее туалеты слишком били в глаза и чересчур изобиловали всякого рода

–279–

украшениями. На современных портретах ее не трудно узнать по горе взбитых волос, увенчанных короной, по

громадным брызжам и по такому непомерному количеству драгоценностей, пришитых, приколотых и навешанных всюду, что можно, пожалуй, как говорит Уольполь, принять ее за какого-нибудь индийского идола¹¹¹⁰. Когда епископ Лондонский говорил однажды, в присутствии королевы, проповедь против излишней роскоши в одежде и пытался направить внимание своих слушателей от богатств земных к небесным, Елизавета, по выходе из церкви, заметила, что если он еще раз коснется этого предмета, то она позаботится прежде всего о том, чтобы его самого «приспособить» для неба, – он отправится туда без епископского жезла и без мантии¹¹¹¹. Страсть к пышности и блеску была у Елизаветы так сильна, что отказаться от нее она не могла и не хотела. – Ее двор в роскошно-отделанных залах блистал расфранченными в шелк, бархат и золото кавалерами и дамами, множеством телохранителей и прислуги в нарядных мундирах и ливреях и таким обилием золотой и серебряной посуды, какому, по описанию Гаррисона, могли бы позавидовать и Крез и Красс¹¹¹². Театральные представления, часто дававшиеся при дворе, торжественные аудиенции и парадные выходы были обычным средством, при помощи которого Елизавета любила выставиться напоказ и произвести впечатление. Но самым излюбленным ее удовольствием были путешествия, которые она совершала ежегодно до последних дней своей жизни, или по университетам, или по городам, или по замкам своих вельмож. Дальних, утомительных концов Елизавета не любила, она предпочитала пункты ближайšie и двигалась обыкновенно с торжественной медленностью, при чем ее поездки были для нее сплошным триумфом и праздником. Массы народа восторженно приветствовали ее по всему пути, триумфальные арки воздвигались на разукрашенных и иллюминирован-

–280–

ных улицах, повсюду устраивались торжественные встречи с учеными речами, хвалебными гимнами, мифологическими и аллегорическими группами и процессиями. В университетах в честь королевы происходили ученые диспуты, а в замках

вельмож, – театральные представления, охоты и блестящие праздники¹¹¹³. – Вот как суров был монарший долг Елизаветы! –

Давая широкий простор своей *Neigung zum Vergnügen* Елизавета все-таки, даже и в этом случае, оставалась Елизаветой, верна была своему девизу *semper eadem*¹¹¹⁴. – Она страстно любила пышность и блеск, но любила по-тюдоровски, любила так, чтобы этот блеск служил роскошным фоном, на котором как можно рельефнее выделялось бы ее величие, ее могучая политическая сила. Когда королева появлялась в блестящих дворцовых церемониях, все должно было преклоняться и раболепствовать пред нею. На кого она обращала свой взор, тот тотчас же падал на колена. Кого она удостаивала разговором, все время оставался коленопреклоненным до тех пор, пока сама она не приказывала ему подняться. Когда сервировали стол для государыни, то и в ее отсутствии дежурные царедворцы и дамы относились к этому столу, как к какой-то святыне. Расстилая скатерть, принося солонку, тарелку или блюдо, они делали свое дело не иначе, как с троекратным коленопреклонением и при входе и при выходе из зала¹¹¹⁵. Высшие сановники, и духовные и светские, не мало томительных часов ожидания проводили в приемной, а раззолоченной толпой окружая свою государыню в дворцовых залах раболепно ловили каждый ее взгляд и движение, наперерыв старались угадать и предупредить ее малейшее желание. Встречаясь с королевой на улице, царедворец падал ниц даже в грязь, не жалея

–281–

своих шелков и бархатов¹¹¹⁶. Да что шелки и бархаты, когда Эльмер, епископ Лондонский, чтобы убедить страдавшую от зубной боли королеву, что операция выдергивания не представляет ничего ужасного, не пожалел даже своего совсем здорового зуба, дозволив выдернуть его себе на глазах у королевы¹¹¹⁷. Придворные свидетели этой сцены наверное только завидовали его находчивости и едва ли менее его способны и готовы были к подобным подвигам раболепной угодливости. – Елизавета любила блеск, но любила, если можно так выразиться, по-женски, любила так, чтобы этот блеск

обходился ей как можно подешевле. Отсюда, между прочим, объясняется ее особенное пристрастие к путешествиям. Ей очень нравились те блестящие праздники, торжества и церемонии, которыми сопровождалась ее поездка; безумные суммы тратились на их устройство, но расходы нимало не касались королевы. Тяжесть этих расходов всецело падала на городские общества и в особенности на вельмож, которые напрягали все силы в изъявлениях своей преданности королеве и старались только о том, чтобы превзойти друг друга в роскоши устраивавшихся ими неслыханных празднеств. Лорд Бёрлей был делец; он не принадлежал к числу особенно богатых и льстивых царедворцев, но и ему двенадцать раз пришлось встречать у себя королеву, которая гостила у него в поместье всякий раз по несколько недель и каждое из этих благосклонных посещений стоило лорду от двух до трех тысяч фунтов стерлингов¹¹¹⁸. Что же касается таких вельмож как Лейстер, то кто из нас не увлекался в юные годы, хотя и в романт, но на исторических документах основанным, рассказом Вальтер-Скотта о фантастическом разнообразии и баснословной роскоши празднеств Кенильвортского замка при посещении его Елизаветой¹¹¹⁹. Такие приемы стоили уже целых десятков тысяч, а королева в этом случае

–282–

пожинала лишь их благие последствия и за сказочный блеск расплачивалась только улыбками и милостивыми словами. Не с убытком возвращалась Елизавета из этих триумфальных поездок, а даже с большим барышом, ибо все те, которых удостаивала она своим посещением, считали долгом осыпать ее подарками, подносили ей и драгоценные уборы, и дорогую утварь и даже предметы дамского белья и туалета¹¹²⁰. – Елизавета любила блеск, но любила с расчетом, – любила так, чтобы этот блеск служил лишь средством для других, совершенно посторонних ему, целей. Она никогда не забывалась, не уносила в вихре удовольствий, но даже и в ее веселье, почти в каждом ее шаге и движении всегда можно открыть присутствие задней мысли, какого-нибудь тонкого политического расчета. Когда Елизавета окружена толпой, когда

на нее устремлены все взоры, она, по меткому изображению Гайурда, все свои чувства и способности пускает в дело и каждое движение у нее рассчитано: взгляд она остановит на одном, ухом слушает другого, думает о третьем, к четвертому обращается с речью. Кого она пожалеет, кого похвалит, кого поблагодарит, с кем милостиво пошутит, никем не пренебрегая и с необыкновенным искусством рассыпая вокруг свои улыбки, взгляды и знаки внимания¹¹²¹. Она великая мастерица, что называется, показать товар лицом. В ученой университетской коллегии, с глубоким вниманием присутствуя на научных философских и богословских турнирах, она умеет поразить всех изящной латинской речью или двумя-тремя неожиданно брошенными греческими фразами и почтенные профессора с университетской молодежью в восторг приходят от своей ученой покровительницы¹¹²². В момент религиозного возбуждения, на торжественном въезде в Лондон, она горячо целует и прижимает к сердцу поднесенную ей английскую библию, не опускает удобного случая чтобы у всех на виду с громкой мо-

—283—

литвой пасть на колена, поднять очи горе, или сказать «аминь» в ответ на обращенное к ней благое пожелание, и протестантское население столицы до небес превозносит свою благочестивую монархиню¹¹²³. Во дворце на приемах и выходах она умеет всех обворожить своим приветливым обращением: искусно польстит иностранным посланникам, заговорив с каждым из них на его родном языке, во время своей длинной речи велит подать стул престарелому лорду Бёрлэю, любезно заявляя, что она нуждается не в слабых ногах его, а в крепкой голове, и таким тонко-рассчитанным подбором мелочей производит такое впечатление, что и иностранцы и англичане в письмах своих в Европу и в провинцию не находят достаточно слов, чтобы восхвалить необычайную любезность и приветливость английской государыни¹¹²⁴. В путешествиях по стране, в уличных празднествах и процессиях, окруженная густыми толпами народа, Елизавета ко всем без различия относится с одинаковой лаской; благосклонно принимает и выслушивает всякие просьбы и жалобы, с равной любезностью

и благодарностью берет и драгоценный, многотысячный подарок лорда или городского купечества и простой букет полевых цветов, поднесенный ей какою-либо крестьянкой или бедняком-рабочим. Всем она дает заметить то внимание, с каким относится к разным уличным украшениям, устроенным ради ее проезда, и не раз велит остановиться своему экипажу, чтобы принять представляемую просьбу, хорошенько расслышать обращенное к ней приветствие, или попросить объяснения, что значит какое-либо, встретившееся на ее триумфальном пути, замысловатое аллегорическое изображение или процессия¹¹²⁵. Все это, конечно, мелочи, но под их чарующим впечатлением народ неистово гремел «god save the Queen»! и восторженно любил свою «королеву-фею». – Правда, не всегда уда-

–284–

валось Елизавете сохранить свое самообладание и постоянную приветливость; в порыве гнева иногда в ней просыпался Тюдор и тогда громкая, грубая брань раскатами разносилась по дворцовым залам; с искаженными чертами лица королева быстрым, порывистым шагом ходила, почти бегала, по комнате и все знавшие ее люди спешили скрыться куда-либо подальше, ибо в этих случаях она способна была схватить за ворот или плюнуть на какого-нибудь неудачно подвернувшегося ей вельможу, а зазнавшийся любимец Эссекс, дерзнувший однажды в размолвке повернуться к Елизавете спиной, торжественно получил от нее даже полновесную оплеуху¹¹²⁶. Но это были редкие, исключительные случаи, совершавшиеся не на глазах народа, которому она являлась только разумной, благочестивой, приветливой и обворожительной феей. – Помимо блестящих политических успехов, помимо всего того, что сделано было Елизаветой для блага и величия государства, и этому уменью обращаться с народом она в значительной степени обязана была тем, что пользовалась такой необычайной популярностью, какой едва ли удавалось добиться кому-либо из английских государей. –

На светлом фоне долгого и счастливого царствования лишь конец его представляется как бы темным пятном. Последние месяцы жизни своей семидесятилетняя королева провела в

мрачной, удручающей меланхолии с помутившимся почти рассудком. Дошло до того, что дни и ночи она неподвижно сидела в своем кресле, обложенная подушками, с устремленным к полу взором, держа палец во рту, не произнося почти ни одного слова и упорно отказываясь от всякой пищи; но даже и в это время иногда проявлялся в ней, так сказать, умирающий лев. Больная Елизавета долго не хотела лечь в постель. Роберт Сесиль, сын уже умершего лорда Бёрлэя, усиленно настаивал, что она должна это сделать. «Королева – *должна*»! воскликнула Елизавета, «разве слово *должна* может быть прилагательно к государям? О человек, человек! Если бы отец твой был жив, он никогда не дерзнул бы сказать такого слова».¹¹²⁷. –

–285–

Шекспир в одной из своих хроник, описывая крестины новорожденной принцессы Елизаветы, вложил в уста Крамэра, архиепископа Кантербурийского, восторженно пророческий монолог, заключавшийся словами:

И девою сойдет она в могилу,
Как лилия чистейшая, и мир
Оденется глубокою печалью¹¹²⁸: ...

Но это пророчество, сомнительное в его первой половине, оказалось совсем неудачным во второй. Слишком много было бы чести для Елизаветы, если бы весь мир стал оплакивать ее кончину. Даже в самой Англии не заметно проявлений острой, глубокой печали и странно было бы ожидать их, когда оканчивала дни свои хотя блестящая и любимая, но престарелая, одряхлевшая и даже помутившаяся в рассудке государыня. При таких условиях, ее кончина ни для кого не была неожиданным и тяжким лишением, но ее народ все-таки ясно понимал все то, чем он был ей обязан. – Почти уже триста лет лежит некогда великая королева в часовне Генриха VII, а ее память и доселе все еще дорога сердцам английского народа. Только тогда он может забыть ее, когда не останется следов его национальной церкви, когда он перестанет гордиться своей свободной конституцией, когда Англия не будет более владычицей моря, или одержит десятки побед, способных

затмить крушение испанской армады, – одним словом тогда, когда Англия перестанет быть Англией. Не входит в нашу задачу производить оценку успехов и исторического значения царствования Елизаветы, но вот что говорит об этом «великий старик» (Гладстон) в одной из своих маленьких статей: «что Англия есть теперь то, что она есть, и ее церковь есть именно то, что она есть, – это, без хвалы или порицания а только как факт, должно быть приписано королеве Елизавете пожалуй более, чем кому-либо

–286–

другому»¹¹²⁹. В этом случае устами величайшего из современных государственных мужей Англии выражается таким образом сознание, что женщина, при всех своих женских свойствах и слабостях, а может быть и благодаря им, способна править с успехом и величием. Сознался в этом даже сам Нокс, так сильно ратовавший против женского правления, хотя, при своем упорстве, сознался только отчасти. Усиленно стараясь о примирении с Елизаветой, он выражал готовность признать ее чудесным исключением из общего правила, – исключением, допущенным по особому изволению божественного провидения;¹¹³⁰ но королева оставалась неумолимой и не хотела простить Ноксу оскорбление, нанесенное им ее полу. Реформатор, так уверенно рассуждавший по женскому вопросу, по-видимому, обнаружил в этом случае не вполне достаточное знакомство со своим предметом; он опустил из вида одно, – что женщины таких обид не забывают. –

В. Соколов

Беляев А. А. К истории недавнего прошлого: Вопрос о Соборах в Русской Церкви // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 5. С. 287–303 (2-я пагин.)

–287–

В не очень давнее время, в 1884 году в Киеве, а в 1885 году в Казани, с благословения Св. Синода, были соборы русских архипастырей, с искренним сочувствием встреченные многими ревнителями православной веры. Так по поводу Казанского Собора Московские Ведомости, между прочим, писали: «Когда в прошлом году собрались в Киеве епископы окрестных епархий для обсуждения местных церковных нужд и потребностей, все искренно православные люди с радостью приветствовали в этом событии восстановление древнего соборного начала в деятельности пастырей церкви». Мысль о необходимости соборов в Русской церкви возникла уже давно, разделялась многими из наших архипастырей и выставлялась некоторыми из них как один из важнейших церковных вопросов. Вопрос о соборах вызывался разными потребностями нашей церковной жизни, возникал преимущественно во время богатое различными запросами и начинаниями и возбуждал в некоторых не мало ожиданий. В настоящее время, когда сделаны первые опыты местных соборов, представляется благовременным и интересным собрать сведения, относящиеся к истории вопроса о соборах. Имеющиеся у нас под руками материалы могут доставить некоторые данные для истории вопроса о соборах в Русской церкви в нынешнем столетии и пополнить те немногие сведения об этом важном церковном вопросе, какие встречаются в нашей литературе.

–288–

В начале пятидесятых годов известный «церковный человек» Андрей Николаевич Муравьев представил правительству записку о состоянии нашей православной церкви¹¹³¹. Сказав в начале своей записки о том, что ему приходилось за границей слышать и читать в сочинении Тейнера¹¹³² неблагоприятные суждения о нашей православной церкви, он указывает

различные недостатки в нашем духовенстве и церковном управлении. К недостаткам нашего церковного управления он относит малочисленность у нас епископских кафедр, перемещение епископов с одной кафедры на другую, недостаток взаимного общения между архиереями, преобладающее влияние светских в делах церковных, уничтожение в России патриаршества¹¹³³. Для *исправления беспорядков* по духовному ведомству Муравьев предлагал созвать собор. Мысль о нужде собора, высказанную Муравьевым в записке, разделяли и

–289–

наши иерархи. Святитель Филарет в своем мнении о записке Муравьева писал: «Предположение созвать поместный собор принадлежит к древнему характеру церковного управления и может принести пользу, если будет приведено в исполнение искусно и верно. Но надобно ли выразиться так тяжело, что собор составляется для исправления беспорядков по духовному ведомству? Не значило ли бы это царским словом унижать духовенство в глазах народа? Не лучше ли выразиться скромнее, что собор составляется, по древнему обычаю, для совещания о делах церковных к вящему благоустроению духовенства и паств? Всех епископов собрать на собор не удобно¹¹³⁴. По пространству государства, епископы дальних епархий, кроме времени собора, много времени должны употребить на путешествие на место собора и обратно, вследствие чего обширные области надолго останутся без епископского надзора. Посему ближайšie к месту собора епископы могут быть призваны почти все, а дальние – по одному из двух или трех епархий, дабы остающиеся могли надзирать за епархиями отсутствующих. И в древней церкви бывало, что некоторые епископы не присутствовали на соборах, но потом присоединялись своим согласием к определениям соборов. Можно предусматривать, что не без затруднения будет собрание от архиереев мнений, и действие их на соборе, отчасти только известное по актам древних соборов, и совсем неизвестное многим из них на опыте. Впрочем от сего увеличится только труд собора; но не угрожает сие

последствиями неблагоприятными. В древней церкви к удобству, строй-

–290–

пости и единству действованию на соборе приготавливали постоянные отношения епископов епархий или городов к областному митрополиту или архиепископу; на основании 84 правила апостольского. В российской церкви его нет. Духовный Регламент видел нужду в таковых сношениях, для советов и разрешения недоразумений епископов, но предписал только советоваться с соседними епископами, что не обязательно, и не благонадежно. Прежде, по собственному сознанию нужды, епархиальные преосвященные входили в доверенные совещательные сношения со старейшими и опытнейшими и преимущественно с первенствующими членами Святейшего Синода; но с некоторого времени такие сношения уменьшились по причинам, которые излагать здесь неуместно. В Бозе почивший император Александр Первый имел мысль соединить по несколько епархий в округи, имеющие одного старейшего епископа, к которому, епархиальные в трудных случаях обращались бы для совета, и который имел бы над ними наблюдение и давал им советы к разрешению недоумений и к исправлению открывающихся погрешностей и беспорядков. По высочайшему повелению составленный о сем учреждении краткий проект остановлен был на пути в Таганроге, и не имел дальнейшего движения. О потребности такого учреждения нужно рассудить на предполагаемом соборе, или даже прежде его; потому что новый неопытный начальник епархии, не имея старшего и опытного советника, подвергается опасности или, действуя на удачу, впасть в ошибки, унижающие его в глазах подчиненных, и вредные, или подвергнуться излишнему влиянию опытных членов консистории и секретаря»¹¹³⁵.

Митрополит Филарет не раз высказывал свое сетование на отсутствие у нас взаимного общения между епископами. Так в письме к архиепископу Тверскому Алексию он писал: «У нас мало деятельности, и мало общения и побуждения к деятельности. В наставлении к рукоположенному Викарию я

почти жаловался на недостаток общений между епископами. Не знаю, обратят ли

–291–

внимание или только прогневаются»¹¹³⁶. В речи к ново-посвященному епископу Дмитровскому Порфирию, Московский святитель говорил: «У нас не многие из епископов необходимо поставлены в совещательные сношения со старейшими: не знаю, многие ли расположены входить в такие сношения добровольно, по настоянию Синодального устава (Д. Р. о еписк. ст. 4). Но понятно само собою, что при недостатке епископских общений, опытность одних не может приносить плодов, которые могла бы принести посредством подаваемых советов, и неопытность других может иногда приносить незрелые плоды незрело обдуманного действия»¹¹³⁷. Мысль о необходимости взаимного общения между нашими епископами, высказанная митрополитом Филаретом со свойственной ему осторожностью и, как видно из письма его к Алексию, с некоторым опасением, с большей свободой и откровенностью высказывалась нашими архипастырями в частных письменных сношениях. Вот что писал епископ Нижегородский Нектарий¹¹³⁸ в письме 30 октября 1862 года к епископу Костромскому Платону¹¹³⁹. «Письмо Ваше, полное братского доверия к моему недостоинству, посланное от 26 сего октября, я имел удовольствие получить и прочесть сего дня. 30-го октября. С полной откровенностью, с глубоким сочувствием к Вашей пастырской заботливости о противодействии расколу – этой страшной застарелой язве, опустошающей Православную церковь, спешу ответить Вашему преосвященству. Ни один Викарий, конечно, ничего

–292–

или очень мало сделает против раскола; ему необходимы будут помощники и исполнители его мыслей и распоряжений, направленных к искоренению раскола. Где взять этих исполнителей? Для этого, по моему мнению, необходимо преобразовать наши учебные заведения, улучшить быт духовенства, сделать многие перемены в управлении не только епархиальном, но может быть и синодальном. Все это такие

предметы, о которых судить решительно и говорить положительно неудобно одному, двум-трем, даже всем порознь иерархам, поэтому я полагал бы: созвать собор и всем иерархам церкви Русской обсудить состояние оной и решить соборне, что сделать для искоренения раскола, а вместе с тем для противодействия безбожию, неверию, индифферентизму и других язвам, опустошающим Русскую церковь, для улучшения быта духовенства, для приспособления духовного образования к потребностям церкви и проч. и проч. Тогда и только тогда, мне кажется, пойдет дело с успехом; в противном случае все будут – частные мнения, временные меры, неудачные опыты, робкие заявления нужд и потребностей церкви, одним словом: новые заплатки на ветхой ризе. Кажется, все сказано на конфиденциальное братское письмо Вашего преосвященства. Конечно, не смею ручаться за верность моих мнений, но вполне ручаюсь за искренность, с которой высказаны они, а потому покорнейше прошу принять оные с братской любовью и отеческим снисхождением к моему скудоумию и моей малоопытности. О, как бы хорошо было нам – поставленным пасти Церковь Христову, особенно мне малоопытному и скудоумному, иметь живое общение не письменно, но усты ко усту собеседование друг с другом! Но, увы, и этого блага – необходимого для церкви, завещанного нам примером Апостолов и постановлениями Отцов и Святителей – мы лишены! Как не успевать и не торжествовать врагам церкви, когда мы действуем порознь, без всякого взаимного общения».

В шестидесятых годах, когда время предъявило не мало запросов и в нашей церковной жизни, особенно почувствовалась нашими иерархами потребность во взаимном общении. В 1864 году явилось предположение воспользо-

–293–

ваться съездом архиереев на юбилей Московской духовной академии и устроить первый опыт областного собора. «Преосвященный Леонид сказал, писал П. С. Казанский в 1864 году своему брату, что возникает мысль о съездах областных епископов, и на первый раз, кажется, хотят воспользоваться

юбилеем академии»¹¹⁴⁰. Но эта мысль найдена была неудобной и оставлена.

В 1865 году состоялось определение о рассмотрении апелляционным порядком дел, по коим уже состоялись решения Св. Синода. Это определение некоторыми из наших иерархов принято было с радостью, как полагавшее начало соборному решению церковных дел. 24 декабря 1865 года митрополит Киевский Арсений¹¹⁴¹ писал преосвященному Костромскому Платону: «Но вот среди скорбей и болезней многих матери нашей церкви, для нового года интересная наша новость, которая, надеюсь, Вас порадует также, как она радует нас, ибо не без борьбы досталась нам. Отныне по жалобам на Св. Синод, решения будут зависеть не от канцелярии Св. Синода под эгидой высочайших повелений, а от рассуждения всех Русских епископов, к которым будут присылаться печатные записки о делах на их рассмотрение. Это значит, что дела от меньшего собора переносятся на рассмотрение суда большего (от Синода, ко всему сонму епископов). Не правда ли, что такой порядок обещает впоследствии плоды добрые, лишь бы наша братия добре поняла и умела тем пользоваться. Sat sapienti ...¹¹⁴².

В 1866 году носились слухи, что по поводу какого-то дела, нерешенного Св. Синодом, пришли к мысли созвать собор епископов. Эта мысль не осуществилась.

–294–

Некоторые из наших епископов, желавшие всероссийского собора для решения современных церковных вопросов, обращались к митрополиту Филарету, ища его авторитетного содействия в этом важном деле. Так в 1867 году преосвященный Платон Костромской, в бытность свою в Лавре, в беседе с митрополитом высказал нужду в собрании епископов. Митрополит разделял мысль о нужде собора. «Говорили, пишет преосвященный Платон в своих записках¹¹⁴³, о нововведениях по семинарии и духовенству. Митрополит более всего опасается развития в духовенстве духа оппозиции. Говорил, что теперь трудные времена «надобно нам молиться». Я сказал: «так, но надобно действовать». «Хорошо ли было бы

если бы возобновились по древнему поместные соборы?» «Хорошо, отвечал я; мы бессильны потому, что одиноко действуем». «Но могут быть несогласия?» «Это неизбежно на первый раз, сказал я, но впоследствии, когда узнают друг друга, несогласия будут уничтожаться». С осторожностью относясь ко всякому делу, а особенно, делу великого значения, святитель Филарет, как видно, не было горячим поборником мысли о соборе¹¹⁴⁴. Эта осторожность святителя, проистекавшая из тонкого понимания современного положения дел, возбуждала в некоторых против него неудовольствие. В декабре 1867 года, митрополит Киевский Арсений писал преосвященному Платону: «Подобные мысли о церкви и духовенстве покойный Архипастырь Московский высказывал и мне и на замечание мое, что мы от него ожидаем движения вод Силоамских для восстановления и укрепления членов расслабленных и мы все охотно примкнем к нему, он отвечал мне, что об этом подумает, но с этой думой приметно и в гроб сошел, не оказав нам ни малейшей помощи. Теперь врачество нужно искать в том именно, на что Вы указываете, т. е. в собрании еписко-

–295–

пов. Но это должно начаться не сверху, а снизу, и верное к тому средство есть совершенно законное: теперь Архиереям дозволяются взаимные свидания в 8-ми дневный срок; для чего не воспользоваться этим разрешением соседним епископам и двоим и троим из них, согласившись, не войти в Св. Синод с общим представлением о настоятельной нужде провинциального собора с одной стороны такому же числу епископов, с другой, третьей и т. д.? И когда бы таких представлений набралось достаточное количество, тогда Св. Синод естественно поспешил бы удовлетворить такому общему ходатайству представителей церкви¹¹⁴⁵.

Мысль о соборе, не встречавшая себе поддержки в правящих сферах, высказывалась в шестидесятых годах с великой предосторожностью против оглашения ее. Такая предосторожность требовалась и потому, что с мыслью о соборе у некоторых соединялись такие мысли, какие были высказаны в упомянутой выше, долго хранившейся в секрете, записке А.Н.

Муравьева. Варшавский архиепископ Иоанникий¹¹⁴⁶ в одном из писем своих к Костромскому архиепископу Платону, подробно высказывая мысли свои о соборе, писал следующее:

«Нужно ли для нашей церкви созывать Собор? Не предполагаю я, чтобы кто-нибудь из наших Архиереев мог отвергать нужду в созвании церковного Собора в наше время. Вкравшиеся злоупотребления в управление церкви так явно дают о себе знать; что не только иерархи не могут не чувствовать их, но и мирские люди во всеуслышание света кричат об них печатным и, надобно сознаться, самым бестактным образом (как какой-нибудь Аксаков), и тем (быть может и сами не подозревая того) возмущают мир церкви (в гражданском обществе) и подрывают авторитет ее. Этот крик газет-

—296—

чиков, сколь он ни неприятен, мы можем обратить в свою пользу, указывая на него, как на *casus concilii*, конечно не единственный и не самый важный, но и немаловажный, — как голос народа.

Благовременно ли, по нынешним обстоятельствам, собирать Собор? Церковь терпит злоупотребления, происходящие главным образом от преобладания в ней административной (не Верховной) власти, и чрез то стесняется в свободе самоуправления по духу Евангелия и древних канонов; церковь терпит от стеснения некоторых прав клира вообще и, в частности, от безгласности своей (в лице своих представителей) в советах государственных людей об интересах церкви; еще: церковь терпит от недостатка живого союза между клиром и народом, от охлаждения народа к интересам церкви и, как бы, от разобщения между клиром и народом, между которыми средостением стоит также администрация гражданской власти. Словом: церковь, в разных отношениях, нуждается в свойственной ей свободе управления и благотворного влияния на народ (о частнейших нуждах церкви я умалчиваю, а все они более или менее зависят от главной, — вышепомянутой). Но если Всемиловейший Государь, ныне царствующий, изволил поставить главной своей целью — возвышение народных и словных прав, в разных видах и отношениях: то не естественно

ли желать, чтобы и права церкви были ныне освобождены от стеснения? Не надлежало ли даже, прежде возвышения всяких народных прав, возвысить права церкви, столь благотворящие на Государство и народ? Посему созвание Собора *ныне* благовременно, быть может, более, нежели когда-либо. Но то обстоятельство, что папа собирает ныне Собор латинствующих, по моему мнению, более препятствует, нежели благоприятствует собранию нашего православного собора. Известно, что папа, *прижатый к стене*, собранием своего собора хочет достигнуть (более) своих мирских целей папизма, а не истинного блага Христовой церкви. Посему, нельзя не опасаться, что мы своим церковным движением, современным движению Западной церкви, можем возбудить подозрение к себе в стремлениях, сходственных с па-

–297–

пистическими и таким образом люди, не ведущие *коего духа мы есмы*, неблагонамеренные, неблагоприятные к нам, могут, не без кажущегося основания и повода, положить препону к собранию нашего Собора.

Как начать дело о собрании Собора? Предварительно входить кому-либо из наших старейших иерархов в *секретные* сношения с другими иерархами о предметах, подлежащих соборному рассуждению было бы, по моему мнению, предприятием преждевременным, излишним и опасным, – а) преждевременным потому, что, прежде всего, надлежит испросить соизволения Государя императора если не прямо на созвание Собора, то на взаимные совещания Архиереев о мерах к исправлению недостатков и опущений в церкви, – в этом последнем ходатайстве, конечно, не будет отказано Благодушным и исполненным благих намерений Монархом, а затем, если желаемая реформа не может быть достигнута без Собора, легко будет испросить и собрание Собора, б) излишним, как потому, что никто из Архиереев (как выше сказано) не отвергнет нужды в соборе, так и потому, что общие и главные предметы для Соборного рассмотрения известны, а частные и местные будут определены в свое время; в) опасно, потому, что секретные сношения (без соизволения Верховной власти),

будучи узнаны Правительством (а утаить их весьма трудно и едва ли возможно), возбудили бы против нас недоверие и подозрение Правительства, точно так, как и мы секретничаньем между собою показали бы недоверие к гражданскому правительству, а таким образом дело, едва начинающееся, может встретить сильное и непреодолимое препятствие. Мне кажется, инициатива столь важного и святого дела должна принадлежать не одному кому-либо из иерархов и не секретная, а всему Свят. Синоду открытая, с полной искренностью пред Монархом.

Мысль ваша о приглашении на Собор иностранных православных Архиереев я вполне разделяю и побуждение к тому представляется мне весьма резонным. Не говоря уже о том, что чрез это приглашение увеличится одно из выставленных Вами затруднений по созванию Собора, – именно денежное, не явится ли чрез то еще

–298–

новое затруднение по достижению цели Собора? Справедливо Ваше замечание, что помощь иностранных православных Архиереев может усилить нашу сторону в случае борьбы с нашими домашними противниками; но что выйдет, если иностранные наши односторонцы будут иметь таких же, как и мы, противников истине между своими домашними? Тогда будет больше вероятности для нас на проигрыш, чем на выигрыш от соучастия в Соборе иностранных Архиереев. Мы можем иметь и защищать общие с ними интересы православной церкви пред разными Правительствами: в чем несогласно будет с нами наше православное правительство, будет ли в том согласно правительство магометанское, или латино-Австрийское? А если на какой-либо интерес, общий для всей православной церкви, и согласится наше правительство, но не согласится правительство иноверное, – не потерпит ли тогда православная церковь поражения в иностранных частях своих или областных церквях? Кроме сего, не произойдет ли отсюда, – чего Боже сохрани, – неприятных политических столкновений?.. Такие догадки и соображения заставляют невольно остановиться пред мыслью о приглашении на Собор

иностранных наших собратий. Конечно опасения тут рождаются не относительно догматов, Богослужения и жизни по духу церкви православной, а относительно таких предметов или интересов ее, которые соприкасаются к государствам и их правительствам.

Что касается затруднения в выборе председателя для Собора; то – если справедливо то, что сказал Московский митрополит Иннокентий (как Вы изволите передавать), что за смертью единственного «мужа Совета» теперь мы все равны, – означенное затруднение, можно сказать, устраняется. Однако, судя по тому, какое важное значение должен иметь председатель, как много может зависеть успех дела от тех направлений, какие будет давать ему председатель, нельзя не желать, чтобы в председатели был избран лучший из *равных*. А кто он, да покажет Господь – Глава церкви. Касательно организации управления Русской Церковью, Ваше Высокопреосвященство изволили изложить 24 пункта. С большей частью из них нельзя прямо не согласиться, некоторые вызывают

–299–

на размышление, некоторые поставляют в недоумение. Но позвольте мне воздержаться от суждения об них, которое потребовало бы пространной речи, для Вас утомительной. Подождем, не раскроется ли яснее перспектива Собора, и тогда отверзем уста наши с молитвой, да наполнятся Духа и отрыгнем слово»... Письмо это оканчивается так: «прося святых молитв Ваших о моей немощи, с душевным уважением и искренней преданностью имею честь быть Вашего Высокопреосвященства Милостивого Архипастыря и возлюбленного во Христе Брата покорнейшим слугою Tuus totus, ex calamo Notus».

В конце шестидесятых годов открывались некоторые виды на созвание собора, когда возникли важные вопросы – вопрос Болгарский, вопрос о соединении Англиканской церкви с православной. «Если разлад между Грецией и Турцией не дойдет до войны, писал 30 декабря 1868 года преосвященный Варшавский Костромскому, и если желание Константинопольской иерархии о созвании собора, волей

Божией, благопоспешится; то мне кажется, силой обстоятельств и наша Русская иерархия будет подвигнута к участию в соборе Восточном. Болгарское дело, которое Константинопольская иерархия желает подвергнуть соборному решению, должно потребовать голоса Русской церкви. Но достанет ли у наших решимости и энергии предстать на собор с заявлением своих нужд? Если справедливо то, что некоторые представители Англиканской церкви (Москов. Вед. № 275) прислали в наш Синод прошение о соединении с православной церковью с удержанием западного культа; то это такой предмет, который гораздо более, чем Болгарское дело, требует соборного решения всей православной церкви. А решение этого предмета, кажется, самым естественным путем привело бы к рассмотрению тех предметов, которые требуют исправления в нашей отечественной церкви».

Мысль о созвании собора была задушевной мыслью митрополита Московского Иннокентия. «Ему думается и верится, писал епископ Герасим в своих воспоминаниях, — что осуществись эта мысль, пришедшая ему в голову на Амуре и решившая его принять жезл москов-

—300—

ского архипастырства, — легко падет раскол, исчезнут все ереси, как тени ночные, при восходе солнца, да и самое вольнодумство прикусит язык. Судя впрочем по тому, что он или не возражал на мои неблагоприятные этой мысли отзывы, или возражал слабо, видно, что мысль его еще не вполне созрела. Он, впрочем и сам первое хочет ее представить, в виде попытки, на благоусмотрение Государя, и не прочь расстаться с ней, буде она не найдет сочувствия должного в помазаннике Божиим». В бытность свою в Петербурге в 1869 году митрополит Иннокентий говорил государю о соборе. «Это дело великое. Когда-нибудь я соберу вас поговорить об этом», сказал государь¹¹⁴⁷.

Одним из горячих поборников мысли о нужде созвания собора в церкви Русской был епископ Енисейский Никодим Казанцев¹¹⁴⁸, ожидавший, подобно митрополиту Иннокентию, от собора существенного изменения в положении дел

церковных¹¹⁴⁹. Вот его мысли о соборе, высказанные в письмах к архиепископу Костромскому Платону.

«17 ноября 1867 года. Необходим собор, хотя один, однажды, но необходим. Надобно пересмотреть все наше законодательство и администрацию. Синоду дали закон: не так; он сам должен найти его и дать себе. Синод – все Архиереи; они сами из себя выберут, кому

–301–

быть у кормила церкви; они же и переменяют, кого и когда надлежит. Синод – Архиереи, и еще никто. Бояться разномыслия должно, но это только предостережение, а не препона. На всех соборах бывали разномыслия, но истина побеждала.

24 июня 1868 года. Из моих записок Ваше Высокопреосвященство увидите, что у меня родилась мысль о соборах прежде Вашего вызова. Равно и митрополит Иннокентий сам пришел к этой же мысли. Он даже сказал у нас: «Меня Господь воззвал на великую кафедру. Что-нибудь и я сделаю. Сделаю хоть одно – настою на соборе». Уже и столько, сколько мы знаем о соборах на Востоке – они были шумны. Мирская власть подавляла. Малодушные и происки самих членов собора грустны. Мы лучше ли их будем? О если бы и столько было ревностных и правых, сколько бывало тогда! О некоторых из наших наперед можно опасаться – измены. А сколько окажется внезапно, неожиданно! Но пусть: плевела и мякина во всяком зерне. Больше всего надобно опасаться ограничений свободы – говорит публично то, в чем говорящий искренно убежден. Самый важный артикул на соборе будет определение и мера власти гражданской в делах церковных¹¹⁵⁰. Мои рукописи держите у себя, сколько угодно. Но ради чести и святого братства, не давайте им гласности. Я писал как думаю: ответов не боюсь. Но зачем же вызываться на страдания без вызова. Пусть читают и, если угодно, публикуют после моей смерти.

30 августа 1868 года. О соборе: я думал бы только

–302–

просить собора, не подавая программы; 1) она может напугать, между тем 2) ее могут не выдержать; 3) она без

сомнения на деле окажется недостаточной. Пугаться противников нечего. И с Апостолами спорили. И Христу беспрестанно пререкали. И за расходы содержания членов собора пусть не сетуют: мы прокормим друг друга не многими крупницами. А если в Москве: там 20 монастырей и 200 приходов: пропитаемся без нужды. Со своей стороны я желал бы а) свободы слова, б) обнародования деяний собора (каждого заседания) печатью, в) президента из духовных, г) голосов светских – только от Высочайшего имени.

2 ноября 1868 года. Собор – Собор. Его без сомнения не дозвоят, потому что догадаются, чего он потребует. Правду сказать о соборах, – всегда думали (иные), что тут хотят говорить не о вере, а о преобладании духовенства над светскими. Даже на первом Никейском соборе то внушал Арий. Но тогда это была одна сотая в целом соборе. А теперь – я думаю – девяносто девять сотых составляют в мысли о соборе то, что хотят де духовные высвободиться из-под надзора и послушания светским, с целью, подобно папе, связать все совести и все управления подчинить безотчетному всевластию духовных. Пускай думают, что хотят, а потребовать должно собора, потому что он нужен.

18 ноября 1873 года. Недавно я прочитал в газете, будто некоторые Архиереи в отзывах своих похваляют судебную реформу, даже будто просят: прибавьте еще вашего, убавьте еще нашего. Я почти верю: Бесстрастен один Бог. И Апостолы поразмолвились в Антиохии и почти по судебно-церковному делу. Кто же это? Петр и Павел, столпы и в Апостольстве. И мы с Вами грешим же конечно иногда нашим судам. По крайней мере о себе я скажу: это сокрушительно. Потому то и нужен собор. Увидели бы и себя Архиереи и истину дознали бы прочнее и правильнее».

Вопрос о соборах, с которым связывалось не мало разных помыслов и чаяний, получил впоследствии решение, способное удовлетворять существенной потребности

–303–

нашей церковной жизни, потребности в том, чтобы епископы епархий, находящиеся в более или менее одинаковых местных

условиях, собирались для общесоборного рассмотрения нужд своих паств.

Б.

Лебедев А.П. Неделя в Константинополе //
Богословский вестник 1892. Т. 2. № 5. С. 304–329 (2-я
пагин.). (Начало.)

–304–

(Мое решение спутешествовать в Константинополь, – хлопоты с заграничным паспортом. – Отправление на «Олеге» из Севастополя, маленькое приключение. – Товарищи по кают-компании, – знакомство с заграничным Греком. – Красоты Восфора, – вид на св. Софию с рейда. – Поселение в Пантелеимоновском подворье. – Первый день в Константинополе и проводник кир-Димитрий (вопрос о его национальности).

Один из достоуважаемых профессоров нашей Академии, не по книгам лишь изучавший Восток, не раз говорил мне с укоризной: «Как это бываете вы в Одессе и Крыме и не съездите в Константинополь, в этот знаменитый и прекрасный город! Всего ведь не много больше суток езды на пароходе – это не простительно».

Я и сам хорошо сознавал, что этот упрек справедлив. И однако ж все-таки не ехал в Константинополь¹¹⁵¹. Причины, удержавшие меня, были чисто и исключительно психологические. По свойству своего характера, я не способен выходить из той узкой житейской сферы, в какую ставят меня мои прямые обязанности. Хлопоты с каким-то заграничным паспортом, какими-то «визами», перспектива попасть во власть каких-то консулов, ка-

–305–

вассов, проводников – толмачей – все это казалось мне настолько неприятным, что я мечтал о Константинополе, но двинуться в него не решался.

Наконец, в моем душевном настроении произошел благодетельный кризис. Благодаря вниманию одного высокопоставленного лица, проживавшего до начала текущего года в Москве, я получил возможность если не ехать в Константинополь, то жить там без малейших хлопот и забот,

причем мне даны были рекомендации, создававшие для меня наилучшие условия жизни в турецкой столице. Колебаться уже не приходилось, и я воспользовался удобным случаем. – Хлопоты с паспортом (в июне прошлого года) хотя и потребовали от меня, вследствие несоблюдения мною некоторых формальностей (с которыми я вообще совсем незнаком) неоднократной явки в канцелярию московского генерал-губернатора, но все кончилось благополучно. Причем я с удивлением узнал, что турецким консулом в Москве с давних пор состоит известный банкир – еврей г. Поляков.

Так как я не имел в виду прямо ехать в Константинополь, но вознамерился наперед совершить для своего освежения прогулку по южной России, то я начертал себе следующий длинный маршрут: Кавказ, Владикавказ, военно-грузинская дорога, Тифлис, Батум, берега южного Крыма, Севастополь, Константинополь, Одесса, Сергиев Посад, – маршрут, который я выполнил с точностью «особы».

Путешествие в Константинополь началось из Севастополя, где я 21-го июля в 8 часов утра благополучно сел на пароход, раз в неделю отправляющийся в Константинополь и возвращающийся обратно. Говорю: сел благополучно, если не считать того, что я не предъявил своего паспорта в севастопольском порте для штемпельной отметки о времени выезда за границу, но эту мою оплошность любезно исправил таможенный (или полицейский) офицер, приказав жандарму после уже второго пароходного свистка, сбегать на берег, что тот и исполнил с замечательной быстротой. Пароход назывался: «Олег» – имя несколько претензионное. Известно, что некогда русский князь Олег со своей дружиной прибил

–306–

свой щит ко вратам Константинополя, но наш пароход сравнительно небольшой не мог быть опасен для турецкой столицы. Если бы даже он был наполнен не мирными мореплавателями, а готовыми к браням русскими солдатами, то и тогда он не в состоянии был бы сделать ничего такого, что сделал Олег: Константинопольский пролив усеян турецкими крепостями и крепостцами, вероятно, не дремлющими, да и в

Константинополе в настоящее время нет никаких ворот, к которым можно было бы прибить русский военный щит.

Мое пароходное общество было очень немногочисленно (таким в особенности казалось мне оно после многочисленного общества на том пароходе, на котором я ехал по берегам Крыма). Его составляли: капитан, любезный господин, неизменно являвшийся к нам в кают-компанию к чаю, завтраку и обеду и бывший самым внимательным хозяином; севастопольский прокурор, ехавший полюбоваться видами Константинополя на время до возвратного рейса и много толковавший на основании лишь слухов о прелестях Принцевых островов (в Мраморном море); старший механик, подражавший капитану в аккуратности визитов к нам и в любезности. С этим господином у меня были бесконечные споры, разнообразившие время, о том: что выше «опыт или теория». Он стоял за опыт, а я, как представитель идеалистического учреждения, где профессорствую, за теорию, при чем прокурор обыкновенно брал сторону старшего механика – и я должен был говорить за двоих, что впрочем ни мало меня не стесняло. Наконец, с нами ехало двое французов (по-видимому, это были коммерсанты, не чуждые туристских целей), ничего не знавших по-русски, кроме одного слова, притом же произносимого ими на французский лад: wodky. Эту wodky я всегда во время стола безмолвно пододвигал к ним поближе и в награду удостоился услышать от них два слова: wodky-merci. При моей подвижности, мне однако ж было слишком мало такого общества и, к счастью, я несколько расширил число своих собеседников, познакомившись во время прогулок на «юте» с одним греком. Это был учитель греческого языка с острова Кефалонии, подданный эллинского короля.

–307–

Он гостил летом у своих знакомых в Одессе, потом посетил Крым и возвращался обратно к месту своей службы – в виду окончания вакации. Он был охотник до разговоров, но, к сожалению он плохо говорил по-русски, а я столь же мало владею разговорным греческим языком. Речь по необходимости велась на двух языках зараз, причем она приправлялась и пояснялась жестами. Мой грек почему-то всегда, когда речь

касалась денег, для ясности своей мысли, слагал ладонь правой руки в пригоршню и прищелкивал языком. По-видимому, он был человек очень набожный и часто цитировал слова Псалмов на греческом языке, а на мою долю выпадала обязанность передать эти же слова по-русски. Я заметил в его руках четки, принял их за знак его монашеских наклонностей, расспрашивал его: что значит, что он носит четки, но сколько-нибудь удовлетворительного ответа от него не услышал. Я тогда подумал, что я не совсем толково разъяснил ему свой вопрос, а, потому и не получил ясного ответа. Но впоследствии я понял, что Грек, вероятно, просто не знал, что сказать мне на этот простой, но неожиданный вопрос. Дело в том, что, как оказалось после, в Константинополе и в других местах многие Греки точно также носят четки. И я из собственных наблюдений вывел то заключение, что чётки носят многими так себе – ни для чего; точнее сказать, с той же целью, с какой у нас люди, принадлежащие к достаточному классу, таскают с собой тросточки всюду, куда ни пойдут. Это сравнение мне кажется совершенно справедливым. Мне почему-то вздумалось пригласить этого Грека ехать к нам в Академию для богословского образования. Но оказалось, что он уже учился в богословском факультете Афинского университета и не кончил курса здесь только потому, что должен был взять на свои руки престарелых родителей, оставшихся без средств к жизни; по этой же причине он не мог бы ехать в Академию, хотя и желал. Из разговоров с ним я узнал, что он очень высоко ценит сочинения (проповеди) покойного высокопреосвященного Никанора, что он читал и даже изучал их в оригинале. Плодом этого изучения была составленная им биография

—308—

Никанора и характеристика проповедей последнего, напечатанные в каком-то журнале, издаваемом в свободной Греции. С Греком я условился видаться в Константинополе, для чего я сообщил ему свой будущий адрес (я предполагал взять от него точные сведения о месте его службы и пр.), но случилось так, что он в Константинополе два раза заходил ко мне, но не заставал дома. Я потерял его из виду. Фамилии его не помню.

Черное море само по себе меня мало интересовало. Я уже давно знаком с ним, притом же оно не производит на меня никакого впечатления. Серо оно – вот и все. В особенности с берега я даже не умею отличить его от дымчатого облака и от тумана. Впрочем, мне приходилось видеть море еще более тусклое. Разумею: Азовское море. Своим унылым видом оно способно нагнать хандру.

На другой день после завтрака, часов в одиннадцать с половиной, ясно начали очерчиваться берега, прилегающие к устью константинопольского пролива. Вид мало привлекательный. Полное сходство с теми скучными берегами Крыма, которых не коснулась культурная рука человека. Но вскоре мы вступили в самый Восфор¹¹⁵². Картина быстро переменялась. Крутые берега пролива, покрытые зеленью и разнообразными постройками, прихотливо разбросанными по возвышенностям и отлогостям, заставляли не отрываясь глядеть в бинокль. Вход в пролив, очевидно, отдан в распоряжение турецкого артиллерийского ведомства. Турецкое военное начальство собрало здесь многое множество Крупповских гостинцев в ожидании такой гостыи, как русская флотилия. Подступить к Константинополю с пролива едва ли, кажется, когда удастся русскому воинству. Впрочем, военные сооружения недолго привлекают внимание туриста, их сменяют другие картины, картины идиллического характера. Вдоль Восфора тянется, справа и слева, со стороны европейского и азиат-

–309–

ского материка, ряд самых живописных и разнообразных построек, утопающих в зелени садов и рощей. Вот началась группа загородных дворцов, представляющих летнюю резиденцию разных иностранных посольств. Вот дворец русского посольства, самый отдаленный от Константинополя, ничем, впрочем, не замечательный и не бросающийся в глаза. Вот, почему-то в виде фабрики, летняя резиденция французского посольства, имеющая, как говорят, громадный парк; вон красивое здание английского посольства; вот дворец германского посольства, совершенно новенький, затейливой

архитектуры, с башнями, затем следуют дворцы других посольств. Дворцы эти построены на европейской стороне, по самому берегу пролива. – Затем уже идут почти сплошные ряды построек направо и налево, перемежающиеся однако садами и вообще зеленью. Прихотливо разбросанные, строения по верху, в середине и на самом низу гористых берегов пролива, ежеминутно веселят взоры разнообразием и причудливой пестротой. Попадаются мечети, построенные на удачно выбранных возвышенностях; а вот начинаются и дворцы турецкого султана, не такой архитектуры, как наши дворцы, невысокие, удлиненной формы, почти безо всяких затейливых украшений, белые до яркости, легкие по стилю и изящные, почти сказочные, купающиеся своей тенью в водах пролива, в который они большей частью и упираются своими раззолоченными воротами. Среди всех этих построек почти беспрестанно попадаются развалины, впрочем значительного объема, развалины старинных генуэзских, венецианских и греческих построек и укреплений. Только и думаешь о том, как бы не пропустить чего-либо интересного, засмотревшись на какое-нибудь здание или слишком красивый пейзаж. Я никак не мог уяснить себе, да и теперь не ясно представляю, где оканчиваются предместья Константинополя на европейском берегу и начинается самый город. В то время, как я так усердно водил биноклем направо и налево, ко мне незаметно подошел старший механик и сказал: «вдосталь любуйтесь Константинополем, приедете в него – плюнете». «Шутки шутит» мой словесный супостат, думал я. Но, к сожалению, грубая

–310–

действительность превосходила, как я узнал в тот же день, самый пессимизм механика.

Двое моих спутников французы с таким же не ослабевающим любопытством смотрели попеременно то на европейскую, то на азиатскую сторону пролива, постоянно справляясь с «гидом», который был у них в руках. Они, очевидно, осматривали окрестности, под руководством книжки, которая толковала им то, что открывалось их взору. Напротив, у меня не было никакого «гида». Я нарочито не брал с собой

никаких описаний Константинополя, чтобы от всего виденного получить самые непосредственные, так сказать, девственно-свежие впечатления. Я не хотел читать никаких описаний красот тех или других местностей, чтобы не связывать себя в суждениях. Когда впоследствии, по приезде в город, я однажды шел по какой-то улице в Пере и когда продавец книг стал предлагать мне какой-то «путеводитель» (должно быть, Бедеккера), и бежал за мной чуть не целую улицу, навязывая мне свой товар, то я все-таки не купил книги, оставаясь верен себе.

Но вот два часа дня, и наш пароход стал бросать якорную цепь. Мы остановились при повороте из Восфора в Золотой Рог – на таком пункте, с которого открывался широкий горизонт, перед нами были и Галата, и Пера, и берега Золотого Рога, а позади нас Скутари. С рейда открывался великолепный вид. Значительная часть Константинополя, – как на ладони. Но увы, глазами, вооруженными биноклем, я искал св. Софию, для которой я главным образом и ехал сюда, а ее нет... не видно. Я воображал, что она выделяется из ряда других построек своей грандиозностью и архаическим характером, но обманулся. Пришлось спросить кого-то на пароходе: «Где же София»? – «Да вот» – и при этом указали мне пальцем. Смотрю и что же вижу? Пред моими глазами что-то, лишенное всякой художественности. Мне представилось, что я вижу какую-то дебелую старицу, сидящую по-турецки, поджав ноги, укутанную множеством шалей и имеющую на своем челе повязку или чадру. «И это Айя-София», – подумал я.

Я был вполне уверен, что сейчас же сяду на каик,

–311–

принадлежащий одному из монастырских подворий и появлюсь на твердой земле в Константинополе. Но пока я собирал свои вещи, прощался со знакомыми, каик, на который я возлагал свои надежды, незаметно для меня уехал, оставив меня «без ветрила и руля». Разумеется, это вышло совершенно случайно; притом же ни к каким неприятностям не повело. На пароходе в скором времени появилась целая куча разных комиссионеров, говорящих по десятку слов на всех языках – и я

без труда объяснил одному из них, что мне нужно и куда меня следует доставить. Уговорившись о цене за комиссию, я прыгнул в одну из бесчисленных лодок, ожерельем окружавших пароход – и через две минуты я и комиссионер были на берегу, в Галате. Дальнейший путь от берега до Пантелеимоновского подворья (т. е. подворья, принадлежащего русскому Пантелеимонову монастырю на Афоне и известного с тем же именем) я совершил без малейших приключений¹¹⁵³ пешком в сопровождении все того же комиссионера – в какие-нибудь десять минут. Пантелеимоновское подворье находится в Галате недалеко от берега. Сюда я имел рекомендации и на это учреждение сделан был мой московский аккредитив. Оказывается, что здесь меня давно уже ждали, но

–312–

только не из Севастополя, а из Одессы, чем и объясняется быстрое исчезновение монастырского каика от парохода «Олег». Я почему-то ожидал, что турецкая таможня подвергнет меня тяжким мытарствам по поводу паспорта и багажа¹¹⁵⁴, но ничего такого не случилось. Только на подворье, когда комиссионер потребовал с меня франк за свободный, безостановочный пропуск чрез таможню, я увидел, что воображаемые мною мытарства пройдены в буквальном смысле – незаметно. Тут только я догадался, что значат те таинственные жесты, которые делал мой комиссионер каким-то туркам, в большом проходном здании, на которое я не обратил никакого внимания, но которое и было турецкой таможней. За франк таможенные чины дали мне свободный пропуск, не сделав даже попытки взглянуть в мой чемодан и саквояж. Скоро и приятно!

В Пантелеимоновском подворье мне дали прекрасный угловой номер в третьем этаже – с замечательно красивым видом на Золотой Рог и св. Софию. Послеобеденное время первого дня моего пребывания в Константинополе я посвятил на общий беглый осмотр близлежащих местностей – Галаты и Перы. Впечатление было весьма невыгодное для столицы Турции. Я и прежде отлично знал, что Константинополь грязный город: его неряшливость обратилась в притчу. Но все-таки

действительность превзошла все мои ожидания (об этом впрочем скажем после). Само собою понятно, что без проводника я не решился путешествовать по переплетающимся друг с дружкой улицам Константинополя: я боялся участи доктора Елисеева, о чем упоминал выше. Любезные пантелеимоновцы приставили ко мне в качестве проводника какого-то пожилого славянина, Дмитрия, болтавшего и по-русски, и по-турецки, и по-гречески, но ни слова не знавшего на европейских языках. Он был моим чичероне во все время моего пребывания в Константинополе, хотя его познания по части мирских дел не были настолько обстоятельны, как бы это желалось мне. Стоит заметить, что

–313–

этот Димитрий (которого я для пущей важности всегда величал кир-Димитрий) мне выдавал себя за черногорца, но на самом деле он был чистокровным болгаринном. Об этом его родоприсхождении я узнал случайно. Раз спрашиваю нашего швейцара в камилавке: «пришел ли мой черногорец» (т. е. кир-Димитрий). – «Какой он черногорец, он – болгарин». Sic! Значит, в настоящее время болгарину становится стыдно заявлять о своей национальности пред русским. Да, как видим, политика в Константинополе проникает даже в подвальные этажи и влияет там на ход дел... При первом беглом обзоре вышеупомянутых местностей мое внимание обратил на себя лишь роскошный султанский дворец Долмà-Бахчè, в который упирает главная улица Галаты, если идти вниз, по направлению к Восфору. Во-первых, этот дворец очень красив: он построен на самом берегу Восфора, а во-вторых, здесь заключен несчастный султан Мурад, предшественник и брат теперешнего главы блистательной Порты. Раззолоченные ворота и мертвенная тишина и какая-то опустелость дворца – производит меланхолическое впечатление. В часы отдыха от поездок и путешествий, я, сам не зная почему, очень часто приходил к этой раззолоченной клетке, и приглядывался и к самому дворцу и погружался в созерцании очень поэтической картины, открывавшейся отсюда на Восфор...

I

Обозрение древних святынь Константинополя. – Приготовления к обзору св. Софии, – самый обзор ее, – бабуши, – необыкновенное впечатление от созерцания внутренности храма и описание этого впечатления, – в храме много света, но не чрезмерно, – купол Софии и его архитектурная особенность, он придает красоту храму, но не служит ее основанием, – разные вопросы о теперешнем состоянии св. Софии, – турки на страже археологии, – в области исторических воспоминаний, связанных с именем св. Софии, – проповеди Фотия, здесь именно сказанные по поводу вторжения Россов, – мои недоумения, – София и лучшие из русских храмов, – камешки от софийской мозаики, – вопрос о подлинности их; – древний храм св. Ирины, – предание об одном многовековом платане, – бывшая древнейшая церковь св. Апостолов. – Поездка к святыням теперешнего Константинополя, впечатление от Стамбула, – храм «Живоносного Источника», – священная вода, – монахи и я, – здешнее греческое

–314–

кладбище Баликли; – путь во Влахерн, – можно ли назвать эту дорогу «скверной»? Остатки Византийских стен, – оттоманское кладбище, – посещение Влахернского храма и монастыря, – русский колокол и его судьба; – в Фанаре и патриархии: храм св. Георгия, – что показывают здесь достопримечательного? – патриаршие покои, – ворота повешанного, – общее впечатление от греческих храмов. – Попутное посещение мечети Кахрие-Джамиси (древний монастырь), ее мозаики, – мой скепсис, – удар, нанесенный ему, – мысли и одно решение.

С чего было начать обстоятельное обозрение Константинополя¹¹⁵⁵, этого города древнего, нового, великого, гадкого, много интриговавшего прежде, не перестающего быть предметом интриг и по сию пору, города священного, богомерзкого? Я давно решил начать обзор Константинополя с величайшей его святыни, св. Софии, сделавшейся мечетью на другой же день по завоевании Византии турками. Но отправиться прямо в Софию и осматривать ее я не решался: мне представлялось это каким-то кощунством. Нужно было

сначала подготовиться к этому священному делу, а потом и сделать его. Мое приготовление состояло в том, что я наперед осмотрел св. Софию с внешней стороны, не проникая в нее самое, я обошел ее кругом, обходил обширную площадь, на которой она стоит, и некоторые близлежащие пункты. К сожалению, должен сознаться, что и непосредственное впечатление от внешнего обзора Софии не могло изгладить такого впечатления, какое у меня осталось от первого взгляда на Юстинианов храм, еще с рейда. И теперь мне показался он и невзрачным, и не имеющим таких размеров, как я воображал себе. Обзорение внутренности храма я отложил до следующего утра.

На третий день по прибытии в Константинополь, в
–315–

десять часов утра я поехал для внутреннего обозрения знаменитого храма. Не буду говорить о том, кто впускает сюда и что за это платится – это давно известно, по той же причине не буду упоминать и о тех бабушах (туфли), которые надевают при этом на ноги гяура, поверх штиблет, дабы он своими стопами не осквернил помоста магометанской досточтимой мечети. Замечу только, что и при бабушах, хотя и невольно, но не один раз я осквернял своими ногами столь тщательно хранимый помост этой последней. Бабуши оказались очень велики и при ходьбе незаметно для меня соскакивали с ног: разумеется, я сейчас же спешил заглаживать свой проступок... Наконец, я вошел в самый храм, окинул его взором и обомлел. Да как же он громаден! Я еще никогда не видал такого обширного храма! и какая неопишуемая противоположность между его наружностью и внутренним видом! Снаружи он кажется вовсе не велик, а внутри оказывается громаднейшим. Конечно, и красота его чудная! Это как будто дорогая бомбоньерка парижского изделия, волшебством превратившаяся в грандиозное и грациозное здание. Легкость и гармония: ничего лишнего. Удивительно то, что с какой точки внутри ни рассматривать храм, – отовсюду он виден почти весь, и красота его не теряет от перемены точки зрения. Просто диво! Все лучшие описания и все лучшие художественные снимки, изображающие внутренность Софии,

какие только нам встречались, все совершенно верны, потому что сам храм художественно прекрасен. Но ни одно описание этой внутренности, как бы оно ни было тщательно сделано, и никакая фотография и литография не могут возбуждать в душе и сотовой доли того чистого наслаждения и того сладостно-величавого впечатления, которое дается зрелищем самого храма. Быть может, удивительнее всего то (это я сам глубоко прочувствовал), что чем больше ознакомляешься с храмом, тем больше и при том очень быстро сродняешься с ним. Вы чувствуете, что как будто вы уже давно знаете этот храм и теперь только восстанавливаете в памяти дорогие черты. Он как будто родной для вас храм. Лишь истинно художественные произведения способны возбуждать такие мысли и чувства!

—316—

Когда несколько улеглась сила первого впечатления, я старался дать себе отчет о подробностях зримого и чувствуемого. Храм был светел, но вовсе не так светел, как рассказывают другие, мне известные наблюдатели и описатели храма. Он ничуть не светлее других греческих храмов в Константинополе¹¹⁵⁶. Большое количество света, по моему мнению, — не составляет особой принадлежности Софии. Купол Софии столько раз был описан, что я не решаюсь еще раз делать тоже самое: к тому, что всем известно, мне нечего прибавлять. Сознаюсь, что он не порастил меня громадностью. Но всеж он нечто неподражаемое. Почти всеми археологами признано, что купол — это есть нечто другое, как храм центрической (круглой) формы, вознесенный и утвержденный на верхней части другого храма базиликообразного, составляющего корпус софийской церкви. Утвердить храм (хотя бы и не великий) на другом храме — задача, разрешение которой требовало гениальности. Весь софийский купол из камня и прорезан множеством окон. На чем же он держится? и это в Константинополе, — где так часто бывают землетрясения? Кому неизвестен громадный купол, украшающий прекрасный храм в так называемом Новом Иеру-

—317—

салиме? Но построить этот купол ничего не стоило. Он сделан из картона. Факт. А из картона можно построить, думаю, и башню Вавилонскую. Американцы теперь, как известно, делают даже пушки из бумаги... Не то купол Софии: он из камня, он очень велик, он разрезан множеством окон... Впрочем, я не буду утверждать, как обыкновенно принято, что будто купол главным образом и придает красоту Софии. Если бы вместо купола просто находилось большое отверстие, как было в римском пантеоне, то, по моему мнению, храм ничего бы не потерял от этого. Весь остальной храм так прекрасен, что купол только прибавляет красоты, но не служит ее основанием. Говоря это, я, конечно, могу быть обвинен в проповеди археологической ереси; но все же откровенно должен сказать, что мне купол показался лишь прелестной деталью целого – не больше. Мозаические полы Софии теперь сплошь покрыты циновками, но это не только не портит общего жизнерадостного впечатления от храма, а даже усиливает это впечатление: мягкость шагов создает какую-то таинственность, ощущаемую посетителем при перемещении с одного места на другое. Притом же, как я заметил, циновки очень свежи (вероятно, они часто меняются), издают своеобразный бальзамический запах. Многим не нравится, что в Софии поклонниками ислама развешено в их целях на железных прутьях и цепях довольно много деревянных треугольников с простенькими светильниками¹¹⁵⁷, но я нахожу, что эти принадлеж-

–318–

ности мечети нисколько не мешают наслаждаться зрелищем великолепного храма и даже совсем не бросаются в глаза. Часто приходится слышать жалобы на небрежное хранение турками такого знаменитого памятника древности, как София. Это, положим, верно. Некоторые оконца в куполе совсем почему-то замазаны или известкой или глиной; тоже случилось с некоторыми большими окнами по стенам храма; голуби разгуливают по верхним галереям, проникая вероятно в разбитые окна, хотя я разбитых окон и не приметил (потому что не думал об этом). Все это так: но ведь не многим лучше было и в те времена, когда св. София была в руках христиан. На это

можно было бы привести доказательства, но в этом я не вижу нужды. А главное вот что: Турки оставляют храм безо всяких изменений, как он есть. Они не делают в нем ни переделок, ни поправок, которые, несомненно, сделались бы наигоршими ухудшениями. Они просто-напросто замазывают глиной или известью разрушившиеся окна; они, так сказать, бальзамируют труп и предохраняют его от дальнейшего разложения. В этом смысле Турки являются наилучшими, самыми надежными хранителями археологических древностей. Что стало бы с Софией, если бы она была в руках греческих христиан? Без сомнения они давно бы переделали ее многое множество раз – и она давно перестала бы быть Юстиниановой Софией. Загляните в теперешние храмы греческие – в них нет *никаких* древностей. Греки такие же ценители археологических редкостей, как наши купцы, которые готовы раскрасить каждую церковную древность

–319–

самоновейшими яркими красками и облицевать сусальным золотом. С турок довольно и того, что они не обезобразили, не исказили Софии. Нужно притом помнить, что и их собственные мечети содержатся едва ли лучше, чем София.

Но довольно рассуждать на тему, которую каждый может разрешать по-своему.

Когда я достаточно освоился и уяснил себе настоящее состояние Софии, я невольно перенесся к воспоминаниям о прошедшем этого знаменитейшего храма. На верхних галереях, где теперь мирно воркуют голуби (как у нас, в Троицкой Лавре в трапезной церкви) прежде происходили целые соборы. Там создавались такие акты соборов, которые мы и теперь изучаем или со вниманием или недоумением, но всегда с интересом. Там, на этих галереях, создавалась история церкви. А самый храм разве менее насчитает заслуг у себя, начиная с глубокой древности? Не здесь ли происходили коронации и интроникации (патриаршие), провозглашалась анафема против одних и вечная память другим? Не сюда ли направлялись царские церемониальные выходы, которые совершались так часто и которые служили знаком того, что Византия есть центр

православия? Вообще, София не только влияла на ход церковной истории, но и на ход политики, создавая и историю Византии вообще, и во всяком случае она была свидетельницей всех государственных переворотов. Не здесь ли в ее анафемах и провозглашении вечной памяти давалось направление умам: одно отвергалось, другое одобрялось в религиозно-умственных движениях времени? Но всего не перечтешь, что припоминалось мне при виде этого великого храма. Добавлю к сейчас сказанному разве одно: София почти в течение тысячелетия оглашалась проповедью константинопольских патриархов, – то мирной и грозной, то витиеватой и простодушной, то властной и смиренной и т. д. Не здесь ли глаголом жёг сердца знаменитый Фотий, неутомимый проповедник, бравший бразды слова благовременно и безвременно? И припомнилось мне содержание его горячих проповедей, произнесенных по поводу Россов (русских), подступивших в 864 году летом к стенам Констан-

–320–

тинополя и грозивших обратить его в развалины. Возвратившись в отечество, я снова перечитал эти знаменитые импровизации Фотия и старался выяснить, какое впечатление на слушателей могли иметь эти полные душевной горечи и почти отчаяния слова его: *πόθεν ἡμῖν ὁ ὑπερβόρειος οὗτος καὶ φοβερός ἐπέσκηψε κεραννός; συνθρήνησον μοι ταύτην τὴν Ἱερουσαλήμ, οὐκ ἀλοῦσαν ἤδη καὶ χαμαὶ πεσοῦσαν, ἀλλ' ἐγγὺς κειμένην τοῦ ἀλώματος. Συνθρήνησον τὴν βασιλίδα τῶν πόλεων*¹¹⁵⁸. Я уверен, что слыша слова проповедника, все плакали, как плакали ниневитяне, внимая грозным речам Ионы. Я ясно представляю себе: как проповедовали Византийские патриархи в Софии и какое впечатление их проповеди производили. Но за то я никак не могу представить себе, как происходило торжественное богослужение в Софии. Самая апсида Софии очень мала, не велико место отведено и для солеи. Я никак не могу представить себе: где могли размещаться: патриарх, многочисленные архиереи, сонм священников, – вовремя торжественного богослужения? Где становились диаконы, возглашая ектении, где находили себе место чтецы, певцы,

кадиловжигатели, священосцы и т. п.? Турки позволяют свободно ходить апсидой и на солее, но я ходил, мысленно измерял пространство, соображал, а в результате не получилось ничего.

Но пора уж и распрощаться с Софией. Я знаю все лучшие храмы русской церкви: Исаакия и Казанский в Петербурге, Софию в Киеве, Владимирский в Херсонесе и, конечно, Успенский собор и храм Христа Спасителя в Москве. Но все они не могут производить того впечатления, как св. София Константинопольская. Этот храм единственный в своем роде. Паши гг. Тоны не в состоянии сравниться с Анфимием из Тралл и Исидором

–321–

из Милета, строителями храма юстинианова, не имеющими биографии, но стяжавшими бессмертную славу¹¹⁵⁹.

Выходя из Софии, я припомнил, что один из моих добрейших сослуживцев поручил мне достать для него несколько камешков от какой-нибудь софийской мозаики. Я принялся за исполнение этого поручения. Но самому мне ковырять камешков не позволили. Это воспрещено. Не сразу страж-турок сдался на мою просьбу достать нужных мне камешков. Он сначала отнекивался, но потом дело уладилось. Разумеется, переговоры за меня вел мой кир-Димитрий. В моих руках очутилось что-то около 20 мозаических камешков, а в карман турка взамен их пошла небольшая турецкая монета. Мой дорогой сотоварищ, когда я передал ему эту драгоценность, усомнился: да подлинные ли это камешки от софийской мозаики? не подделка ли это? но... но, во-первых, турки народ совестливый (это говорят все знающие их) и греха на душу не примут, а во-вторых, стоило ли из-за ничтожного бакшиша, который разве с пренебрежением взял бы в руки официант русской гостиницы, подделывать мозаические камешки? Полагаю, что подделать их, ведь, не совсем легко.

В Стамбуле, кроме св. Софии, находятся два знаменитых, древних Византийских храма: св. Ирины, превращенный теперь в какой-то арсенал, доступ в который закрыт, и храм Апостолов – это усыпальница Византийских императоров, начиная с

Константина Великого. Храм св. Ирины, находящийся подле Софии и отделенный от нее лишь толстой старинной стеной с воротами, сохранился замечательно хорошо и долго ласкал мои взоры своим сливочного цвета мрамором. Возле него находятся массивные надгробные памятники-саркофаги Византийского периода, впрочем, перенесенные сюда из другого места. На площади Ирининского храма показывают толстейшее старое дерево-платан – с обломленной вершиной, но с зеленеющими еще ветвями. Мне кажется, что это дерево

–322–

имеет многосотлетнюю древность. Немного повыше роста человеческого в стволе дерева воткнуты железные крючья противной формы: мне сказывали, что будто бы на этих крючьях было повешено много христиан во время взятия Константинополя Турками. При мне некоторые туристы срывали с дерева широкие листья на память. Я не сделал этого. Место это глухое, несмотря на прекрасную площадь, с которой открывается приятный вид. – Храм св. Апостолов, по всем видимостям, не сохранился в первоначальном виде, будучи превращен в турецкую мечеть с именем Магометовой. Он с виду походит на Софию, на которую в древности не походил и, значит, подвергся значительной переделке. Утверждают, что в его громадных подвалах находится много древностей и гробниц, никем не исследованных. Мечеть в настоящее время окружена зданиями, в которых помещаются медресе, т. е. магометанские школы, в которых получают соответственное образование моллы. Она находится почти в центре Стамбула. Для меня приятно было видеть этот, хотя и малый, остаток старины, имеющий столь тесное отношение к моей специальности. Великие тени прошлого замелькали в моем воображении.

Спустя несколько дней после обзора св. Софии, я предпринял путешествие по тем местам Константинополя, которые составляют его святыню в настоящее время. Было утро, приблизительно часов девять. Я с верным мне кир-Димитрием двинулся пешком к мосту, перерезывающему Золотой Рог в нижней его части, прошли очень длинный мост, заплатив по 10 пара (2 к.) с человека за право переломать себе ноги, проходя

этот удивительный мост и достигли извозчичьей биржи, всего на всего истратив на путешествие минут 12. Здесь оказалось много извозчичьих карет (кажется, для турчанок) и фазтонов с хорошими лошадьми и кучерами в фесках (они сидят на своих высоких козлах точно какие паши). Путь предстоял очень большой. Взяли фазтон и поехали. Прежде всего, нам нужно было ехать к Живоносному Источнику. Для того, чтобы достигнуть этого места, пришлось насквозь перерезать весь Стамбул, обширнейшую

–323–

часть города¹¹⁶⁰, которая некогда и составляла самую Византию. Проезд Стамбулом был очень поучителен, потому что знакомил с главной частью Константинополя, обнаруживая все прелести турецкого неряшества в постройках и привычках. Наконец, по прошествии, кажется, целого часа, мы выехали из города, если не ошибаюсь, силиврийскими воротами и очутились в поле – не зеленом нашем поле, а Константинопольским июльском, желто-сером, унылом. Стало попадаться много деревьев. Чувствовалось, что мы за городом. Проводник сказал мне, что ранней весной поля здесь покрываются пышной травой, деревья получают роскошную листву и жители Константинополя приходят и приезжают сюда насладиться прелестями весны. Я этому очень верю. Местность приятная и может доставить наслаждение в весеннюю пору. Но вот мы приехали в монастырь, заключающий в своих стенах знаменитый «Живоносный Источник». Пред воротами, несмотря на будничные день, расположилось множество экипажей, свидетельствуя о массе богомольцев. Больше всего сюда стекается богомольцев по пятницам. Прежде всего, мы отправились к «Источнику». Он находится в небольшом пещерном храме, похожем на такой же храм, вмещающий икону Черниговской Божией Матери и существующий возле Троицкой Лавры в так называемом Черниговском ските. Источник заключен в водоем. Вода его вкусна и прозрачна. Я испил ее и даже оросил себе голову. В храме пели молебен по-гречески, спешно и нестройно. Богомольцы омывали себе лицо водой, пили ее, слушали молебен. При храме, говорят, есть отдельная

комната, где за особое вознаграждение позволяется облить себя водой (ради укрепления или восстановления здоровья) с головы до ног. Но я, конечно, не делал этого. По выходе из пещерного храма, мы прошли в главный храм. Здесь повстречался мне монах, который громко стал возглашать: «давай, давай» на чисто-русском языке. Обращение было сделано ко мне. Но я не
—324—

догадывался: чего ему «давать» несмотря на три медных тарелки, которые стояли предо мной на прилавке. Я и тогда постарался бы не догадаться, что ему нужно, если бы в добавок к оглушительному окрику, он еще схватил бы меня заворот. Храм светел и привлекателен, содержится в большом порядке. Вообще, вся эта поездка произвела на меня приятное впечатление; все виденные мной в эту поездку греческие храмы мне понравились. Вокруг монастыря расположено самое богатое греческое кладбище, известное под именем: Баликли. Здесь можно было видеть несколько могил патриарших возле храма. Кладбище осенено множеством деревьев; немало повсюду виднеется богатых мраморных памятников разнообразной формы. Чувствовалось легко, зелень привлекала взоры. Но нужно было поспешать к другим святыням Константинополя. Ехать пришлось что-то очень долго, по невозможной дороге. Русские корреспонденты, когда описывали погребальную процессию патриарха Дионисия, скончавшегося в августе прошлого года, процессию, двигавшуюся по этому самому пути и направлявшуюся к «Живоносному Источнику», месту последнего упокоения почившего святителя, называли эту дорогу «скверной», но это слишком снисходительное название. Дорогу следует назвать костоломной. Я думаю, что в таком виде оказались дороги на острове Искии после известного землетрясения. По пути вместо песку разбросаны большие булыжники, которые от времени хоть немного и сгладились, но в сущности представляют собой лишь препятствие к движению. Направо тянулась знаменитая Византийская стена, сохранившаяся настолько, что по ней можно судить, какова стена была в свое время. Собственно, это не стена, а стены, ибо ясно видно, что за одной стеной была другая, а за другой

третья. Сохранились кое-где значительные остатки древних башен, составлявших звенья этих стен. Я никак не ожидал, чтобы остатки стен и башен были так значительны. Кроме того, возле стен идет глубокий искусственный ров или канал, облицованный прочными камнями. В этот канал впускалась прежде вода из Мраморного моря. Теперь он заброшен. Для каких целей служил канал – сказать не умею. По левую сторону пути идет

–325–

сплошной лес кипарисов, служащий кладбищем для правоверных мусульман. Казалось, конца не будет этому кладбищу. Но вот мы достигли Влахернского монастыря. В храме богомольцев не было, но он был открыт. Здесь хранится древняя икона Влахернской Божией Матери. Есть в храме и св. источник, заключенный в водоем. Вода вкусна. В этом источнике в древности в известное время омывали свое тело христианнейшие Византийские императоры. Храм не велик, но производит впечатление удобного прибежища в молитве. Вся внутренность монастыря покрыта богатой растительностью; под сенью деревьев поставлены столики; виднеется гостиница или точнее ресторан. В праздничные дни богомольцы остаются после богослужения посидеть в зелени, попить кофе и что-нибудь покушать. Жалею, что не был свидетелем такого зрелища. Я представляю, что картина должна носить идиллический характер. Во Влахерне можно видеть разбитый колокол, висящий на столбе. Говорят, что он пожертвован москвичами, но Влахернская братия, по неумению звонить, разбила его. Для звона теперь служит колокольчик средних размеров. Кстати сказать, что звонят греки пренеприятно (не так как у нас). Их звон похож на католический, но много хуже. Звон «во все» не практикуется – быть может и запрещен турецким правительством. От Влахерна недалеко и до знаменитого греческого квартала: Фанар. А в нем, как известно, помещается Константинопольская патриархия. Резиденцией патриарха служит монастырь св. Георгия. Дорога в Фанар и из него показала мне, что эта местность одна из самых грязных и заброшенных. Но это замечание не относится к самой

патриархии. Монастырь Георгия представляет собой оазис среди людской пустыни. Он наполнен растительностью. Храм не особенно велик, но изобилует светом. Сердце жизнерадостно трепещет, чувствуя неожиданный переход от ощущений тягостных к радостным. В храме все хорошо. Люстры, заменяющие наши тяжеловесные паникадилы, переливают всеми цветами радуги. Чисто, воздух здоровый. Мы ожидали встретить здесь много замечательных святынь и достопримечательностей, но очень ошиблись. Показывают не-

—326—

сколько останков от мощей. На длинном и узком столе поставлены три ковчега, имеющие форму маленьких гробиков, и в них заключаются: в одном кости святой Евфимии мученицы, в другом Феофании, жены Льва Мудрого, в третьем Соломии, матери Маккавеев. Непосредственно к ним прикладываться нельзя: кости видны чрез стекло, вставленное в верхней, более широкой части ковчегів. Для меня особенный интерес представляли останки св. Евфимии, имени которой был посвящен храм в Халкидоне. А в этом халкидонском храме происходил знаменитейший из вселенских соборов — Халкидонский. По там (в Халкидоне), судя по описанию историка Евагрия, почивали целокупные мощи мученицы, а не малый останок от них. Показывают также кафедру Златоуста. Это высокий деревянный стул или кресло из черного дерева с высокой спинкой и длинными ножками. Ясно, что это не подлинная кафедра Златоуста. Ибо Софийский храм, где находилось епископское седалище Златоуста, дважды сгорел до времени Юстиниана; да и кафедра, конечно, была мраморная, а не деревянная. Какой эпохе принадлежит стул, теперь показываемый в патриархии, сказать не умею. Форма стула — венецианская. Еще показывают икону Богородицы и свечной ящик с инкрустациями (не употребляющийся в дело) с присовокуплением сведений, что будто это — предметы, составлявшие принадлежность софийского храма пред его метаморфозой в мечеть. Дальше осматривать было нечего в Георгиевской церкви. Пономарь-грек, суций Адонис по красоте лица, но в пиджаке, отверзший нам двери храма и ознакомивший с его

святынями и достопримечательностями, получил небольшой бакшиш, без которого нельзя обойтись на Востоке – и мы оставили осмотренную церковь. – Патриаршие покои не поражают ничем. Это скромное жилище, какое у нас имеет архимандрит порядочного монастыря; но все же помещение очень прилично. Сам патриарх (Дионисий) всю весну и лето этого года не жил в городе, а на собственной даче, близ Никомидии (сообщение по железной дороге) и как известно, в августе неожиданно скончался. Внутри монастыря бросаются в глаза ворота, совершенно отдельно стоящие и замкну-

–327–

тые; если не ошибаюсь, столбы их каменные, а створы деревянные. Ворота не новы. Это те самые ворота, на которых (в 20-х годах текущего века) повешен был Турками патриарх Григорий V, ошибочно считающийся знаменитым иерархом. Что это демонстрация или реликвия? или то и другое вместе? Как бы то ни было, толерантные или индифферентные турки и ухом не ведут при виде такого оппозиционного факта. По другую сторону улицы, рядом с монастырем, находится хорошенький сквер, принадлежащий патриархии. Из Галаты и Перы в патриархию можно приезжать срочным пароходом, что очень удобно. – Время близилось к двум часам, и мы поспешили в Перу, чтобы присутствовать на одном религиозном мусульманском зрелище, начинавшемся именно в два часа того же дня (но об этом скажем в своем месте).

Из посещения греческих храмов, вышеописанных и некоторых других, мы вынесли очень благоприятное впечатление. Светлые, со вкусом убранные, чисто содержимые греческие храмы как-то успокоительно, миротворно и отрадно действуют на душу. Они не подавляют, как это бывает в очень больших и массивных храмах, – человека, возбуждая в нем чувство своего ничтожества, не поселяют страха и трепета в сердце, а поднимают дух, вливают в него сладостное чувство небесного мира, насаждают мысль о том, что мы не сосуды только скудельные, но и чада сыноположения...

Пилигримствуя при вышеупомянутом случае по греческим храмам, известным своими святынями, я по дороге заехал в

одну мечеть, в которой нет христианских святынь, но есть высокого достоинства художественные произведения христианской древности. (Об этой мечети мы не упомянули в своем месте, не желая прерывать нити нашего рассказа, касающегося одного определенного предмета). И не раскаялся в этом. Разумею: мечеть Кахрие-Джамиси¹¹⁶¹, славящуюся христианскими мозаиками, в ней

–328–

сохранившимися. По дороге во Влахерн я заехал и в эту мечеть, не предполагая однако найти в ней что-либо особенное. Я не был знаком с мозаиками Кахрие-Джамиси в хороших снимках; но за то знал блестящие снимки софийской мозаики, изданные Фоссати и сделанные этим художником при реставрировании Софии в 40-х годах, не менее блестящие снимки Солунской мозаики Тессье и наконец поражающие своим изяществом снимки с катакомбных фресок Перре. Все эти снимки, как слишком красивые, мне казались подозрительными по отношению к точности, – преукрашенными. Тоже чувство недоверия испытывал я и приступая к обзору мозаики указанной мечети. Я полагал найти вместо прославляемых за свою красоту мозаик что-нибудь тусклое, неясное, неопределенное словом, слишком археологическое. Но меня постигло приятное разочарование. – Мечеть стоит в захолустье Стамбула, – таком захолустье, подобного которому, пожалуй, еще и не найдешь в Стамбуле, где стоит эта мечеть. Пришлось ехать какой-то похожей на проселочную дорогой и спуститься чуть ли не в овраг, где, как оказалось, и находится мечеть. Надежда встретить здесь что-либо замечательное еще больше ослабела во мне. Но стоило только войти в мечеть, как всем сомнениям сейчас же наступил конец. Древние притворы храма, обращенного в мечеть, оказавшиеся не нужными для Турок, остались почти в том же виде, какой они имели в XV-м веке. А в этих притворах находится большое количество христианских мозаик. И что это за мозаики? Если не все, то многие из них, именно те, которые меньше пострадали от времени и нечестия Турок, просто очаровывали взоры: лики и фигуры Богоматери, Предвечного Младенца, праведного Иосифа, вол-

хвов, пастырей и различных аксессуарных персонажей – в различных художественных комбинациях – выступают перед зрителем в ярких, почти свежих цветах и являются исполненными жизненной правды. Каким образом эти мозаики так хорошо сохранились и каким образом посредством такого неблагодарного материала, как камешки, можно придать изображениям жизненность и движение, вообще художественную правдивость? Это не могло

–329–

не поразить женя. И хотя не полное освещение, которое составляет недостаток мечети – не дает в совершенстве уловить каждую деталь, но это не мешает зрелищу быть глубоко поучительным. Замечательно: по сторонам внутренней двери, ведущей в мечеть, находятся два большие мозаические изображения апп. Петра и Павла; эти мозаики невольно должны бросаться в глаза каждому мусульманину, входящему в мечеть. Но турки, оказывается, – народ себе на уме. Они сделали некоторые приспособления, благодаря которым мозаические изображения Петра и Павла становятся невидимыми, когда входит в мечеть турок и напротив являются во всей своей красоте взору христианина, когда этот посещает Кахрие-Джамиси. Дело делается просто. Рядом с изображениями повешены деревянные щиты или ставни, которыми закрываются мозаики, когда мечеть открыта для Турок, и которые открываются, если приходит христианин и несет бакшиш. – Мечеть и посещение ее ясно показали мне, какое значение имеют путешествия для человека, призванного заниматься наукой. Никакие описания, никакие рисунки не убедили бы меня в том, в чем убедили меня в самое короткое время собственные глаза. Я вошел в мечеть сомневающимся, а вышел отсюда глубоко верующим. Прекрасные мозаики, дошедшие до нас от древности, как я ясно уверился, не суть плод фантазии археологов, нередко грешащих увлечениями в области своей специальности, но действительные, реальные факты. Безмолвный урок, преподанный мне в Кахрие-Джамиси, послужил мне в пользу. Я тогда же решил обозреть при случае и другие прославленные христианские древности – в уверенности

испытать такое же наслаждение, какое доставили мне мозаики этой мечети. Я составил себе и план такого путешествия¹¹⁶².

А. Лебедев

(Окончание следует)

Лебедев А.П. Мысли и чувства по поводу одного русского открытия в области науки древней церковной истории. [Рец. на: Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе. СПб., 1890] // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 5. С. 330–359 (2-я пагин.)

Писмя бо убивает (2Кор.3:6).

Когда известный берлинский профессор церковной истории Адольф Гарнак в 1888 году выдал в свет тощую книжку под очень-очень скромным и даже совсем не интересным заглавием: «Псевдо-Киприановский трактат: De aleatoribus (об игроках в кости) есть древнее латинское христианское сочинение и есть труд римского епископа Виктора I»¹¹⁶³, то один из немецких ученых (Jülicher) подверг критическому разбору сочинение Гарнака и такими словами начал свою рецензию: «если бы Гарнак ничего больше не написал кроме этого историко-литературного сочинения о таком произведении, которое ошибочно помещалось между творениями Киприана и которое до сих пор оставалось без внимания, то этот один труд его был бы достаточен для того, чтобы считать его мастером (Meister) исторической науки»¹¹⁶⁴. И этот отзыв вполне верен, если не брать во внимание особенностей направления Гарнака.

Если от церковно-исторической науки иностранной (в области древней церковной истории)¹¹⁶⁵ перенесемся мысленно к русской литературе, относящейся к этой же научной

–331–

сфере, и посмотрим: не встречалось ли и здесь таких же приятных явлений, об одном из которых говорит критик Гарнака, то должны будем сознаться, что ничего такого здесь искать невозможно. Не углубляясь вдаль прошедших времен, по всей справедливости можно сказать, что по крайней мере в последние двадцать лет (когда стали действовать новые, более совершенные Академические Уставы, – уставы 1869 и 1884 г.) русская церковно-историческая наука не дала ни одного

сочинения, о котором можно было бы сказать хоть что-либо похожее на то, что говорить вышеупомянутый немецкий критик о сочинении Гарнака. Этот последний, т. е. немецкий критик, потому так высоко оценивает сочинение Гарнака: «Псевдо-Киприановский трактат», что оно представляет собой ряд церковно-исторических открытий большого интереса и необыкновенной свежести. Но этого-то элемента и нет в русской церковно-исторической науке, посвящающей себя изучению древней церковной истории. Все, что пишется на русском языке по части древней церковной истории, представляет собой вообще подражание, а в частности сознательную или бессознательную репродукцию и переделку чужих, преимущественно немецких, изысканий, – репродукцию и переделку чужестранного, но на новый лад.

Мы однакож далеки от того, чтоб утверждать, что будто в русской церковно-исторической науке и не появлялось никаких опытов, свидетельствующих о стремлении хоть немногих авторов делать некоторые научные открытия. Такие опыты встречаются, но здесь мы имеем дело с открытиями микроскопического свойства или же разве несколько более того. Эти открытия не вызывают ничьих восторгов, никаких похвал, не возбуждают чувства благодарности (и это совершенно справедливо), потому что они не возбуждают действительного живого интереса и остаются достоянием самого тесного кружка специалистов, да и то не всех, а только самых внимательных, следящих даже за микроскопическим обнаружением жизнедеятельности нашей науки. Русские открытия не назначаются к тому, чтобы осветить новым светом какую-либо целую эпоху или часть эпохи, какую-нибудь очень важную группу явлений или замечательнейшую церковно-историческую лич-

–332–

ность. Они имеют чрезвычайно скромные цели и удовлетворяются этими целями, не ища сделать хотя бы сколько-нибудь значительный переворот в науке.

Отчего зависит такое явление, отчего церковно-историческая русская наука до сих пор была не в состоянии сделать ни одного серьезного открытия – решать этот вопрос мы не

беремся, по той уважительной причине, что и сами *мы* принадлежим к числу подсудимых. Разъяснение печального факта предоставим истории будущего времени.

Сознаемся, что в виду сейчас высказанного нами, мы отводили русской церковно-исторической науке очень невысокое место. Мы ставили её ниже церковно-исторической науки – германской, французской, английской, итальянской, норвежской, новогреческой, уравнивали ее с испанской, голландской и датской и ставили выше лишь болгарской, сербской и черногорской.

Волей-неволей помирившись с невысоким положением нашей русской науки, мы перестали ожидать от нее в настоящее время чего-нибудь серьезного, такого, что свидетельствовало бы о способности этой науки делать сколько-нибудь важные научные открытия.

Такими, далеко не оптимистическими, глазами смотрели мы на состояние нашей науки, науки дорогой и любимой нами... Но случилось нечто, совсем нами не предвиденное. Нашему скепсису нанесен был сильный удар, тем более сильный и поразительный, что мы его не ожидали и к нему не приготовились.

Явилось в свете русское (магистерское) сочинение, по древней-церковной истории не столь тощее, как выше названное сочинение Гарнака, но под столь же скромным и нисколько не заманчивым заглавием, как это же: «История арианства на латинском Западе» (С.-Петербург. 1890) и тем не менее глубоко-знаменательное и внушительное, дававшее, по-видимому, право гордиться тем, что и наша наука твердой и решительной ногой становится на путь серьезных открытий, – сочинение, принадлежащее перу Вячеслава Никандровича Самуилова.

Сочинение поражало своими достоинствами. Автор владеет превосходным знанием языков греческого, латин-

–333–

ского, французского, немецкого и английского: по части источников и новейшей литературы вопроса он является полным хозяином своего дела, хозяином вполне

самостоятельным. Чрезвычайно осторожный автор и малейшего шага не делает без того, чтобы не навести обстоятельной справки в нужнейших книгах. Мало того, автор замечательно предупредителен: он не расположен мучить читателя неизвестностью относительно того, как именно о том или другом предмете говорится в источниках: необходимейшую выдержку из источника всегда можно найти под строкой в сочинении. Значит, он сам помогает читателю судить автора вполне беспристрастно и избавляет его от нелегкого дела возиться с фолиантами, которые не у всех же под руками. Но все это ничто в сравнении с самым содержанием сочинения. На мой взгляд, книга разрешала один из существеннейших вопросов науки древней церковной истории. В самом деле: она посвящена одной из важнейших эпох древнехристианской истории – истории церкви знаменитого IV века, ставила свою задачу замечательно широко: говоря о западном арианстве, автор посвящает чуть не большую часть своего сочинения восточному арианству, этому родоначальнику западного явления того же имени, и изучает этот предмет документально и серьезно. А превыше всего, являлась, на мой взгляд, идея, проведенная в сочинении и дававшая ему высокую ценность. Кому неизвестно, что IV век невозможно понять, если не прилагать полного тщания к изучению истории арианства? Много такого тщания обнаруживает церковно-историческая наука и немецкая, и французская, и английская. Но богатством и широтой результатов, к сожалению, не может похвалиться и эта препрославленная наука. Оставался в достаточной тьме один из важнейших вопросов по истории арианства – вопрос об арианстве посленикейского периода, начиная со времени смерти Константина Великого и до смерти самого арианства. Кто знаком с сочинениями св. Афанасия, св. Илария, св. Василия, свв. Григориев Богослова и Нисского, Епифания, церковных историков Сократа и Созомена, тот отлично знает, что история арианства указанного сейчас периода представляет невероятный хаос. Ясно и

–334–

вполне точно понять что-нибудь здесь, подвести изучение предмета к каким-нибудь исходным точкам и принципам – казалось невозможным. Лучшие умы западной науки углублялись в изучение этой области, но бесплодно. Хаос оставался хаосом, тьма не прояснялась. История арианства этой эпохи по его тенденциям представлялась каким-то кладом, который не давался в руки. Оказывалось напр., что ариане данного периода от своего главы Ария почти совсем отторглись, но, в тоже время не думали искать убежища и в лоне православия; между собой они поднимали бесконечные споры, так что можно было счесть их какими-то безумцами, несмотря на то, что между ними встречались, по выражению нашего автора, люди «даровитые» и «талантливые»; один арианский собор сменялся другим новым, одно вероизложение в самый короткий промежуток времени сменяло другое, становясь на месте последнего; доктрины менялись, принимая какие-то утонченно-странные оттенки; игра словами достигла последнего предела. В это-то царство тьмы и захотел внести луч света наш автор. Попытка достойная похвалы. Он, как казалось ему, а вслед за ним и мне, открыл то, чего до сих пор не удалось открыть никому, ни одному из бесчисленных европейских ученых – открыл в хаотическом беспорядке признаки гармонии и объединяющих начал. Луч света зажегся... Пристальное изучение документов привело автора, казалось, к блестящей мысли, что почти все ариане, представлявшие своими доктринами такой хаос – в сущности имели *одного руководителя, следовали одной готовой системе*, и при всем разнообразии мыслили по самым существенным вопросам одинаково, опираясь на *один*, ими признаваемый авторитет. Кто же этот руководитель ариан? Чья система легла в основе разнообразных арианских доктрин? Лица всем известного и славного, сочинения которого на столе у всех церковных историков давнего и нашего времен. Руководителем ариан, по расследованиям автора, был знаменитый Евсевий, епископ кесарийский, бессмертный церковный историк... Каково открытие?.. О, Бауры, Неандеры, Гарнаки, Гуоткины посыпьте

пеплом главы ваши от печали, что проглядели вы то, что сумел рассмотреть

—335—

молодой русский ученый, едва-едва оставивший ученическую скамью...

Я был в восторге. Пали веревки железные... Отныне русская церковно-историческая наука должна занять почетное место в ряду европейских ее сестер. Нашелся человек, которого надлежит признать Meister-ом, первым Meister'ом нашей науки. Наступила эпоха в развитии нашей науки, которой тщетно ожидали любители ее. Я готов был призвать собратьев науки к тому, чтобы они вручили пальму научного первенства нашему автору. Говорю это совершенно серьезно, хотя и облекаю свою мысль в метафорическую оболочку. В таком направлении я намеревался писать статью для какого-нибудь журнала и оповестить имеющих уши слышать о появлении первоклассной звезды на небосклоне русской церковно-исторической науки.

Но тут, когда я принялся за осуществление сейчас указанного намерения и взял в руки перо – но тут случилось нечто столь неожиданное, чего описать невозможно. Если бы я упал с облаков да прямо в грязь, я менее был бы поражен, чем теперь.

После всех моих восторгов и ликований, признаю долгом совести объявить сочинение г. Самуилова по основной его идее, составляющей конечно *суть* дела, не заслуживающим никакого внимания и представляющим собой плоскую фальсификацию.

Я не буду проводить читателя по тем терниям, среди которых мне пришлось проходить в достижении этого плачевного результата, хотя, конечно, моим намерением в этом странствовании было лишь то, чтобы яснее и точнее определить ценность открытия; я не буду говорить обо всех бесконечных разочарованиях, которые овладевали мной, когда я стал со вниманием изучать вопрос, идя за автором в том же направлении, которое с такой эрудицией пройдено им самим. Если бы я поведал читателю о том пути, каким я прошел, в конце концов достигая печального результата, о котором говорю,

то потребовалось бы написать книгу, не меньшую той, какую создал разбираемый автор. Но это утомило бы читателя,

–336–

да и у меня отняло бы слишком много времени, нужного на что-нибудь более полезное.

К счастью, сам автор надоумил меня, каким бы образом можно написать о его книге немного, а сказать о ней *все*.

Г. Самуилов пред публичной защитой своего сочинения, в качестве магистерской диссертации, произнес речь, которая напечатана. А в этой речи он любезно указывал, что главных доводов в пользу его идеи, проведенной в его книге, т. е. идеи о том, что Евсевий кесарийский был «первоучителем», «духовным вождем» ариан посленикейского периода и что эти ариане «с буквальной точностью повторяли мысли», раскрытые Евсевием в особенности в одном из его сочинений – таких доводов два: I) существование полного согласия между воззрениями ариан, приписываемыми этим последним в одном послании (указе) императора Валентиниана, и одним сочинением Евсевия (посланием его к кесарийцам); II) свидетельство арианского епископа Максимиана о том, что он считал Евсевия своим «первоучителем»¹¹⁶⁶. Прочим своим доводам автор придает второстепенное значение. Он говорит вслед за тем, что нами сейчас указано: «сравнение всех арианских систем (чем, скажем кстати, автор усердно занимался) с системой (т. е. с предпо-

–337–

лагаемой догматической системой) Евсевия *только* подтвердило этот неожиданный вывод».¹¹⁶⁷ Следовательно, дело ясное: если мы докажем, что два вышеупомянутые доводы автора оказываются не состоятельны, то остальные доводы, *только* подтверждающие два первых, лишатся всякого значения, ибо им будет ровно нечего подтверждать собою...

Итак за дело.¹¹⁶⁸

I.

Вопрос: доказывает ли первый из вышеприведенных доводов автора то, что нужно было доказать?

Ответ: нет, нисколько не доказывает.

Что ариане посленикейского периода интересовались сочинениями Евсевия кесарийского и усваивали его догматические воззрения, почитая эти воззрения руководством для своих неправославных доктрин, – как думает г. Самуилов, об этом, к его прискорбию, прямо и открыто нигде ни в каких исторических документах, не говорится ни слова. Автору, при таких обстоятельствах, оставалось сделать одно из двух: или вновь открыть до-

–338–

кумент, доказывающий его мысль, или истолковать в подобном роде какой-нибудь уже издавна известный документ, т. е. расшифровать его (другими словами: тоже сделать открытие, но не по части обогащения науки источниками, а по части обогащения ученого мира новыми сведениями). Автору не удалось сделать открытие первого рода, а потому он вынужден был удовольствоваться открытием второго рода. В сущности и открытие этого второго рода доставило бы автору (говорю это без малейшей иронии) неувядаемую славу в ученом мире; но, к сожалению слава достается в удел лишь немногим лицам, а потому неудивительно, если такой славы не достиг молодой автор со своим открытием, ибо его открытие оказывается грубой фальсификацией...

О влиянии догматических воззрений Евсевия, поскольку они выражены в его известном послании к кесарийцам (написанном в 325 г.) автор решается судить на основании документа, который он и сам называет «очень странным» – по «посланию западного императора Валентиниана», написанному к азийскому обществу (в 370 году). Но прежде всего приведем собственные слова автора по этому поводу. «Иллирийские (православные) епископы, пишет автор, кажется в 370 году собрали большой собор в Иллирике. Здесь один из членов собора сообщил епископам о печальном состоянии Востока, находившегося под управлением (императора) Валента. Отправляя (потом) послов к Валентиниану, собор, вероятно, просил этого последнего обратить внимание на положение восточных. Валентиниан приложил к соборным (иллирийским) актам от себя послание к восточным епископам. Это послание существенно важно для

доказательства, что западные омии¹¹⁶⁹ были последователями Евсевия кесарийского»¹¹⁷⁰. Нужно сказать, что в рассматриваемом

–339–

документе (послании Валентиниана) ведется довольно обстоятельная речь о каких-то арианах, их воззрениях; этих-то ариан автор признает именно «омиями», (воображаемыми) последователями Евсевия. Для подтверждения своего мнения, что характеризующие в этом послании ариане действительно верные ученики Евсевия в догматическом отношении, автор сравнивает два послания: Валентинианово и Евсевиево (к кесарийцам) – одно с другим. А в результате этого сравнения у автора получается замечательное будто бы сходство воззрений Евсевия и мнений, приписываемых арианам в послании Валентиниана. «Группа ариан на Западе с буквальной точностью повторяли мысли, раскрытые в послании Евсевия к кесарийцам», уверяет автор под влиянием своего сравнения двух указанных документов. Не то получится в результате, если мы по обязанности рецензента, возьмем на себя скучный труд сличения тех же двух посланий, – в результате окажется нечто совсем неожиданное: сходства между посланиями нет никакого, различие между ними полное – до противоположности.

Итак займемся проверкой того сравнения посланий, которое было обещало такие богатые плоды г. Самуилову. Но прежде этого дела кратко разберем то предварительное замечание, которое делает автор, желая поселить доверие в читателе к той операции, какую он производит над текстом сказанных двух посланий. – В послании Валентиниана он нашел одну фразу, которая, как показалось ему, в несомнительной степени доказывает, что ниже в том же послании приводятся слова и мнения именно Евсевия кесарийского (имени которого – сказать кстати – вовсе не упоминается здесь). Фраза читается так: «Единосушие мы (Валентиниан) понимаем не так, как некогда толковали неискренно подписавшие наше исповедание» (т. е. Никейский символ). Эти слова, по-видимому, не имеющие никакого особенного значения, приводятся автором неизвестно

зачем в греческом тексте, как будто бы греческий текст (которым автор так часто злоупотребляет, приводя на

—340—

нем изречения и тирады нередко без всякого уважительного повода) обладает какой-то магической силой обращать несомненную ложь в достоверную истину... Прочитав на оригинальном языке указанную фразу, автор затем утверждает, что будто бы она может относиться исключительно к одному Евсевию кесарийскому и больше ни к кому. «Разъяснение слова: единосущный с точки зрения не искренно подписавших никейский символ, мы имеем только у Евсевия в его письме к кесарийцам» (86), заявляет автор. Т. е. он хочет сказать, что под именем неискренно подписавших никейский символ и неправильно истолковавших термин: единосущный нужно разуместь Евсевия, который будто бы от лица прочих лицемеров никейского собора написал свое послание к кесарийцам. Но соглашаться с нашим автором в этом случае никак нельзя. Никто в древности (ни в IV, ни в V в.) не упрекал Евсевия в том, что он неискренно подписался под символом никейским на соборе того же имени. Кто именно разумеется в послании Валентиниана под лицами, «неискренно подписавшими никейский символ», на этот вопрос мы можем дать прямой и ясный ответ, который читатель найдет несколько ниже.

Затем у автора идет уже самая существенная часть его аргументации по вопросу о том, что западные ариане (как они охарактеризованы в послании Валентиниана) будто бы «лишь повторяли с буквальной точностью мысли, раскрытые в послании Евсевия к кесарийцам». Увы, параллелей между посланием Валентиниана и посланием Евсевия автор открыл очень немного: всего две. Но и они, как было упомянуто выше, представляют ученую фальшь. Одна из этих параллелей вышла у автора, если можно так выразиться, кособокая; она-то и поставлена у автора на первом месте. Кособокость ее заключается в том, что автором сполна приведена только фраза, встречающаяся у Валентиниана, а соответствующая ей фраза из Евсевия совсем не приведена; на нее есть только глухая ссылка¹¹⁷¹. И это, как увидим, сделано не без

задних целей. Из послания Валентиниана приведены следующие слова: *καὶ νῦν ἕτεροι πατέρας ἐκείνους καλοῦντες, τὴν δύναμιν τῆς λέξεως αθεήσαντες, καὶ ἐπόμενοι τοῖς γράψασι, τὸ ὅμοιον δηλοῦσθαι διὰ τοῦ ὁμοουσίου, καθ' ὃ οὐδενὶ τῶν λοιπῶν κτισμάτων δι' αὐτοῦ γενομένων ἐμφερῆς ὁ Υἱὸς, ἀλλ' ἢ μόνῳ τῷ Πατρὶ ἀφωμοίωται*. Текст приведен только в греческом оригинале: греческий язык у автора (как и у некоторых других русских богословов) сделался какой-то панацеей, долженствующей у врачевывать все недостатки; но кроме того, автор, как сейчас покажем, не мог привести подлежащей нашему разбору фразы на отечественном языке, ибо тогда и едва знакомый с наукой читатель уразумел бы, что дело у г. Самуилова обстоит весьма неблагополучно. Начнем же разоблачение авторской фальсификации, находящейся в первой параллели и хитро прикрытой пропуском необходимо нужного, для точного понимания вышеприведенных Валентиниановых слов, греческого (или хоть русского) текста из Евсевиева послания. Возложенный на читателя труд отыскать соответствующее место из послания Евсевия рецензент охотно берет на себя. Строки из Евсевия представляющие из себя, по мысли нашего автора, параллельное место, читаются так: *παραστατικὸν δ' εἶναι τὸ ὁμοοῦσιον τῷ Πατρὶ, τοῦ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ φέρειν, μόνῳ δέ τῷ Πατρὶ τῷ γεγεννηκότι κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιῶσθαι* (из Феодорит. Истории, I, сар. 12). Первое из вышеприведенных мест – слова императора Валентиниана – по-русски могут быть переданы так: «и другие теперь (т. е. во времена составления Валентинианова послания), называющие отцами тех (т. е. неискренно подписавших никейский символ), согласно с их писаниями, не обращая внимания на силу слова, толкуют, что словом: «единосущный» выражается «подобие», по которому Сын не равняется ни с одним из *прочих*, созданных Им, *творений*, но уподобляется одному Богу». А соответствующие слова Евсевия по-русски значат следующее: «единосущие Отцу означает то, что Сын Божий не проявляет никакого сходства с рожденными тварями, но во всех отношениях уподобляется Отцу, своему

Родителю». Не может быть сомнения в том, что и по греческому оригиналу и по русскому переводу уже очень за-

–342–

метно, что между выражениями из послания Валентиниана и выражениями из послания Евсевия – общего нет. Валентиниан говорит о таких арианах, которые признавали Сына Божия «тварью», а послание Евсевия говорит о таком понимании «единосущия», при котором исключается всякое представление о тварной природе Сына Божия. У Валентиниана сказано, что в его время существовали ариане, «толковавшие, что словом: единосущие выражается «подобие», по которому Сын не равняется ни с одним из *прочих* творений (*τῶν λοιπῶν κτισμάτων*), но» и проч. Ясное дело, что Сын по учению ариан, которых характеризует Валентиниан, был лишь тварью, хотя и высшей, чем *прочие* творения, Им Самим созданные. Если бы по мысли этих ариан Сын не был творением, то им не зачем было бы прибавлять: не равняется (Сын) ни с одной «из прочих тварей». Но подобным образом Евсевий никогда не учил, таких мыслей не высказывал ни в одном своем сочинении (как справедливо признает это и г. Самуилов. См. стр. 47), и в послании к кесарийцам ни одним словом не намекает на принятие им, Евсеем, такого превратного учения. Что наше толкование вышеприведенной тирады из послания Валентиниана совершенно верно, это с полной очевидностью открывается из контекста, того же послания: *непосредственно* за вышеприведенными словами у Валентиниана стоит такая фраза: «так изъясняющие это слово (единосущный) нечестиво учат, что Сын Божий есть только превосходнейшее творение». Эту фразу г. Самуилов не осмелился переписать в свою книгу даже и в греческом оригинале: она слишком бы обличала его тенденциозность. Автор хорошо знал, что, ведь, Евсевий подобным образом не учил... Итак сходства между двумя указанными документами в приведенном случае нет вовсе. Это и сам автор, по-видимому, глубоко чувствовал, ибо 1) он скрыл от читателя то место из Евсевия, которое вместо автора мы сами привели выше и в греческом и русском тексте и которое долженствует уличать неправоту суждений русского писателя; 2)

он не мог перевести точь-в-точь разбираемую фразу из послания Валентиниана: когда ему однажды пришлось непременно перевести ее по-русски (См. «Речь» стр. 120), то он
–343–

перевел ее с урезками, именно не дал перевода слов: *τῶν λοιπῶν* (прочих тварей), и у него получилась мысль (похожая на мысль Евсевия), что «Сын (отнюдь) не равняется ни с одним из созданных Им творений». Сходство между разбираемыми документами в данном случае можно находить только в том, что там и здесь говорится о подобии Сына Божия Отцу, но в этом отношении характеристика Валентинианом ариан является похожей не на одно послание Евсевия, а на целые десятки арианских произведений IV века, что хорошо известно всякому, кто читал хотя бы только одного церковного историка Сократа.

Вторая и последняя параллель, которой пользуется автор для доказательства зависимости арианских воззрений, как они представлены у Валентиниана, от послания Евсевия к кесарийцам, приведена г. Самуиловым в его книге в оригинале, сполна. Вот эта параллель. В послании Валентиниана читается: *ἀναθεματίζομεν καὶ τοὺς μὴ γνησίως ἀναθεματίζοντες τὸν εἰπόντα, ὅτι πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν ὁ Υἱός ἀλλὰ γράψαντας, ὅτι καὶ πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι, δυνάμει ἦν ἐν τῷ Πατρὶ.* А у Евсевия написано: *ἔτι μὴ τὸ ἀναθεματίζεσθαι τὸ, πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν, οὐκ ἄτοπον ἐνομίσθη – ἐπεὶ καὶ πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι, δυνάμει ἦν ἐν τῷ Πατρὶ ἀγεννήτως.* Эти два параллельные места, говорим, представлены автором в оригинале и притом сполна, вероятно потому, что они казались исследователю особенно многозначительными и убедительными. Мы почти уверены, что эти-то два места и послужили источником коренного заблуждения г. Самуилова, развившего в своей книге «теорию» о генетической зависимости полуарианского учения от учения и воззрений Евсевия кесарийского. Не скрываем, а напротив с полной уверенностью утверждаем, что изо всех многообразных неудачных случаев, где автор усматривает сближение полуариан (омиев) с Евсевием, этот случай, по-видимому, наиболее удачный и подкупающий в пользу теории автора. Но при некотором внимании к делу (а такого внимания или

недоставало автору или же оно было подавлено пристрастием к собственной его теории) легко открывается, что место, приводимое им из послания Евсевия, ничего не доказывает и должно быть обращено про-

–344–

тив автора. Впрочем, кажется, наше дело рецензента будет много яснее и проще, если мы переведем разбираемую параллель на русский язык. Место из послания Валентиниана гласит: «анафематствуем и тех, которые неискренно анафематствовали говорящего, что до рождения Сына не было, но писали, что Сын и прежде, чем родился в действительности, был во Отце в возможности». А слова Евсевия в переводе значат следующее: «не неуместным признано анафематствовать выражение: (Сын) не был до рождения... потому что прежде чем родился в действительности, Он был у Отца в возможности – нерожденно». Не правда ли, что даже и в русском переводе сходство этих двух мест поразительно? Но повторяем: это-то и сделалось камнем соблазна для г. Самуилова. Ибо известно: не все то золото, что блестит, не все то по своей природе одинаково, что кажется таким.

Прежде всего в укор автору поставим способ, каким он добыл параллельное место из Евсевия. Этот способ заслуживает порицания. Евсевий в своем послании (в конце его)¹¹⁷² произносит анафематствование против выражения: (Сын) «не был до рождения», а затем вводит в свое послание совершенно православные рассуждения императора Константина о плотском рождении Сына Божия, а между этими рассуждениями встречается и такое: «прежде чем родился в действительности, Он (Сын Божий) был у Отца в возможности – нерожденно». Как же поступает с этим местом послания Евсевия г. Самуилов? Если благосклонный читатель обратит внимание на греческий оригинал этого места, то он усмотрит, что в книге г. Самуилова (откуда взято нами самое это место) приводимый текст разделен в середине на две

–345–

части двумя линиями (в русском переводе этим последним соответствует многоточие). Линии эти представляют собой,

скажу прямо, ловушку, в которую автор желает поймать читателя, но в которую, вместо того, попадает он сам, г. Самуилов. Не всякий догадается, в чем дело, т. е., что значат эти разделительные линии, поставленные автором среди текста. Но лишь только мы сверим текст г. Самуилова с Евсевиевым оригиналом, как сейчас же убеждаемся, что текст нашего автора представляет собой фабрикацию, и притом самую недоброкачественную. Евсевий в подлиннике пишет, что собор никейский положил анафему на говорящих, что Сын Божий «не был до рождения» (*это наш автор приводит буквально*); затем Евсевий сообщает сведение, что и царь (Константин) любил рассуждать о Сыне Божиим, *явившемся во плоти*. (*Это сообщение наш автор пропускает*); затем Евсевий приводит самые мысли Константина о Боге, рождшемся по плоти, мысли совершенно православные (*из этих мыслей царя автор берет лишь одну мысль или точнее: одну фразу, приписывая ее самому Евсевию*). Таким образом открывается что свой анафематизм (выдаваемый однакож за Евсевианский) автор сочинил искусственно, взяв в качестве материала для него слова из послания Евсевия, не имеющие между собой действительной связи и принадлежащие разным лицам. В этом виде слова из послания Евсевия стали очень похожи на известные слова послания Валентиниана. Но о чем свидетельствует это сходство? Ни о чем другом, кроме тенденциозности автора. Но вышеуказанным еще не исчерпываются извращения Евсевианского текста у нашего автора. У Евсевия в рассматриваемом месте приводятся мысли Константина, мысли совершенно православные, о том, что Сын Божий сначала (от века) пребывал в лоне Отца, а потом родился, т. е. воплотился, а наш автор превращает эти христологические мысли в тринитарные (но это еще не самая большая беда) и – главное – придает им смысл арианский, еретический. А именно выражения Константина: «прежде чем родился в действительности, Он (Сын) был у Отца в возможности – нерожденно» – эти выражения в анафематизме,

–346–

сфабрикованном у нашего автора, отнесены к таким, на которые падает анафема. Если же разбираемые выражения Константина и по мысли нашего автора имеют православный смысл, то цели его (г. Самуилова) они служить не могли бы, так как у Валентиниана на подобные же изречения произносится прямая анафема. Вообще автор попадает в безысходное положение: или слова Константина из послания Евсевия: «прежде чем родился» православны, а в таком случае они не могут служить параллельным местом в отношении к подобным же словам у Валентиниана; или же эти же слова Константина еретичны, подобно тому, как такие же слова имеют еретический смысл у Валентиниана, но в таком случае сам Константин превращается в явного еретика (чего на самом деле нет). Автор, желая быть последовательным, должен допускать последний выход из альтернативы, хотя он, по очень понятным побуждениям, и не дает прямого решения этого вопроса¹¹⁷³.

Полагаю, что теперь читатель вполне уверился в том, насколько искусствен текст, сфабрикованный г. Самуиловым, в виде параллельного места к анафематизму Валентинианова послания. Но читатель, без сомнения, этим не удовлетворится и спросит: «однако же, как могло случиться, что почти все выражения анафематизма, находящегося в послании Валентиниана буква-в-букву встречаются и в послании Евсевия к кесарийцам? Ведь, г. Самуилов сочинил редакцию текста, а не сочинял самых выражений». Читатель совершенно прав, делая это возражение. Это же самое возражение несомненно предносилось уму г. Самуилова, оно руководило им и окрыляло его, – но прибавлю: оно же и сгубило весь труд автора, превратив его ученую работу в достойное сожаление празднословие.

–347–

Но приступаем к делу, т. е. начнем решать сейчас поставленное возражение. Наперед должны сказать, что дело это весьма легко и весьма просто. В различных догматических произведениях, касающихся одних и тех же предметов, написанных в одно и тоже время, на одном и том же языке и лицами приблизительно одного и того же развития – весьма

легко встречать фразы очень сходные между собой. Это всем известно. Но на этой общей мысли мы впрочем не думаем остановиться. Дадим некоторые детальные разъяснения, которые, как нам кажется, могут рассеять недоумения совопросников.

Анафематизм послания Валентинианова, к которому (анафематизму) требовалось нашему автору подыскать параллельное место, состоит из двух частей. В первой, очевидно, находится косвенное анафематствование против самого Ария: *ἀναθεματίζομεν... τὸν εἰπόντα, ὅτι πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν ὁ Υἱός*; но эти слова послания Валентиниана заняты совсем не у Евсевия. У Евсевия и Валентиниана был один – общий источник, столь же известный в IV веке, как в настоящее время гимн: «Боже царя храни» – это символ Никейского собора, к которому были приложены анафематствования на Ария; а в этих анафематизмах читаем: *τοὺς λέγοντας, πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, ἀναθεματίζει* (церковь). Вот источник Евсевиянского и Валентиниановского анафематизма против Ария (кстати заметим, что у Валентиниана в приведенном тексте стоит слово: *πρὶν* – так же, как и в символе – а у Евсевия: *πρὸ τοῦ* – свободная версия; если бы разбираемая фраза (Валентиниана) взята была из Евсевия, то мы нашли бы в ней: *πρὸ τοῦ*. – Что касается второй части анафематизма Валентиниановского послания: «но пишущих, что Сын прежде чем родился в действительности, был во Отце в возможности», то эта часть анафематизма взята не из Евсевия и вообще не из какого-либо определенного письменного арианского памятника. Фраза, что «Сын прежде чем родился (произошел) в действительности, был в Отце в возможности» (т. е. лишь в потенции), без сомнения была ходячей фразой среди ариан: по всей вероятности, ариане повторяли ее постоянно – в своих летучих лист-

–348–

ках и в разговоре¹¹⁷⁴ – в ответ православным, которые в подобные же, по форме, выражения влагали свой православный смысл. Источником арианского изречения, находящегося в Валентиниановом анафематизме, была не та или другая книга, а жизнь, жизнь ариан IV века с ее литературой вообще и с

догматическими словопрениями¹¹⁷⁵. Если же допустим, что это изречение занято Валентинианом из послания Евсевия, то мы тем самым допустим нечто противное здравому смыслу. Выше мы показали, что ни одна фраза Валентинианова послания не занята из Евсевия. Сходство между двумя рассматриваемыми памятниками *по букве* (а не по смыслу) есть только в одной и единственной фразе: «Сын прежде чем родиться в действительности» и т. д. Но что же? Неужели можно думать, что император Валентиниан или точнее его статс-секретарь, составляя известное послание, обложился источниками (книгами) и в одном из них – послании Евсевия – нашел выражение, понравившееся исполнителю царской воли – и он взял его, с усечением кончика, на прокат, хотя смысл выражения у Евсевия совсем не тот,

–349–

какой надобен был редактору послания. Так не поступают даже десятилетние дети, приучающиеся писать письма...

После тщательного и обстоятельного сличения послания Валентиниана с посланием Евсевия открывается: имел ли право г. Самуилов возвещать, что в первом из документов встречаются будто бы «дословные выдержки из письма Евсевия» и что будто бы «ариане (которых характеризует Валентиниан) с буквальной точностью повторяли мысли, раскрытые в его же письме к кесарийцам»?

Кажется, никто не имел бы права делать нам упреков, если бы на этом сличении двух посланий мы и закончили нашу речь об отношении после-никийского арианства к Евсевию, вызванную тем, что мы выше назвали *первым доводом* нашего автора. Но мы намерены еще несколько продолжить нашу речь по тому же поводу. К этому побуждает нас желание высказать несколько собственных соображений, основанных на общеизвестных источниках, и еще раз доказать неправоту нашего автора.

Нужно заметить, что производя сличение посланий Валентинианова и Евсевиева, автор при этом вплетает несколько своих пояснений, которым он придает особенную цену, так как он их помещает и в книге, и в собственной «Речи»,

произнесенной пред коллоквиумом. Само собой понятно, что эти пояснения автора наклоняются в пользу его излюбленной идеи, но – как увидим – безо всякого успеха.

В послании Валентиниана, как мы уже знаем, есть следующая фраза, которую проводит и наш автор, и которую он относит ни к кому другому, как Евсевию кесарийскому: «единосушие (τὸ ὁμοούσιον) мы (Валентиниан) понимаем не так, как некогда толковали не искренно подписавшие никейский символ». Приведши эту фразу, наш автор совершенно *ex abrupto* замечает: «объяснение же смысла: «ὁμοούσιος с точки зрения неискренно подписавших никейский символ, мы имеем только у Евсевия в его послании к кесарийцам» (стр. 86). Но прежде чем говорить так утвердительно о том, что вовсе не ясно и не представляет исторической истины общепризнанного значения, автору следовало бы дать себе отчет

–350–

вот в чем: о каких это лицах, «не искренно подписавших никейский символ» говорится здесь? Если автор скажет: «об Евсевии», то для этого не найдется у него никаких оснований. Напротив *все* свидетельствует против мнения автора. Начать с того, что в разбираемой фразе дело идет о многих «не искренно подписавшихся», а Евсевий в своем послании, как известно, говорит только от своего *единого* лица. Следовательно, фраза Валентиниана, по ее букве, никак не может относиться к Евсевию. Но это еще, пожалуй, не так важно. Гораздо важнее следующее: хотя в новейшей литературе и приписывается нередко Евсевию «неискренность» в подписывании символа никейского, но нужно сознаться, что в древности никто и никогда не упрекал Евсевия в подобном поступке. Св. Афанасий многое число раз говорит об Евсевии в связи с собственным повествованием о соборе никейском, но никогда не упрекает кесарийского епископа в указанного рода неискренности. Если бы наш автор знал такое свидетельство – кому бы оно ни принадлежало в древности, – то он, конечно, привел бы его; но он не приводит такого свидетельства, потому что ничего такого не существует в источниках. Да и не к чему делать явные натяжки и разуместь в разбираемой фразе именно Евсевия, когда в самых

авторитетных источниках IV и V века можно находить, неподлежащее сомнению, указание на то: кого христианская древность обвиняла в поискренном подписывании символа. Так у св. Евстафия, епископа антиохийского, св. отца, заседавшего на никейском соборе, находим такое свидетельство: когда происходил никейский собор, то «на среду явилось сочинение Евсевия, исполненное богохульного его учения (т. е. Евсевия никомидийского). Быв прочитано вслух всех, оно причинило слушателям неизъяснимую скорбь своим безобразием, а самого сочинителя покрыло невыносимым стыдом. Теперь работа Евсевиан обнаружилась и нечестивое сочинение их пред лицом всех разодрано: боясь, как бы по приговору столь великого собора не быть низверженными из церкви, приверженцы Ария (еписк. Никомидийский и его клеветы) встали и предали анафеме осужденное собором учение, а символ, из-

–351–

ложенный единодушным согласием, *собственноручно подписали»*¹¹⁷⁶. Подобное же свидетельство, совершенно независимое от Евстафиева, можно находить у Руфина в его «истории», написанной в самом начале V-го или же в конце IV века. Здесь говорится, что одиннадцать арианских епископов, не чувствуя внутреннего согласия с определениями собора, только рукой подписали символ никейский, и что главой таких лицемеров был Евсевий никомидийский¹¹⁷⁷. Таким образом, очевидно, что лицами, «не искренно подписавшими» символ, по ясному свидетельству древности, были Евсевий никомидийский и его сообщники. Прилагать же рассматриваемое выражение Валентинианова послания к Евсевию кесарийскому нет оснований.

Столь же мало оснований имеет наш автор прилагать к Евсевию кесарийскому и дальнейшие слова разбираемого Валентинианова послания, именно слова: «и теперь (т. е. во время написания этого послания, в 370 г.) называющие отцами тех (т. е. неискренно подписавших символ никейский), согласно с их писаниями, не обращая внимания на силу слова толкуют, что словом: единосущие выражается «подобие», по которому Сын не равняется ни с одним из прочих созданных Им творений,

но уподобляется одному Богу». Каким образом эта фраза может относиться к Евсевию кесарийскому – неизвестно. Не понимает этого и автор. А потому вместо толкового объяснения отделяется, никакого значения не имеющим, замечанием: «единственный опыт истолковать *ὁμοούσιος* не в смысле равенства по сущности Сына с Отцом дан в послании Евсевия к кесарийцам» (86)¹¹⁷⁸. Пред-

–352–

лагая такой комментарий автор морочит не только читателей, но и самого себя. Он уверяет, что будто бы в приведенной фразе Валентинианова послания речь ведется «о неравенстве Сына Божия со Отцом по существу», о чем будто бы совершенно так же учил и Евсевий в своем, много раз названном нами, послании. Но в послании Валентиниана говорится о таких арианах, которые, допуская подобие Сына Божия Отцу, в тоже время учили, что Он одна из тварей, хотя и высшая *прочих* тварей, Самим Сыном созданных; но такого учения нет у Евсевия не только в послании к кесарийцам, но, кажется, и нигде в его многочисленных сочинениях (как об этом было уже замечено выше). Вместо того, чтобы попусту бить словами воздух, приплетая совершенно не к делу Евсевия кесарийского, автору надлежало бы уяснить и себе, и раскрыть для читателей: о каких это «отцах» говорится в приведенном месте у Валентиниана, которым следовали ариане, здесь обличаемые, и какие-такие это «писания», которые эти же ариане считали для себя авторитетными? Если бы автор постарался уяснить это, то он был бы скромнее в своих выводах, а может быть и совсем не стал бы делать их. Понятное дело, что под «отцами» нельзя разуместь здесь Евсевия, как склонен думать автор; ибо *одного* человека нельзя именовать «отцами», вопреки логике и грамматике. А равно нельзя называть «писаниями» и послание Евсевия к кесарийцам; ибо об одном труде нельзя выражаться во множественном числе. Какие отцы разумеются в разбираемом месте, над этим вопросом ломать голову не приходится, ибо это давным-давно открыто. Старец Генрих Валуа, с которым автор знаком, но на которого он мало обращает внимания, говорит: под теми

лицами, которые в разбираемом месте «именуются отцами надлежит разуметь членов Антиохийского собора, происходившего во время так называемых обновлений (341 г.). Ибо полуариане обычно называли их отцами, как свидетельствует Сократ в самом конце второй книги, где у него рассказывается о соборе селевкийском» (359 г.)¹¹⁷⁹.

—353—

Замечание Валуа нужно признать вполне справедливым. По всем признакам, разбираемое выражение Валентинианова послания должно быть относимо сюда – и только сюда. Начать с того, что позднейшие ариане действительно с глубоким уважением смотрели на собор антиохийский, происходивший во время «обновлений». Известнейшие арианские епископы Акакий, Евдоксий и Патрофил, по свидетельству св. Афанасия, высоко ставили авторитет определений антиохийского собора 341 года и давали даже клятву, что они «будут мудрствовать так же, а не иначе». (Афанас. Послание о соборах. Рус. пер. ч. III, стр. 161). Спустя некоторое время после того, как выразили это свое мнение указанные ариане, целый собор селевкийский-арианский определял: «мы не отвергаем подлинности вероизложения, составленного в Антиохии при обновлении храма и отдаем ему преимущество», при чем члены собора антиохийского названы прямо: «отцами нашими» (Сократа II, 40. Слич. Афанас., Ibid и стр. 150). На том же селевкийском соборе арианин Елевзий «называл исповедание, изложенное в Антиохии, верой отцев» (Сократа, ibid.). После собора селевкийского (следовательно, пред временем самого появления Валентинианова послания) известный Македоний «увещевал своих приверженцев держаться исповедания веры, изложенного в Антиохии, а потом подтвержденного в Селевкии» (Сократа, II, 45). – Весьма важно отметить еще то, что между членами антиохийского собора встречаем такие именно лица, которые раньше этого присутствовали на соборе никейском, но подписались под определениями здесь «неискренно» – разумею Евсевия никомидийского и Патрофила скифопольского (Афан. ibid., 161. Сл. Феодорита. Истор. I, гл. 6, а по другим 7). А что касается Евсевия кесарийского, то его не было на соборе

антиохийском, по той неопровержимой причине, что в это время его уже не существовало на свете († 340). – Наш автор придает большое значение тому обстоятельству, что ариане Валентинианова послания допускали «подобие» Сына Божия Отцу, как такое же подобие признавал и Евсевий кесарийский. Но, по нашему мнению, гораздо более оснований допускать, что указанные ариане во учении о «подобии» следовали совсем не Евсе-

–354–

вию, а определениям антиохийского собора, ибо и на этом соборе учение о подобии признавалось и утверждалось. Афанасий прямо удостоверяет, что собор антиохийский раскрывал учение о подобии Сына с Отцом, именуя Его «безразличным образом сущности Отца» (ibid., 160). Действительно, в одном из вероопределений собора антиохийского 341 года Сын наименован: «безразличным образом Отчего Божества, воли, силы и славы» (ibid., 135). Руководясь учением собора антиохийского, епископы собора селевкийского, 359 г., называли Сына подобным Отцу (Сократ., II, 40). Позднее, т. е. около того времени, как составлено было послание Валентиниана, Македоний собор антиохийский и его вероопределения почему-то называл «подобосущием» (Сократ., II, 45). – Наконец, гораздо более смысла прилагать выражение: «писания», встречающееся в разбираемом послании и относимое нашим автором к посланию Евсевия, – прилагать к вероизложению собора антиохийского, чем к этому посланию. Нужно сказать, что собором антиохийским в одном и том же 341 году, во время «обновлений» изданы были четыре редакции вероизложения: эти редакции могут называться с большим правом: «писаниями», чем одно послание архипастыря кесарийского. Правда, в послании Валентиниановом арианам приписано учение о тварной природе Сына Божия (этот пункт, как мы знаем, скрывает наш автор), но такого учения не встречается у Евсевия. За то, хоть и не без некоторой натяжки, оно может быть найдено в определениях антиохийского собора: по всей вероятности, утрированное в интересах полемики, арианское учение о тварности Сына Божия, обличаемое в послании

Валентиниана, все же более соответствует антиохийскому собору, руководимому еретиками, чем посланию Евсевия, исключающему всякую возможность мысли о Сыне Божиим, как твари.

Итак мы рассмотрели как параллельные места из посланий Валентиниана и Евсевия, которыми (местами) пользуется автор для доказательства зависимости позднейших арианских фракций от Евсевия кесарийского, так и авторские комментарии к этим параллелям, и в резуль-

–355–

тате находим, что ни параллели, ни комментарии автора не представляют ничего убедительного.

II

Вопрос: доказывает ли второй из преждеприведенных нами доводов автора то, что нужно было бы доказать?

Ответ: нет, нисколько не доказывает.

Если полуариане (по автору: омии) действительно находились под влиянием догматических воззрений Евсевия кесарийского, то историк вправе уповать, что имя Евсевия часто или изредка, там или здесь, в такое или другое время упоминается в сочинениях арианских, а таких сочинений достаточно сохранилось и до наших дней. Нельзя представить себе, чтобы благодарные ученики и последователи Евсевия никогда не называли в своих произведениях по имени своего «духовного вождя» («от избытка сердца уста глаголят»). Но удивительное дело: почитатели Евсевия ариане почему-то упорно молчат о своем вожде. Правда, наш автор указывает один случай, когда некий арианин цитирует Евсевия кесарийского, но этому факту мы не должны придавать ни малейшего значения. Да и сам г. Самуилов, по-видимому, не столько радуется своей находке, сколько смущается от нее, как это сейчас усмотрим. В самом деле, странно уже и то, что имя Евсевия почему-то произнес лишь «последний представитель арианства на Западе – епископ Максимин» (См. «Речь», стр. 120)¹¹⁸⁰. Но хоть последний из ариан – Максимин, а все же он произнес имя арианского «первоучителя» (каким желает сделать Евсевия наш автор);

и это обстоятельство все же несколько ободряет автора. Об этом Максимине, оказавшем такую услугу автору, сей последний упоминает не раз, провозглашая его самоподлиннейшим учеником Евсевия. Автор говорит: «последний оми́й Запада Максимин ссылается в своем учении на авторитет Евсевия» (стр. 42). Или при другом случае автор говорит: «Максимин ссылается на авторитет Евсевия; отсюда необходимым является вывод, что он имел под руками сочинения Евсевия и был вполне верным его последователем» (142). Но вот что странно: автор вообще очень аккуратный по части цитации и любящий приводить тирады из подлинников под строкой, на этот раз почему-то в существеннейшей части книги (тексте ее) ни однажды не знакомит читателя в желаемой точности с документом, на котором основывается вышеприведенное его суждение. Правда, при одном случае (42) у автора встречаем ссылку на Waitz'a (где действительно находятся дорогие для автора слова). Нос et Eusebius storiographus – приводит автор и самые слова арианского епископа; но почему-то приводит уже в слишком усеченном виде, не показывая, в какой комбинации они сказаны Максиминем. Мало того: автор при сем удобном случае не соблаговолил объяснить: можно ли где эти же слова, не в виде отрывка, но в виде целой фразы отыскивать хоть в «Приложениях к его книге (книга автора, нужно сказать, состоит из текста и довольно многочисленных «приложений»)? А в «приложениях», куда редко кто заглянет, эта фраза действительно обретается, но только автор по каким-то соображениям, не выставляет ее на первый план в предыдущей важнейшей части сочинения. Слова Максими́на в полном виде можно находить только на 32 стр. *прилож.*, но автор не спешит своевременно ознакомить с ними читателя. Да и в «приложениях» разбираемое место из Максими́на помещено как будто мимоходом в § под заглавием; «Год смерти Ульфи́лы». (Кому придет на мысль искать здесь свидетельство Максими́на о его будто бы начитанности в сочинениях Евсевия? Притом и здесь оно помещено не для доказательства авторитетности

Евсевия среди полуариан, а совсем с другой целью).
Случайность все это

–357–

или нет – не знаем... Но можем с полной искренностью сказать, что автор и хорошо делает, если старательно скрывает слова Максимиана от взоров читателя. Если бы г. Самуилов на первых страницах своего произведения и полностью процитировал их, то читателю ничего не оставалось бы делать, как с первого же раза вычеркнуть имя Максимиана из числа «последователей» Евсевия, будто бы начитанных в его сочинениях и «признающих его авторитет». Вот эти многообещающие, но мало что дающие слова. Автор пишет: вот «рассуждения Максимиана: hoc secundum divinum magisterium Arrii... на (т. е. divina, как читает Вайтц)¹¹⁸¹ professio (по-русски: «вот сообразное с божественным учением божественное исповедание Ария»),¹¹⁸² hoc et Theognius (т. е. отъявленный арианин крайнего направления – Феогнис никейский, должны добавить мы от себя), hoc et Eusebius storiographus et ceteri conplurimi episcopi». Итак, что же мы видим здесь? Максимин, перечисляя богословов – писателей, сочинения которых он знал, на третьем месте поставляет Евсевия, а во главе всех ересиарха Ария. Кому же из этих лиц больше сочувствовал Максимин? Конечно, Арию, ибо учение Ария он называет «божественным исповеданием», а учение Евсевия никак не называет. Ясное дело, что если бы для него был дорог Евсевий,

–358–

как учитель ариан, то выражение: divina confessio (или: divinum magisterium) досталось бы на долю Евсевия, а не Ария¹¹⁸³. Не говорим уже о том, что кто был жарким почитателем ересиарха, тот не мог быть почитателем Евсевия, никогда не заявлявшего горячих симпатий к Арию и в особенности к его учению (он осуждал это учение, как крайность), хотя под влиянием политики Константина, последнего периода жизни царя, и соглашался на все, к чему клонила эта политика... По всей вероятности, Максимин был просто знаком с какими-либо сочинениями Евсевия, как он был знаком с произведениями православных отцов Амвросия и Илария (см. стр. 46 *прилож.*).

Таким образом и «последний омий», который единственно и «назвал Евсевия по имени» обманул надежды автора. Он даже сделался уликой против г. Самуилова, тенденциозно ищущего везде арианских последователей Евсевия, возводя сего последнего в «первоучителя омиев».

Мы окончили разбор двух первостепенных доводов автора в пользу его мнения о «духовном руководстве» полуариан Евсевием кесарийским. Остальные доказательства того же мнения, в числе которых видное место занимает сравнение полуарианских догматических систем с догматической системой Евсевия, – по идее автора назначены к тому, чтобы «только подтверждать» вышеуказанные два, главных довода. Но так как оказывается, что этим остальным доказательствам подтверждать уже нечего, то мы и не станем ими заниматься. И уверены, что не найдется столь праздного человека, который пожелал бы отдавать свое время подобному занятию – проверке Сизифовой работы автора. Оставляем в стороне разбор прочих даваемых автором доказательств его теории,

–359–

несмотря на повапленную эрудицию, которой он сопровождает свое дело и скажем: «покойся милый прах до радостного утра».

После сделанного разбора главнейших доводов автора, на которые он возлагал такие смелые надежды, оказавшиеся однако напрасными, от сочинения автора, по нашему мнению, осталось не больше того, что остается после великого кораблекрушения в океане – множество обломков, носящихся по безбрежному морю.

Каждому, занимающемуся церковной историей приходится встречать по своей специальности сочинения очень разнообразного характера: малограмотные, бестолковые, обличающие недостаточное знание или понимание источников писателем, явно тенденциозные, большей частью или целиком списанные, злонамеренные, но едва ли какому-либо историку, когда-либо встречалось сочинение, которое, при блестящей эрудиции автора, было бы написано с целью, и притом бескорыстной

целью, обмануть ближнего; а таково и есть сочинение нашего автора.

Принимая на себя труд разобрать главную тенденцию книги автора, мы имеем в виду единственно и исключительно научную пользу: по нашему суждению, научному прогрессу служит не только тот, кто пишет ученые сочинения по известной науке, но и тот, кто разъясняет значение новых сочинений, заслуживающих внимания и изучения, а также и тот, кто предостерегает против увлечения суждениями, от имени науки, но вопреки научным требованиям, раскрываемыми в том или другом сочинении. В настоящий раз мы взяли на себя эту последнюю – сознаемся – скучную задачу. Но мы желаем предохранить в особенности молодых ученых, занимающихся древней церковной историей, и по русскому обыкновению очень падких на увлечение «новыми воззрениями», – предохранить от доверчивого обращения с сочинением г. Самуилова, ибо в нем под покровом блестящей и несомненной эрудиции (столь подкупающей в пользу тенденции автора) возвещается непозволительная ложь.

А. Лебедев

Казанский П. И. Обзорение статей богословского и исторического содержания, помещенных в Епархиальных ведомостях за 1891 г. // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 5. С. 360–377 (2-я пагин.). (Начало.)

–360–

В существующих ныне епархиальных ведомостях не только сообщаются сведения о разнообразных явлениях местной церковной жизни, не только приводятся в известность все распоряжения высшей и епархиальной духовной власти; но иногда, появляются на их страницах заслуживающие внимания в том или другом отношении исследования различных вопросов из области наук богословских, философских, исторических, принадлежащие большею частью преподавателям духовных семинарий. Желая дать более известности помещаемым в мало распространенных изданиях статьям тружеников и любителей науки, мы будем от времени до времени печатать на страницах Богословского Вестника краткий отчет о содержании некоторых из этих статей, сопровождая его, где нужно, краткими критическими замечаниями. В настоящий раз мы предлагаем краткое обзорение некоторых статей богословского и исторического содержания, напечатанных в епархиальных ведомостях за минувший 1891 год.

Римская литургия, ее отличие от православной и сравнительные преимущества последней. Статья эта принадлежит автору, обозначившему себя буквами В. В. П-чин; начало ее помещено в № № 21–24 Минских Епархиальных Ведомостей за 1890-й год. В обзореваемом же году Епархиальных Ведомостей (№ № 1:2 и 3) напечатана та часть этого исследования, в которой рассматривается вопрос о времени пресуществления св. Да-

–361–

ров на литургии и вопрос об «образе причащения верующих». Приступая к рассмотрению первого вопроса, автор сообщает исторические сведения о времени обнаружения

несогласия между православной и латинской церквями в решении вопроса о пресуществлении св. Даров. В первый раз этот вопрос стал предметом богословских споров на Флорентийском соборе. Сказав несколько слов о сущности учения как православной, так и латинской церкви относительно времени пресуществления св. Даров, автор сообщает сведения о том, каким путем русская церковь познакомилась с вопросом о времени пресуществления св. Даров и приняла живое участие в решении его. Автор утверждает, что латинское учение о времени пресуществления св. Даров чрез Польшу проникло сначала в Малороссию и Белоруссию, а потом уже в Великороссию. Условия, содействовавшие распространению латинского учения о времени пресуществления св. Даров в среде православных Малороссии и Белоруссии, автор видит с одной стороны в строго обдуманной католической пропаганде», в блестящей внешней обстановке богослужения в католических костелах и с другой стороны в крайне расстроенном положении и неупорядоченности обрядовой стороны богослужения в тогдашней малорусской церкви. Печальным последствием этого было то, что «постепенно, совершенно незаметно и как бы сами собою усвоились православными некоторые латинские порядки и обычаи»; сроднившись с римско-католическими обрядами, православные без труда усвоили и выражавшиеся в них те или другие католические понятия. Так было и с латинским учением о пресуществлении Даров. Для пояснения этого можно указать на следующий пример. При произнесении слов Господних: *приимите, ядите... и пейте от нея вси...* католики совершают коленопреклонение, которое служит выражением веры, что в это именно время и при произнесении этих именно слов происходит пресуществление хлеба и вина в истинное тело и истинную кровь Христа. Внесши в церковную практику этот католический обряд, православные пастыри незаметно вместе с ним усвоили и верование латинской церкви относительно времени про-

—362—

существования святых Даров. Это повело к тому, что католический обряд коленопреклонения при произнесении слов

установления таинства Евхаристии введен был и во многие издававшиеся в то время православные служебники без всяких возражений со стороны православных пастырей. Это допущено было даже таким ревностным защитником и охранителем чистоты православия, каким был Петр Могила. Издавая богослужебные книги, он замечает, что при издании их руководствовался текстом «правдивого грецкого и старожитных наших русских и московских служебников», – и несмотря на это, он уже не довольствуется простым замечанием о поклонах при произнесении слов Господних, но по примеру латинских служебников, дает наставление, чтоб священник *в этот момент* со «всяким вниманием помышлял, еже претворится св. хлебу в тело распятого Христа, Бога нашего... Вот путь, которым распространялось и постепенно утверждалось католическое учение о пресуществлении св. Даров в Малороссии. Тоже самое надобно сказать о распространении его и в белорусских областях; и здесь орудием католической пропаганды служили также богослужебные книги. Сначала католический обряд коленопреклонения при произнесении слов Господних был принят православными в церковную практику, а затем введен был в содержание издававшихся в то время в Белоруссии служебников и благодаря этому католическое учение о пресуществлении начинает получать все большее и большее развитие. Так в 1617 г. в Вильне, в типографии Леона Мамонича, была издана «книга служебник». В этом служебнике есть одна замечательная особенность, заключающаяся в «науке иереом до порядного отправоваия службы Божией, вельце потребной». В ней между прочим вот что читается: «тыми словами – *се есть тело Мое* – хлеб пременяется в тело Христово так, иж што пред вымовенем (т. е. до произнесения) тых слов... было хлебом, – скоро повымовеню (по произнесении) слов, болш не есть хлебом водлуг истинности своее, ало правдивым истотным телом Христовым. Тым же способом и овые слова – *се есть кровь Моя* – мают такуюж моц.»

–363–

И в Великоруссию католическое учение проникло при помощи богослужебных книг, но здесь встречено было

неприятно и осуждено на Московском Соборе 1690 г., после которого уничтожаемы были всякие следы римского учения о пресуществлении из служебников, вновь издаваемых.

Вопрос о несправедливости латинского и истинности православного учения об этом предмете автор решает указанием на то, что во всех древних литургиях, каковы литургии Апостола Иакова, Евангелиста Марка, есть молитва об освящении св. Даров ниществию на них Св. Духа и что слова освящения почти одни и те же во всех литургиях, и для примера приводит из эфиопской литургии самую евхаристическую молитву, из которой видно, что слова: *приимите, ядите и: пейте от нея вси* только воспоминаются, а освящение Даров совершается особой молитвой о ниспослании св. Духа. Затем подтвердив истину православного учения о времени пресуществления св. Даров свидетельствами Отцов и учителей Церкви, между прочим Амвросия Медиоланского, Бл. Иеронима и Августина, автор удачно опровергает доказательство латинских богословов в пользу своего учения о времени пресуществления св. Даров, утверждающиеся на неправильном толковании мест св. Писания и свидетельств Отцов и учителей Церкви. – При рассмотрении вопроса об образе причащения верующих, автор сначала указывает на то, в чем состоит отличие православной церкви от латинской. Тогда как православная церковь учит, что надо причащать Тела и Крови Христовых и духовных, и мирских людей, и взрослых и отроков, и малых младенцев, латинская церковь утверждает, что причащаться сему таинству под обоими видами имеют право только священнослужители, миряне же причащаются только Тела Господня. Прямым последствием того требования, чтоб миряне причащались только Тела Господня было то, что младенцы совершенно были устранены от причащения. Изложив кратко историю возникновения и утверждения римского обычая причащать мирян под одним видом хлеба, автор кратко, но основательно доказывает, что практика римской церкви не согласна ни с примером

–364–

Господа нашего Иисуса Христа, ни с учением св. Апостолов, ни, наконец, с обычаем всей древней Церкви Христовой. В

закключение с успехом опровергаются автором те софизмы, при помощи которых римские богословы стараются оправдать нововведение своей церкви. Статья эта полезна для преподавателей обличительного богословия.

Православное, римско-католическое и лютеранское учение о первобытном состоянии человека. Мин. В. № 15–17. Указав на важность правильного учения о первобытном состоянии человека для многих отделов догматики, автор излагает сначала православное учение о первобытном состоянии человека, потом р. католическое и наконец лютеранское учение о том же предмете. Подвергая критическому разбору учение латинян и лютеран о первобытном состоянии человека, и сопоставляя его с православным, автор имеет в виду показать преимущество православного учения об этом предмете пред учениями инославными: оно заключает в себе наиболее верное решение данного вопроса, чуждо крайностей. Автор с успехом достигает указанной цели. Статья его может оказать немалую пользу тем, которые пожелают уяснить для себя довольно трудный и требующий весьма точного и тонкого определения вопрос о первобытном состоянии человека. Только путем сравнения различных воззрений на этот предмет точнее определяется сущность православного учения о праведности первоначального человека.

Образ духовного пастыря по учению св. Отцов. С. Покровского (Тул. Еп. Вед. № № 1:6:8:13:18:20:23). Статья эта состоит из двух частей; в первой из них излагается учение отцов церкви первых трех веков о духовном пастыре; вторая посвящена раскрытию учения Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Блаженного Иеронима и Григория Двоеслова о том же предмете. Каждая из этих частей распадается на несколько отделов, посвященных изложению учения о пастырстве того или другого Отца Церкви. Так в первой части раскрывается в особом отделе учение св. Климента Римского, в особом – учение св. Игнатия Богоносца и т. д. Учение каждого из упомянутых Отцов Церкви излагается по возможности в связном и

–365–

стройном виде и большей частью собственными словами того или другого Отца Церкви. Статья г. Покровского была бы несравненно лучше и больше соответствовала бы своему заглавию, если бы автор содержание своего исследования изложил по иному плану, чем тот, какого он держится теперь, если бы изложил учение Отцов Церкви о пастыре Церкви не в хронологическом порядке, как он делает теперь, а в систематическом. Вместо того, чтобы излагать учение каждого Отца Церкви особо, автору следовало бы учение всех рассматриваемых Отцов Церкви изложить в предметном порядке. Так, лучше было бы, если бы автор изложил учение Отцов Церкви примерно в следующем порядке: сначала учение о божественном происхождении, необходимости и высоком достоинстве пастырского служения, потом об обязанностях пастыря Церкви, о качествах, необходимых пастырю Церкви для достойного прохождения им своего звания, о великой трудности и ответственности пастырского служения и пр. При рекомендуемом нами плане исследования автор избежал бы необходимости говорить об одном и том же предмете несколько раз, тогда как выбранный автором план исследования неизбежно привел его к таким повторениям. Так, например, о божественном происхождении и высоком достоинстве пастырского служения, об обязанностях, трудности и ответственности его он говорит почти в каждом отделе своего исследования. Это утомляет читателя и притом не дает ему дельного и ясного образа духовного пастыря. Но несмотря на указанный недостаток рассматриваемая статья может быть признана полезной для пастырей Церкви и для занимающихся Пастырским богословием.

Книга пророка Исаии. Н. Троицкого. (Тул. Еп. Вед. № 22 и 24). Здесь помещено объяснение только двух глав книги пророка Исаии, именно 28 и 29. Автор обладает незаурядной способностью к изъяснению св. Писания: смысл каждого стиха означенных глав пророка Исаии он передает языком ясным, точным и кратким. Напечатанное здесь объяснение двух глав пророка Исаии, составляет, как нам известно, продолжение давно начатого автором общедоступного толкования на книгу

пророка Исаии. Если изъяснение и предшествующих глав пророка отличается, и последующих – будет отличаться такими же достоинствами, как и рассматриваемый нами теперь отрывок труда г. Троицкого, то мы искренно желаем, чтобы он довел до конца свое полезное и достойное всякого внимания дело.

Св. Фотий, патриарх Константинопольский. Ф. Титова (№ № 4, 5 и 6. Курс. Еп. Вед.). Статейка эта, написанная случаю тысячелетия со дня кончины Константинопольского патриарха Фотия, содержит в себе краткий, но довольно отчетливо составленный очерк жизни и деятельности этого патриарха, отличавшегося знатным происхождением, высоким образованием, симпатичнейшего и по своим нравственным качествам, известного своей борьбой против властолюбивых притязаний папства и своей жизнью, исполненной превратностей и страданий, – несколько раз возводимого на патриарший престол и несколько раз низводимого с него, и наконец умершего в монастырском заключении.

Замечательные рукописи архиепископа Феофилакта Лопатинского в тверской семинарской библиотеке. Дм. Скворцова (Твер. Еп. Вед. №№ 4, 5 и 6). Рукописи, о которых говорит здесь г. Скворцов, суть 1) *керженские ответы*, 2) неизвестное доселе сочинение *Питирима* о перстосложении, 3) житие преподобного Евфросина, 4) перевод огласительных наставлений *Кирилла Иерусалимского*, 5) сочинение против раскола от 1713 г. – неизвестного автора и 6) рукописный *Розыск*.

Относительно *первой* рукописи: *Керженские ответы*, автор говорит, что эта рукопись, принадлежащая теперь тверской семинарской библиотеке и записанная под № 44, прислана Феофилакту Питиримом Нижегородским и есть один из самых первых и потому точных списков этого сочинения. На последнем листе описываемой рукописи, на обороте, находится подпись: «написашася сии вышеписанные ответы на вопросы твоя по повелению вашего архипастырства великого господина преосвященнейшего Питирима, епископа Нижегородского и Алатырского – в лето мироздания 7227, месяца мая в 15 день».

Приведши свои соображения в пользу того, что эта рукопись при-

–367–

надлежала некогда Питириму и есть один из самых первых и точных списков Керженских ответов, автор прибавляет: «нам думается, что Питирим, приготавливаясь к состязанию с диаконовцами, счел нужным на всякий случай оставить у себя копию с поданных ему диаконовцами ответов. Эта то копия и есть наша рукопись». Потом излагает свое предположение относительно того, как эта рукопись, принадлежавшая Питириму, могла попасть в руки Феофилакта Лопатинского.

Относительного *второй* рукописи автор сообщает следующие сведения: она записана в семинарской библиотеке под № 47 и носит следующее заглавие: «объявление о сложении перстов десной руки на знамение честного креста, како слагати и кия персты, к вопросившему, паче же рещи к усумневающемуся о сем; ответы с достовернейшими свидетельствами от святого писания и от множайших соборов зде предложися в собрании сем». Автор считает это сочинение принадлежащим Питириму на основании заключительных слов этого сочинения: «ежели что в предложенном собрании неразумением погрешил, всемирно прошу прощения *многогрешный игумен Питирим* града Переяславля, монастыря Николаевского всепокорный послушник святой восточной Церкви, еяже богомудрому рассуждению сия предложенная изъяснения предлагаю и в ее повелениях о Христе Иисусе весма должен есмь пребывати. Аминь». Время написания этой рукописи определяется следующей подписью по листам: «Сия книга прислана от Тараса Тишина в Петербург 1716 г., июня 15 день».

О *третьей* рукописи автор говорит: «она замечательна не сама по себе, а только по той подписи, какая на ней сохранилась. Подпись эта принадлежит известному архиепископу Новгородскому Феодосию Яновскому, возвысившемуся до положения первенствующего члена Синода и потом «за продерзостные речи» заточенному в Корельский монастырь под именем простого чернеца Федоса. Рукопись, о которой мы

говорим, содержит в себе житие преподобного Евфросина Псковского – и носит такое название: «список слово в слово з' жития Евфросина Псковского, которое обретается при гробе его». Подпись

–368–

Феодосия на рукописи такова: «точная копия из старописменного письма безымянного и неизвестного писателя жития Преподобного Евфросина Псковского, которое житие взято Преосвященным Феофаном Архиепископом Псковским и Нарвским из монастыря, в котором гроб онного преподобного обретается списана в Троицком Александро-Невском монастыре по требованию честного и благоговейного иеромонаха *Иосифа прозванием Решилова* для обличения помраченных тмою раскольнического упрямства невежд, для известного же уверения, что без прибавки и убавки списано, – подписалась сия книга собственной рукой Феодосия архиепископа великоновгородского и архимандрита Александроневского, в лето от воплощения Божия Слова 1725, января 4 дня». Приведши эту подпись, автор излагает свои соображения относительно того, как эта рукопись могла перейти к Феофилакту Лопатинскому.

Четвертая рукопись, которой занимается автор, содержит в себе перевод огласительных наставлений Кирилла Иерусалимского; но она обращает на себя внимание не своим содержанием, а тем предисловием, которое помещено на первых пяти листах. Составитель этого предисловия с великой тщательностью доказывает, что так называемая Кириллова книга, подтверждающая некоторые раскольнические мнения, – Кириллу Иерусалимскому не принадлежит, а писал ее какой-то мнимый Кирилл». По мнению г. Скворцова это предисловие представляет собой первый опыт *серьезного критического разбора Кирилловой книги*. Составитель этого предисловия подписался под ним так: «Познания истины и обращения от заблуждения и от раскола вам всеусердно желающий, церкви святой православной российской сын и клевет и член *некто*». Автор делает и старается доказать предположение, что под этим *некто* надобно разуметь самого Феофилакта Лопатинского.

Доказательства в пользу своего предположения г. Сковрцов утверждает на сходстве содержания этого предисловия с содержанием «обличения раскольнической неправды», – сочинения принадлежащего Феофилакту Лопатинскому.

Пятая рукопись (№ 48) носит заглавие: «от святой восточной соборной апостольской Церкви и великороссийской –369–

увещание раскольников обличительное с доводом от святого писания – призывает таковых в соединение и покаяние, еже к Богу дела благими да и тии будут братия наша». Год происхождения этой рукописи определяется на основании находящегося в ней замечания: «у крестящихся двема персты *по настоящий 1713 год* вящее пятидесяти лет архиерея несть и не обретається». Относительно автора этой рукописи г. Сковрцов не решается высказать решительного слова; но считает вероятным предположение, что она принадлежит Питириму, Архиепископу Новгородскому и основание для своей догадки видит в сходстве литературной формы этой рукописи (вопросы и ответы) с литературной формой других сочинений, несомненно принадлежащих Питириму, – и в сходстве многих выражений этой рукописи с выражениями, находящимися в рукописях, заведомо принадлежащих Питириму.

Что касается рукописи, содержащей в себе список *Розыска*, то г. Сковрцов предполагает, что этот список – древний, близкий ко временам самого написания его и даже высказывает догадку, не прислан ли этот список *Розыска* Феофилакту самим Дмитрием Ростовским.

Мы изложили содержание статьи г. Сковрцова. Насколько новы и важны сообщаемые им здесь сведения – об этом судить предоставляем людям, специально занимающимся историей русского раскола.

Татаринова в Кашинском женском монастыре (по архивным документам тверской духовной консистории. Твер. Еп. Вед. №№ 10:11:12).

Как показывает самое заглавие статьи, здесь на основании архивных документов Тверской Консистории сообщаются некоторые неизвестные доселе сведения об Екатерине

Татариновой, основательнице «духовного союза», которая по повелению Государя Николая Павловича в 1837 г. была послана под строгий надзор в Кашинский Сретенский женский монастырь, и здесь пробыла целых десять лет. Она вместе с воспитанницей своей Анной Васильевой была послана сюда за то, что учредила фанатическую секту и привлекала к заблуждению других. Цель заточения ее состояла в том, чтоб при содействии уве-

–370–

щаний основательного духовного лица довести ее до сознания в своих заблуждениях и расположить ее к покаянию. Ближайший надзор за Татариновой был поручен игумении женского монастыря Назарете с казначеей, а увещание ее возложено было на монастырского протоиерея Василия Феодорова, который «должен был ходить к Татариновой по несколько раз в неделю и посредством разговоров стараться основательно узнать от нее ее религиозное заблуждение, и всеми способами располагать ее к оставлению своих заблуждений и к принесению покаяния пред Богом. Об успехе же своих увещаний протоиерей Феодоров обязан был доносить ежемесячно Преосвященному (Тверскому) Григорию. 28 июня игумения Кашинского монастыря донесла Преосвященному Григорию, что Ек. Татаринова в монастырь принята и помещена в настоятельских келиях, по неимению особых казенных келий в монастыре. Относительно «духовного расположения Татариновой игумения объяснила, что хотя она, Татаринова, уверяет, что в религиозном заблуждении своем сознается и оное оставляет, изъясняя, будто бы она при самой еще перемене лютеранского вероисповедания на греко-российское, которое она приняла ища спасения своего, была завлечена в настоящее заблуждение лжемудрствующими и толки их применяя к некоторым местам св. Писания, коего смысл она без руководства искусных людей поняла неправильно, – уклонилась от пути истины в заблуждение, – но между тем при разговоре о духе содержимого ею заблуждения, – сколько могла усмотреть, – заметила в ней к оному привязанность». Почти в том же смысле было написано первое донесение Преосвящ. Григорию

увещателя Татариновой, священника Приселкова, заступившего место умершего протоиерея Феодорова; здесь говорится, что несмотря на несколько бесед с Татариновой и ее воспитанницей, он не мог однако ж основательно узнать ее религиозное заблуждение, потому что «они прикрывают это заблуждение некоторой благовидностью, заявляя только то, что у них были собрания домашние, где они молились, читали свящ. Писание, пели, призывая на себя Духа Утешителя..... Православной Церкви Татаринова, по-видимому, не чуждается, а имеет только недостаточное понятие о догматах веры и мало знает силу

–371–

таинств Св. Церкви, а обрядов вовсе не знает, быть может потому, что при перемене лютеранского вероисповедания на греко-российское она не внимательна была к даваемым ей наставлениям. Ныне уверяет она, что совершенно возлюбила св. Церковь и согласна повиноваться ей и следовать одному ее истинному учению». Но в заключение своего донесения свящ. Приселков выражает сомнение в искренности этих уверений и замечает в ней «наклонность к своему заблуждению». Из последующего донесения (12 авг.) свящ. Приселкова видно, что Татаринова и ее единомышленники «в собраниях своих к чтению свящ. Писания, пению и молитвам прибавляли установленное на известных правилах телодвижение с кружением до утомления и через то будто бы исполнялись дара предвидения». Чрез год пребывания Татариновой в монастыре свящ. Приселков донес (в авг. 1838 г.) Преосвящ. Григорию, что при разговорах с ним, Приселковым, Татаринова начинает искреннее сознаваться в своем религиозном заблуждении, в которое, по выражению ее, впала она «по ошибочному понятию некоторых мест св. Писания» – и что она начинает оказывать усерднейшее расположение к св. Православной Церкви, а в декабре того же года Игумения представила Преосв. Григорию собственноручное обязательство Татариновой, в котором она, – «сознавая вину свою пред Государем Императором в том, что состояла в обществе неблагословенном Православной Церковью, и изъясняя убеждение свое, что Церковь сия

достаточно утешает и назидает душу человека, в каком бы он состоянии ни находился, – обязуется вести себя во всем сообразно с правилами св. Церкви, с сокрушенным сердцем молит Создателя об отпущении великих грехов своих и никогда не вступать в общества, неблагословенные Церковью и противные монаршей воле». О содержании этих донесений было доведено до сведения Обер-Прокурора Св. Синода Протасова. Но никакой перемены в положении Татариновой не произошло. В июне 1840 г. Обер-Прокурор уведомил Преосв. Григория, что из доставленных им сведений нельзя еще почерпнуть полного доказательства того, что Татаринова отвергает именно то самое лжеучение, кото-

–372–

рое проповедовала как высшее и совершеннейшее учение христианское, а видно только, что она сознает себя виновной более в политическом, нежели в религиозном отношении и что православную Церковь признает имеющей только достаточную силу утешения и назидания и обязуется молиться о прощении грехов вообще, не указывая в особенности на прежнее отступление от чистоты учения православного и на увлечение других. «Вследствие сего по тому уважению, что она была главой мнимо-пророческого собрания, писал Об. Прокурор Преосв. Григорию, – нельзя никак ограничиться общими и отчасти даже обоюдными выражениями, какие употреблены ею в письменном ее обязательстве, – то для полного удостоверения в искренности ее обращения к православию необходимо нужно, чтоб она письменно же в ясных и несомнительных выражениях изъяснила, что отрекается от *своих заблуждений, составляющих ее секту*, а именно: 1) будто в Церкви Христовой могут и должны существовать подобные потаенные общества; 2) будто Церковь осталась при одной священнообрядности; 3) без таковых пророческих собраний не может уже представлять средств к дарованию верующим благодати Духа Святого; 4) будто для спасения необходимо слышать пророчества от людей вдохновенных; 5) а дар пророчества и восторг духовный возбуждать в себе так называемым радением или кружением тела; 6) будто именно в

собраниях секты ее, Татариновой, происходили явления Св. Духа во плоти и слышалось так называемое слово жизни; и 7) будто оно важнее св. таинств, установленных самим Спасителем и совершаемых Церковью для благодатного обновления верных». «Желательно, – продолжает Обер-Прокурор, чтобы она свободно убедилась в гордости мечты своей и своих последователей, увлекшей их мнимыми духовными восторгами и тем удалившей от истинной благодати св. Духа, которая даруется смиренным, чуждым всякого о себе мечтания, подвижникам креста и чтобы затем могла добровольно и непринужденно объявить, что она осуждает свою секту, как противную истинному учению Христову, хранимому в св. Православной Церкви». На запрос, последовавший от Обер-Прокурора в сентябре того же

–373–

1840 года о последствиях тех мер, какие приняты с целью убедиться в действительности отречения Татариновой от своих заблуждений, на основании донесений игумении и священника, Преосвящ. Григорий 7 ноября сообщил Обер-Прокурору, что Татаринова, как и прежде, уверяет, что никогда не будет входить в общества, не благословенные Церковью и что она душевно предана Православной Церкви и охотно повинуетя всем святым ее постановлениям, но при этом Преосв. Григорий при-совокупляет, что Татаринова говорит, что секту, в которой она находилась, никак не согласна признать заблуждением, потому что секта сия произвела в ней покаяние и служила утверждением в вере в Иисуса Христа, – что в первобытной Церкви Христовой будто особые общества были, а не допущены святыми отцами Церкви по той причине, что не все могут вместить, и послужило бы сие соблазном для многих, – приводя в доказательство первого к Коринфянам послания 14 гл. 22 и 23 ст., – что она и помыслить не смеет, чтобы православная наша Церковь осталась при одной только священнообрядности, ибо при вступлении ее в сию святую Церковь из лютеранского вероисповедания она при миропомазании ощущала, как говорит, необыкновенную силу Божию, также и по святом причащении Тела и Крови Господа Иисуса Христа, и признает, что Церковь

наша и без их пророческих собраний может представлять средства к дарованию верным Духа Святого; что для спасения нет необходимости слышать их пророческие слова от людей вдохновенных, и что дар пророческий возбуждается у них не кружением или радением тела, а верой в евангелие и пророческое слово, когда они читались или слушаны были с любовью к Спасителю, а радение или кружение тела служило им к умерщвлению строптивой природы, которая противится благодатному действию на внутреннего человека, и наконец, что в собраниях их будто подлинно происходили явления св. Духа во плоти, т. е. чрез человека, и слышалось слово жизни тому, кто с чистым сердцем желал оное слышать, которое будто также обновляло человека, как святые таинства Церкви, установленные Самим Спасителем». – Для большего успеха бесед священ

–374–

ника и игумении с Татариновой, Преосвященный Григорий сам подробно объяснил им лживость и неосновательность вышеприведенных мнений Татариновой; но несмотря на это, как видно из последующих донесений игумении Назареты и священника Приселкова, религиозное настроение Татариновой оставалось все тоже: опасаясь нанести оскорбление Духу Святому признанием своих убеждений заблуждением, она тем не менее уверяла их в преданности св. Церкви и давала обещания не входить ни в какие, противные духу ее и недозволенные правительством общества. В 1843 г. Преосвященному Григорию удалось исполнить свое желание быть в Кашине и беседовать с Татариновой «о состоянии ее духа». Но и личные вразумления Преосвященного не имели успеха: на все внушения его Татаринова повторяла только: «я целые двадцать лет питала мои мысли, теперь не могу разувериться в них». В сущности тоже самое говорила она и прежде сего и после в 1844:1845 и 1846 годах, и это несогласие ее признать прежние свои «религиозные занятия» заблуждением было причиной того, что прошение ее родственника М. Татаринова на имя генерал-адъютанта А.Х. Бенкендорфа об исходатайствовании Высочайшего соизволения на осво-

бождение ее из монастыря и ее собственные неоднократные прошения о том же оставляемы были без внимания. Сам Государь повелел объявить Татариновой, что главное условие к освобождению ее из монастыря состоит в отречении ее от прежних ее заблуждений. И только в 1847 году, когда Татаринова написала: «даю обязательство оказывать искреннее повиновение православной церкви, не входить ни в какие, не благословенные оной общества, не распространять ни явно, ни тайно *моих прежних заблуждений* и не исполнять никаких особенных обрядов, под опасением строжайшего взыскания по законам», – по докладу Шефа жандармов, Государь Император соизволил разрешить содержащейся в Кашинском монастыре вдове Статского Советника Екатерине Татариновой жить в городе Кашине, вне монастыря, но с учреждением над ней секретного полицейского надзора. Татаринова выбыла из монастыря 15 июля 1847 г. и поселилась в доме учителя уездного училища, Николая Иванова Освальд.

–375–

В конце статьи сообщаются некоторые сведения об условиях содержания Татариновой в монастыре и о внешней материальной ее обстановке. В виде дополнения к статье напечатаны: 1) инструкция игумении Назарете и протоиерею Феодорову, составленная Преосвященным Григорием и определяющая обязанности той и другого в отношении к заключенной, 2) предписание Пр. Григория игуменье Назарете и священнику (от 7 ноября 1840 г.) вразумлять Татаринову с довольно подробным разбором ее заблуждений, и 3) вопросы, данные г-же Татариновой и ее ответы на них.

Преосвященный Иоасаф, епископ Белогородский и Обоянский (1705–1754). Ф. Титова (Кур. Еп. Вед. № 8 и 10). Здесь сообщаются сведения о происхождении Преосвященного Иоасафа, в мире Иоакима Андреевича Горленко, об обучении его в Киевской Академии во время ректорства в ней знаменитого впоследствии Феофана Прокоповича, – о принятии Иоакимом монашества, о деятельности его в звании учителя в Киевской Академии (1728 г.) и члена киевской духовной Консистории, в звании игумена Любенского Мгарского

Спасопреображенского монастыря и наместника Свято-Троицкой Лавры и наконец в звании епископа Белоградского и Обоянского (1748 г.), причем говорится о народонаселении белоградской епархии, об умственном и нравственном состоянии подчиненных ему пастырей, о средствах, которые Пр. Иоасаф употреблял для умственного образования духовенства управляемой им епархии, для противодействия распространению в среде православных римско-католического учения и обрядов, для научения простого народа истинам веры и благочестия. Для возвышения уровня образования духовенства, особенно сельского, в среде которого было много священников, умевших только читать и писать, Пр. Иоасаф обязал подпиской всех ставленников непременно выучивать катехизис и «книжицу о церковных таинствах» и тех, которые не исполняли принятого на себя обязательства, подвергал различного рода взысканиям, напр. вызывал их в Белоград для изучения здесь «книжицы о таинствах» и катехизиса, заставлял некоторых за такое нерадение исполнять монастырское послушание «пока обучат катехизис,

–376–

и экзаменатор письменно засвидетельствует об их знании». Во время обозрения епархии Пр. Иоасаф заметил, что «во многих церквах явились служебники львовской и других печатей, где православной греко-российской Церкви находятся некоторые противности». Опасаясь, что это может содействовать введению в православных церквах обычаев р.-католических и униатских, святитель увещевал священников точно держаться указаний служебника, не допускать никаких произвольных нововведений, напр. «лишние, где не надлежит поклоны, рук воздеяние, каждения, пред великим входом креста целование и прочие лишние благочиния, что паче бесчиние есть», – и наконец ни под каким видом не употреблять звонков на великом входе при литургиях Златоустовой и Василия Великого, – которые ввелись было под очевидным униатским влиянием: «на херувимской песни, кроме литургии преждеосвященных, звонков отнюдь не употреблять, чтобы простой народ не боготворил и не покланялся богоподобным

поклонением еще сущу тогда простому хлебу». В виду «великого невежества народа» он обязал всех священников на литургии «по пропетии два раза: «буди имя Господне», обучать простой народ молиться Богу и креста изображение чинить, начиная от малых младенцев до престарелых людей, наизусть им сказуя, и народы за священником да приговаривают, донеле же в память им углубится». Молитвы, которым должен был научиться таким способом простой народ, суть следующие: Св. Духу, Трисвятое, Пресвятой Троице, молитва Господня, Символ веры, Богородице Дево, радуйся и 50-й псалом. Для поднятия нравственности в Белгородской пастве он часто рассылал свои архипастырские обличения и увещания, которые, по его распоряжению, читались народу при богослужении. «Не только в среды и пятки всего лета некоторые православные разрешают на мясные яства, писал святитель в одном из подобных обличений, но и в святые посты весьма дерзостно ядят мясо, сыр и молоко, братии немощнейшей в соблазн, нерадя при том о покаянии и исполнении долга исповеди и причастия Св. Таин. Не коснит на таковых гнев Божий»... Заботился святитель и об искоренении суеверий и языческих обычаев

–377–

среди простого народа. В одном указе он предписывал священникам своей епархии: «усмотрено нами, что во многих городах и селах простой народ, языческого празднования и идолослужения следы храня, в неделю св. Пятидесятницы празднует бесовский праздник некоей березы, а в день рождества св. Иоанна Предтечи – купала и вечерницы с песни скверными и чрез огонь скакании, всяже те следы идолопоклонства празднует народ от неразумия своего, а священники, по званию своего пастырства, того им не возбраняют. Почему накрепко священникам наблюдать и учить народ, дабы в приходах их идолопоклоннические жертвы не праздновались яко то колыски (качели), называемые рели, березы, купала, вечерницы и клики и огнища богомерзкие не возжигались».

Преосвященный Самуил, епископ Белогородский и Обоянский (1731–1796 г.), Преосвященный Евгений, епископ

Курский и Белогородский (1778–1871 г.) и Преосвященный Владимир, епископ Курский и Белогородский (№№ 25:31:32 и 34 Кур. Еп. Вед.). Эти три биографических очерка принадлежат тому же автору, что и предшествующий очерк. Здесь содержится не мало материалов для истории русской иерархии, но гораздо меньше материалов для истории курского епархиального управления, чем в биографическом очерке: Преосвященный Иоасаф, епископ Белогородский и Обоянский. Во всяком случае труды г. Титова заслуживают внимания и одобрения; будущий историк русской иерархии скажет спасибо г. Титову за эти биографические очерки нескольких курских иерархов. Нам думается, что если бы и в других епархиальных Ведомостях появлялись очерки жизни и деятельности местных архиереев, подобные тем, какие составлены г. Титовым, то этим путем собрано было бы не мало материалов для истории каждой епархии, а вместе с тем были бы подготовлены не малоценные данные вообще для истории русской церкви.

П. Казанский

Григорий (Борисоглебский), иеромонах. Третье великое благовестническое путешествие св. апостола Павла: Опыт историко-экзегетического исследования: гл. 2-я [продолжение], гл. 3-я: От Иерусалима до Антиохии Сирийской: (Деян.18:22). // Богословский вестник 1892 г. Т. 2. №5. (С. 97–144)

–97–

чались¹¹⁸⁴, ходили по поручению Апостола в другие, основанные им, церкви, как для сообщения им известий об Апостоле, так и для приобретения нужных ему известий об их жизни, для сбора милостыни¹¹⁸⁵, передавали кому следует различные поручения св. Павла¹¹⁸⁶, заботились об его домашней жизни¹¹⁸⁷ и т. п.

Число таких сотрудников св. Ап. Павла особенно стало увеличиваться к концу второго и к началу третьего путешествия. Поэтому не подлежит сомнению, что и во время третьего путешествия, а равно и в самом начале его, при выходе из Иерусалима, св. Ап. Павел имел при себе спутников, которые должны были помогать ему в благовестнических трудах. – К лицам, сотрудничавшим св. Апостолу во время третьего его путешествия, прежде всего надо отнести тех, о которых и из кн. Деяний, и из Посланий самого Апостола известно, что они были при нем во время его пребывания в Ефесе. Их св. Дееписатель именует «*διακονοῦντες αὐτῷ*», т. е. св. Ап. Павлу¹¹⁸⁸. Таковы суть, прежде всего: Прискилла и Акила, оставленные св. Апостолам в Ефесе при отбытии его в Иерусалим на праздник Пятидесятницы¹¹⁸⁹ и точнее объяснявшие путь Господень прибывшему в Ефес александрийцу Аполлосу¹¹⁹⁰, Тимофей и Эраст *μετὰ τῶν ἀδελφῶν*, отправленные св. Апостолом из Ефеса в Македонию¹¹⁹¹, Гай и Аристарх, схваченные ефесскими мятежниками и увлеченные в театр во время бунта Димитрия Среброковача¹¹⁹². К числу их, далее, несомненно, принадлежал еще Тит, из Ефеса посланный св. Апостолом в Коринф для собрания там сведений о том

впечатлении, какое произвело на тамошнюю общину первое Послание к ней св. Ап. Павла¹¹⁹³, и два, неназванные по имени спутника Тита, *братья св. Апостола, посланники церквей*, из которых о первом св. Апостол говорит, что он – *брат наш, которого усердие много раз испытали во многом и который ныне еще усерднее по великой уверенности в вас* (т. е. коринфянах)¹¹⁹⁴, а второго называет *братом, во всех церквях похвляемым за благовествование и избранным от церквей сопровождать св. Павлу для благотворения*¹¹⁹⁵. Сюда же должно, наконец, отнести Сосипатра Пиррова вериянина, Секунда из Фессалоники, Гаия дервянина, Тихика и Трофима, асийцев, которые вместе с упомянутыми выше Аристархом и Тимофеем – указаны св. Дееписателем, как спутники св. Павла во время его путешествия из Эллады в Асию¹¹⁹⁶. Итак, всех спутников св. Павла в третьем путешествии – было более четырнадцати.

Но какие же из этих несомненных сотрудников св. Ап. Павла во время его третьего путешествия могли быть его спутниками при самом начале путешествия, т. е. при выходе Апостола из Иерусалима? Хотя ни св. Дееписатель в своем весьма кратком сообщении об этом выходе св. Апостола из Иерусалима ничего не упоминает о сопровождавших его тогда спутниках, ни сам св. Ап. Павел в своих Посланиях не говорит о них прямо, однако по некоторым косвенным указаниям и кн. Деяний и Посланий самого Апостола возможно приблизительно точно указать этих спутников, вышедших вместе с ним из Иерусалима и, таким образом, вместе с ним начавших его третье путешествие. Не все из перечисленных выше сотрудников св. Ап. Павла могли быть при нем в самом начале третьего путешествия. Из этого числа должно, прежде всего, исключить Прискиллу и Акилу, о которых известно, что их оставил Апостол

в Ефесе пред своим отправлением в Иерусалим¹¹⁹⁷, – затем всех тех, о которых известно, что они сделались сотрудниками св. Павла не ранее начала третьего путешествия. – Таким образом, несомненная возможность быть спутниками при

начале третьего путешествия св. Павла открывается: для Тимофея, ставшего спутником св. Апостола в начале его второго путешествия¹¹⁹⁸, для Тита, который стал сотрудником св. Апостола еще в конце его первого путешествия¹¹⁹⁹, и для того, неназванного по имени, спутника Тита, о котором св. Апостол говорит, что он *во всех церквах похваляется за благовествование*, который, следовательно, проповедовал и раньше, и не в одной, но во многих церквах¹²⁰⁰.

Что касается Эраста, Гаия, и Аристарха, то по отношению к ним несколько затруднительно определить как и время их обращения в христианство, так и начало их сопутствования св. Апостолу. – Эраст, упоминаемый в Деяниях¹²⁰¹, есть, несомненно, лицо тождественное с Эрастом, которого св. Павел в своем Послании к Римлянам называет *οἰκονόμος τῆς πόλεως* (т. е. города Коринфа, где написано это Послание)¹²⁰² и о котором он упоминает в Послании к Тимофею¹²⁰³. Некоторые, правда, различают Эраста – городского казначея от Эраста – спутника Ап. Павла¹²⁰⁴ и главнейшим основанием такого различия выставляют то соображение, что человеку, открыто исповедующему христианскую веру, невозможно было сохранять за собой почетную и доходную должность казначея в языческом городе, а тем более – сохраняя ее, сопутствовать Апостолу и всецело отдаваться христианской проповеди. Но ни откуда не следует, чтобы Эраст оставался казначеем языческого Коринфа после своего обращения в христианство и после

–100–

присоединения к спутникам св. Апостола. Напротив, Ап. Павел, по-видимому, с той целью и упоминает в Послании к Римлянам, что Эраст был *οἰκονόμος τῆς πόλεως*, чтобы показать: чем этот высокочинный и богатый человек пожертвовал для христианства¹²⁰⁵; Эраст был *οἰκονόμος*-ом Коринфа только до обращения в христианство, а затем оставил не только эту должность, но и свой родной кров, родных, отечество и последовал за св. Ап. Павлом¹²⁰⁶, сохранив однако за собой старое название *οἰκονόμος*-а¹²⁰⁷. За тождество Эраста – казначея коринфянина с Эрастом – сотрудником св. Павла говорят еще и следующие обстоятельства: – а) св. Ап. Павел

посылает его из Ефеса вместе с Тимофеем в Коринф с весьма важным поручением – утишить поднявшиеся в тамошней церкви споры и несогласия¹²⁰⁸. Тимофей был избран для этого посольства в силу своих личных высоких качеств, а Эраст, естественнее всего предположить, потому, что сам был коринфянин и мог лучше знать тамошний строй жизни, обычаи, привычки да и самых тамошних христиан. – б) Это посольство, состоявшее из Тимофея, Эраста и братьев, возвращаясь из Коринфа, встретило св. Апостола в Македонии, куда он прибыл из Ефеса¹²⁰⁹. Из Македонии члены этого посольства с другими спутниками сопровождали, конечно, св. Павла в Элладу¹²¹⁰ и Коринф. Следовательно, Тимофей и Эраст –101–

в то время, когда из Коринфа св. Апостол писал Послание к Римлянам, находились при нем. Отсюда само собой понятно, какие лица разумеются под Тимофеем и казначеем – Эрастом, от которых св. Павел посылает приветствия в Послании римской церкви¹²¹¹. Если этот Тимофей – тот же, который был членом вышеупомянутого посольства в Коринфе, то почему же этот Эраст не должен быть тем же самым Эрастом, спутником Тимофея? – в) Во втором Послании к Тимофею¹²¹² св. Ап. Павел сообщает ему сведения об Эрасте; предполагается, что Тимофей хорошо знает Эраста и имеет побуждения близко принимать к сердцу его деятельность; и это, естественнее всего, – упоминание о том Эрасте, который путешествовал вместе с Тимофеем в Коринф и сопровождал св. Апостола. – г) Если бы Эраст – сотрудник св. Павла и Эраст – коринфский казначей были различные между собой лица, то во 2Тим.4св. Апостол должен был бы точнее сказать: о каком именно Эрасте он сообщает Тимофею, так как в то время оба Эраста находились в Коринфе: – казначей постоянно там жил (если он, конечно, не тождественен с сотрудником Ап. Павла), и сотрудник св. Павла (*Эраст остался в Коринфе*, говорит св. Апостол, следоват. он путешествует по различным местам); но св. Ап. Павел просто говорит: Эраст; следоват. другого и не было. – д) *Эраст остался в Коринфе*; этот Эраст, путешествующий сотрудник св. Павла, оставшийся, конечно, для блага церкви в Коринфе,

скорее всего – казначей Коринфа, особенно любящий свою родную, отечественную христианскую общину. – е) Наконец, и греческий и римский месяцесловы обоих Эрастов признают за одно лицо¹²¹³. – Следова-

–102–

тельно, Эраст, сотрудник св. Павла в Ефесе, есть тот самый Эраст, который до своего обращения в христианство был *οἰκονόμος* города Коринфа; посему его обращение в христианство и следование за Ап. Павлом в качестве сотрудника и спутника нужно приурочивать ко времени проповеди Апостола в Коринфе. А так как до начала своего третьего путешествия из Иерусалима св. Ап. Павел был в Коринфе только однажды, в конце второго своего путешествия¹²¹⁴, то к этому времени нужно относить и обращение Эраста и начало его сопутствования св. Апостолу. Следовательно, Эраст мог быть в начале третьего путешествия Апостола его спутником.

Что касается Гаия и Аристарха, то оба они были македонянами¹²¹⁵. Ранее времени пребывания св. Апостола в Ефесе они нигде не упоминаются. Посему и их обращение к христианству и начало следования за св. Павлом в качестве его сотрудников надо относить ко времени ближайшего, раннейшего и единственного посещения им Македонии во время второго путешествия¹²¹⁶.

Теперь представляется вопрос: были ли все указанные лица с Ап. Павлом в рассматриваемый момент, т. е. при выходе Апостола из Иерусалима? Такой вопрос был бы совершенно излишним, и положительный ответ на него представлялся бы несомненным, если бы посещение Ап. Павлом Иерусалима не было представлено Деяниями в виде временного и краткого перерыва второго путешествия¹²¹⁷. В конце второго путешествия, прибыв по пути в Ефес, св. Павел намерен был возвратиться сюда непосредственно из Иерусалима для продолжительной деятельности. Потому-то он и оставил здесь Прискиллу и Акилу, т. е. чтобы напрасно не возить их с собой в Иерусалим, куда он отправлялся на малое время ради своих личных нужд. А если так он поступил с Акилой и Прискиллой, то

почему же он не мог поступить точно также и со всеми остальными своими спутни-

–103–

ками? К тому же и св. Дееписатель до времени вторичного пребывания св. Апостола в Ефесе ничего не говорит об этих спутниках. – Но это умолчание св. Дееписателя, кажется, самым красноречивым образом говорит за то, что в Ефесе оставлены были только Акила и Прискилла, тогда как прочие, сопровождавшие св. Апостола до Ефеса, спутники отправились вместе с ним далее, в Иерусалим, и отсюда чрез Сирию и верхние страны Малой Азии – в Ефес. Св. Дееписатель (исключая, правда, одно место)¹²¹⁸ нигде не говорит точно и подробно о спутниках св. Ап. Павла. Он упоминает о них только по каким-либо особенным случаям; так он говорит и о Прискилле и Акиле, что *они остались в Ефесе*¹²¹⁹, несомненно, потому, что они одни только из всех сопровождавших Апостола сотрудников остались в Ефесе, тогда как все другие отправились далее вместе с ним. Замечательно, что св. Дееписатель особенно занят этим фактом, так что упомянул о нем в своем повествовании на пространстве трех стихов два раза¹²²⁰. Если бы с Акилой и Прискиллой остались и другие спутники св. Павла, то св. Дееписатель или и о них упомянул бы, или лучше – о всех умолчал бы. Отметив же, как исключение, оставление Прискиллы и Акилы в Ефесе, он, само собою разумеется, не имел надобности говорить о других, что они вместе с Апостолом отплыли в Иерусалим¹²²¹.

–104–

Но можно спросить: зачем нужно было св. Апостолу брать с собой в Иерусалим своих спутников, когда он намеревался вскоре, непосредственно же из Иерусалима, опять возвратиться в Ефес и здесь проповедовать? – Хотя первоначальное намерение св. Апостола и было именно такое, хотя он и обещался ефесянам: *к вам возвращусь опять*¹²²², однако еще и в то время он не считал этого намерения окончательным и безусловно решенным, почему он и добавляет ефесянам: *к вам возвращусь опять*, но только в том случае, *если будет угодно Богу*¹²²³. Он мог ожидать совершенно другого направления

своей деятельности (как и случилось на самом деле), когда сотрудники были для него уже необходимы. – В частности, напр., присутствие Тимофея при св. Апостоле во время его пребывания в Иерусалиме было безусловно нужным. Цель посещения Иерусалима Апостолом, как выяснено уже ранее¹²²⁴, состояла в том, чтобы за-

–105–

свидетельствовать пред жителями Иерусалима и Палестины свое личное уважение к Моисееву закону. Если наилучшим средством для этого было принятие и исполнение назорейского обета, то присутствие при этом в Иерусалиме Тимофея значительно усиливало бы впечатление. – Тимофей, как известно, был *обрезан* св. Апостолом *ради иудеев*¹²²⁵. Следовательно, какое красноречивое и сильное свидетельство представлял из себя Тимофей в пользу личного уважения св. Павла к Моисееву закону?! И несомненно, то благоприятное впечатление, произведенное тогдашним пребыванием Ап. Павла в Иерусалиме, о котором было говорено выше¹²²⁶, в не малой степени обязано именно присутствию там Тимофея вместе с св. Павлом. – Что касается Эраста, Гаия и Аристарха, то они, помимо личного желания побывать при удобном случае в первый раз по своем обращении ко Христу в Иерусалиме, и там в праздник Пятидесятницы сподобиться духовного общения с тамошними Апостолами и братьями, могли еще служить избранными представителями своих церквей (Эраст – коринфской, а Гаий и Аристарх – македонских) для передачи иерусалимской церкви собранных св. Павлом пожертвований¹²²⁷. Следовательно, естественнее всего предположить, что все, бывшие при св. Павле сотрудники, кроме Прискиллы и Акилы, т. е. Тимофей, Эраст, Гаий и Аристарх отправились с ним в Иерусалим и отсюда начали с ним третье путешествие¹²²⁸. Вместе с ними,

–106–

несомненно, сопровождал св. Апостола из Иерусалима и неназванный по имени брат, – уполномоченный в Иерусалиме от палестинских церквей сопутствовать ему в этом путешествии для сбора пожертвований. Что касается Тита, то из второго

Послания к Коринфянам известно, что он находился вместе с Ап. Павлом в Ефесе и сопровождал его в дальнейшем путешествии¹²²⁹. Но так как он, по-видимому, не сопутствовал св. Апостолу во втором его путешествии¹²³⁰ и, следовательно, не мог быть вместе с другими при Апостоле на пути в Иерусалим, то нужно полагать, что св. Апостол взял его в спутники себе для третьего путешествия где-либо на пути между Иерусалимом и Галатией. Галатию нужно выставить, как предельный пункт, ранее которого Тит явился спутником св. Ап. Павла, на том основании, что Апостол в своем Послании к Галатам, написанном из Ефеса вскоре после посещения Галатии¹²³¹, упоминает имя Тита, как человека, известного уже Галатам¹²³². Он называет его прямо по имени и не сообщает о нем никаких более подробных сведений¹²³³. Во втором путешествии св. Павла, когда он впервые посетил Галатию Тит с ним не был. Очевидно, галатийская церковь могла впервые узнать лично Тита во второе посещение ее Апостолом. Принимая же во внимание, что Апостол впервые взял Тита с собой в Иерусалим из Антиохии Сирийской, где он сам в течение продолжительного времени проповедовал христианство преимущественно эллинам¹²³⁴ а равно и то, что по своему происхождению Тит был эллин¹²³⁵, а по обращению в христианство – *υἱὸς τοῦ τέκνου τοῦ ἀποστόλου κατὰ κοινὴν πίστιν*¹²³⁶, – можно думать, что Антиохия

–107–

была или родиной, или обычным местом пребывания Тита. А на основании этого можно уже заключать, что в Антиохии Тит и присоединился к св. Апостолу. – Итак от самого Иерусалима сопровождали св. Апостола Павла в его третьем путешествии следующие лица: Тимофей, Эраст, Гаий, Аристарх и неназванный по имени палестинский уполномоченный брат.

Был ли в это время спутником св. Ап. Павла сам св. Дееписатель, Лука? – Св. Луку своим спутником называет сам Ап. Павел¹²³⁷. Сам о себе св. Лука не упоминает отдельно в книге Деяний. Впрочем он делает косвенные указания на себя: в некоторых местах он повествует о событиях в первом лице множественного числа¹²³⁸. А так как он ведет рассказ в первом

лице множественного числа не всегда, то отсюда обыкновенно и заключают, что св. Лука лично присутствовал при событиях, о которых рассказ ведется в первом лице. Так как св. Лука, говоря о деятельности Ап. Павла, во время второго путешествия, в Филиппах в первом лице множественного числа¹²³⁹, дальше продолжает рассказ в третьем лице¹²⁴⁰ и снова начинает говорить в первом лице о своем отплытии именно из Филипп, то, очевидно, в течение того времени, как Апостол, выйдя из Филипп через Амфиполь, Афины, Коринф, Иерусалим, Галатию, Ефес, Македонию, Элладу и опять Македонию снова прибыл туда, св. Лука продолжал оставаться в Филиппах и, следовательно, в описываемое время при Ап. Павле не был. – Трудно однако ж согласиться с тем, чтобы св. Лука употреблением первого лица в рассказе намеренно хотел именно указать на свое присутствие при Апостоле, а употреблением третьего – на свое отсутствие во время совершения описываемых событий. Этим приписывается св. Деяниям слишком большая искусственность речи. Во всяком случае, с этим взглядом не мирится, напр., следующее место кн.

–108–

Деяний. О пребывании в Филиппах (после чего, как сказано выше, св. Лука начинает речь в третьем лице, откуда будто бы видно, что он дальше не пошел с Ап. Павлом, но остался в Филиппах) он говорит в таких словах: *ἡμεν δὲ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει διατρίβοντες ἡμέρας τινάς*, т. е. *в этом городе мы (Павел, я и другие спутники) пробыли несколько дней*¹²⁴¹, или: только известное, определенное время, а после, следовательно, все они (и Павел, и Лука и прочие, бывшие в Филиппах только несколько дней) ушли оттуда. Если бы св. Лука не ушел с ними, то он, соблюдающий будто бы такую строго-выдержанную искусственность рассказа, не сказал бы: *мы пробыли несколько дней* (т. е. все одинаковое количество времени). – Скорее, отложив в сторону различные теории об источниках, какими пользуется св. Лука при написании книги Деяний, следует признать, что он подробнее в своем рассказе там, где говорит о виденном им лично и наоборот, – краток там, где повествует о

слышанном. Внимательнее всматриваясь в текст книги Деяний, нельзя не заметить, что св. Дееписатель сравнительно очень подробен в рассказе о первом пребывании Ап. Павла в Ефесе: тут, несмотря на весьма непродолжительное время этого пребывания, он подробно описывает и прибытие, и единичный факт проповеди в синагоге, и отбытие Апостола, дважды замечая, что он оставил там Прискиллу и Акилу. Между тем дальше, о путешествии св. Апостола в Иерусалим, об исполнении им здесь обета (о начале которого он упомянул выше), о пребывании в Антиохии сирийской, где совершилось важное событие – обличение Ап. Павлом Ап. Петра, о прохождении верхних стран Малой Азии, о всем этом св. Лука говорит весьма кратко. Он обозначает только некоторые, весьма далеко отстоящие друг от друга, пункты на большом пути св. Апостола (Кесария, Иерусалим, Антиохия, Галатия и Фригия), весьма обще говоря о самой деятельности за это время (*побывав в Кесарии, он приходил (в Иерусалим), приветствовал церковь, и отошел в Антиохию. И проведши там несколько времени, вы-*

–109–

*шел и проходил по порядку страну Галатийскую и Фригию, утверждая всех учеников*¹²⁴². Перейдя же далее к описанию того, что за это самое время совершилось в Ефесе, св. Дееписатель подробен так же, как и в раннейшем повествовании об Ефесе. Он подробно говорит о прибывшем туда Аполлосе, об его проповеди в синагоге, о духовном общении его с Акилой и Прискиллой, о полученном от них оглашении, о данном ему письме к ахайским братьям. Почти также подробно продолжает св. Дееписатель рассказ и о деятельности в Ефесе снова прибывшего туда св. Апостола. Внимательно читая это отделение кн. Деяний, где так сильно различаются описания происходящего в Ефесе и – происходящего вне его, невольно должно прийти к предположению, что св. Лука был очевидцем всего происходящего в Ефесе, но не был с Ап. Павлом во время его путешествия чрез Иерусалим, Антиохию, Галатию и Фригию в Ефес. Поэтому естественнее всего полагать, что св. Лука вместе с Прискиллой и Акилой оставался в Ефесе. Этому предположению, конечно,

нимало не противоречит то, что св. Лука, сообщая об оставлении в Ефесе Прискиллы и Акилы, не упоминает о себе: он в данном случае остается верен раз навсегда избранному умолчанию о себе в рассказе. Впрочем, не настаивая упорно на этой, для существа дела безразличной, мысли, с несомненностью во всяком случае можно утверждать, что св. Лука в начале третьего путешествия (от Иерусалима до Ефеса) спутником св. Апостола Павла не был¹²⁴³.

Что же за лица были эти спутники св. Ап. Павла?

—110—

Первое место среди них несомненно принадлежит Тимофею. Кажется нет другого имени, которое со всей справедливостью может стоять рядом с именем неутомимого в своей деятельности великого Апостола языков, кроме Тимофея. Из всех своих многочисленных сотрудников св. Ап. Павел считал его самым ревностнейшим и вернейшим, не находя ему равного; Тимофею он поручал самые трудные и важные поручения, посылал его как бы вместо себя¹²⁴⁴. Тимофея он любит всем своим любвеобильнейшим сердцем: он зовет его своим возлюбленным сыном¹²⁴⁵, отечески наставляет его письменно в свое отсутствие¹²⁴⁶; претерпевая последние узы, заключенный в римской темнице, неимоверно томясь одиночеством и отсутствием деятельности, вдохновенно предвидя близость своей кончины¹²⁴⁷, св. старец – Апостол пишет свое последнее Послание, как бы свое завещание возлюбленному Тимофею и двукратно повторяет свою просьбу, чтобы он скорее навестил его, оставленного всеми, в римской темнице¹²⁴⁸.

Отечеством Тимофея была Ликаония, средняя, почти центральная, страна малоазийского полуострова¹²⁴⁹. Едва ли какая другая из стран этого полуострова была так скудно наделена природой, как Ликаония. Окруженная со всех сторон высокими горами: Тавром с юга, Парреем с запада, отрогами Олимпа с севера и Антитавром с востока, Ликаония представляла из себя плоскую горную равнину, помещенную высоко над уровнем моря. Немногочисленные реки, быстро сливаясь с высоких, окружающих ее, гор, не имея возможности

спокойно течь по поверхности, стремительно неслись в более низкие котловины и образовывали озера. Отсюда – необыкновенная скудость воды. По свидетельству Страбона, вся страна терпит в ней недостаток, а если где и можно ее достать, то лишь в необыкновенно глубоких и весьма не-

–111–

многих искусственных колодцах¹²⁵⁰. На каменистой безводной поверхности глаз не находит почти никакой растительности¹²⁵¹. А на севере страна переходит положительно в пустыню: равнины и холмы блестят целым слоем соляных кристаллов; встречающиеся же озера суть не что иное, как вместилища густо разведенной соли. Вот как описывает Страбон одно из таких озер. «Озеро Татта – естественная соловарня. Что бы ни опустить в воду даже на самое короткое время, – все покрывается тотчас же соляными кристаллами. Опустите круглый хлеб и с него можно будет снять соляной венок. Если неосторожная птица коснется краями своих распластанных крыльев воды, то тотчас же падает вниз, потому что осевшая на перьях соль сковывает крылья»¹²⁵². Дикость природы и бедность страны долго оставляли незаселенной ее северную часть, и лишь во времена, так называемых, диадохов¹²⁵³, с юга начало двигаться население на север¹²⁵⁴. Бедная по природе, удаленная от морских портовых городов, на юге только пересекаемая сухопутной дорогой к Евфрату, Ликаония, по-видимому, жила лишь доходами от торговли солью и овцеводства: низкая порода овец, любящих лизать соляные глыбы, разводилась довольно успешно в этой стране¹²⁵⁵. Видимо, пропитание доставалось трудно и скудно. Этой то монотонной, малопродуктивной и мертвой солончаковой степи и суждено было воспитать славного Тимофея. – Можно наверное сказать, что Ликаония, не воспитавшая ни одного поэта, ни одного историка, ни одного ученого, и не могла воспитать

–112–

никого из них. Первая вдохновительница поэта и первый свежий и обильный источник поэзии – дышащая могучей силой неподдельной воплощенной поэзии – природа – в Ликаонии была совсем иной: она была способна только безвозвратно

убивать всякие, откуда-либо появлявшиеся, поэтические склонности ликаонца и отнюдь – не возбуждать их. Не имела Ликаония и отечественного прошлого, которое бы могло стать первым побудительным и неточным мотивом к занятиям историей. Не было, наконец, среди ликаонских солончаков и ничего, могущего возбудить ученое любопытство¹²⁵⁶. Обычно при таких условиях человеческий дух, не найдя себе пищи вне себя, в сфере объективной, сосредоточеннее углубляется в себя самого и начинает жить преимущественно религиозной внутренней жизнью. Таковы именно были и ликаонцы. По крайней мере, тот единственный на пространстве всей книги Деяний факт, который сообщен св. Дееписателем из времени пребывания Апостола Павла в Ликаонии¹²⁵⁷, ясно говорит, что ликаонцы – язычники были людьми глубоко верующими. Вера в богов, как существ близких к людям, была у них живая и сильная: услышав воодушевленную проповедь Апп. Павла и Варнавы, они сочли их за богов и хотели почтить их жертвоприношениями. Само собою, конечно, понятно, что такая, общая всем ликаонцам, – сильная религиозность в тех случаях, когда она могла почерпнуть для себя содержание из чистого источника, напр., из данного иудеям Божественного Откровения, имела силу достигать высшей степени своего развития. – Так именно и было с Тимофеем.

Местом рождения и жительства Тимофея был город Листра. Это ясно видно из повествования св. Дееписателя: *κατήντησεν*, говорит он, *δὲ εἰς Δέρβην καὶ εἰς Λύστραν* (т. е. Ап. Павел). *καὶ ἰδοὺ μαθητὴς τις ἦν ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος*¹²⁵⁸. *Ἐκεῖ*, очевидно, указывает на ближайшее, ранее него стоящее

–113–

Λύστρα. С этим вполне согласуется и последующее замечание св. Дееписателя, что о Тимофее похвально отзывались *братья, находившиеся в Листре* (т. е. его родине) *и Икони* (т. е. и в соседнем городе)¹²⁵⁹. А что словом *ἐκεῖ* св. Дееписатель хотел показать именно место рождения Тимофея, это становится очевидным из Деян. 20:4, где он указывает место рождения спутников св. Апостола, исключая только одного Тимофея. И это исключение, несомненно, сделано потому, что

родина Тимофея предполагается известной из раннейшего повествования, т. е. из Деян.16:1. – Впрочем в позднейшее время, когда Библия стала на западе предметом кропотливого изучения, при чем обыкновенно внимание ученых поглощается частями, а не целым, буквой, а не духом, между прочим искусственно затемнились и эти ясные свидетельства о родине Тимофея. Единственным местом, на котором строят свои темные измышления ученые, служит Деян.20:4. Оно читается так: *συνείπετο δὲ αὐτῷ¹²⁶⁰ Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος, καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικός καὶ Τρόφιμος.* – Одни, относя *καὶ Τιμόθεος* к *Θεσσαλονικέων*, утверждают, что Тимофей родился в македонском городе Фессалониках. Но говоря уже о противоречии такого мнения Деян.16:1–3, где идет речь о Ликаонии именно как об отечестве Тимофея, оно вполне уничтожается вставкой после имени Секунда *καὶ Γάϊος Δερβαῖος* пред именем Тимофея: очевидно, Секунд – последний фессалоникиец¹²⁶¹. – Другие¹²⁶² полагают, что Тимофей был родом из Листры. Полагают, что св. Лука в Деян.20 хотел обозначить по месту происхождения всех, перечисляемых им спутников, и что упоминаемый здесь вместе с Аристархом Гаий есть именно тот же самый

–114–

Гаий – македонянин, о котором также вместе с Аристархом было говорено в Деян.19:29; отсюда заключают, что *Δερβαῖος* относится не к Гаию – македонянину, а к Тимофею, и, ставя запятую¹²⁶³ после *Γάϊος*, считают Тимофея, на основании этого текста, родом из Дервии. Что касается намерения св. Деписателя обозначить по месту происхождения всех спутников Ап. Павла, то оно, если и действительно существовало, остается выполненным и без упоминания о родине Тимофея в виду Деян.16:1–3. А тождество Гаия 20с Гаием 19:29, безосновательно предполагаемое ранее рассмотрения Деян. 20:4, должно быть отвергнуто на основании этого места. Пусть в 19Гаий, упомянутый с Аристархом, был македонянин, а Гаий 20 есть другой Гаий – из Дервии¹²⁶⁴. При неверности посылок, конечно, неверен и вывод, что *Δερβαῖος*

относится к Тимофею. Напротив, такое толкование положительно извращает текст. Пусть его защитники переводят *Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος* – ein Derbäer auch Timotheus; такой перевод будет только извращением мысли греческого текста: *καὶ* пред *Τιμόθεος* будет иметь значение союза разделительного¹²⁶⁵. Наконец, Wieseler¹²⁶⁶ усматривает в 20 параллелизм, в силу которого *Δερβαῖος* считает необходимым относить непременно к *Τιμόθεος*. Параллелизм этот состоит будто бы в том, что в отделе, начиная с *Θεσσαλονικέων* и кончая *Τρόφιμος*, *nomēn gentilium* стоит непременно ранее лица (*Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος καὶ Γάϊος*¹²⁶⁷, *Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος*, *Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος*). От-

–115–

сюда Визелер заключает, что «местом рождения Тимофея была Дервия. С другой стороны, мы должны согласиться с противниками, что *ἐκεῖ* Деян.16 естественно относить не к *Δέρβην*, но к *Λύστραν*. Из того и другого вместе следует, что Тимофей, хотя родом был из Дервии, однако в то время (Деян.16:1–3) находился в Листре, что – неудивительно»¹²⁶⁸. Но если действительно усматривать параллелизм в Деян.20:4, то он совсем не таков, каким кажется Визелеру, начинающему со середины стиха. Он состоит в правильной перемене места *nominis gentilii* по отношению к именам лиц: сначала *nomēn gentilium* следует за собственным именем (*Σώπατρος Βερειαῖος*), затем – предшествует ему (*Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος*), потом опять следует (*καὶ Γάϊος Δερβαῖος*) и, наконец, опять предшествует (*Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος*). При таком параллелизме нет никакой нужды извращать текст подобно Визелеру (он переводит: ein Derbäer auch Timotheus): *καὶ*, по-прежнему, остается союзом разделительным. – Итак, Тимофей и родился и обычно жил в Листре.

Листра была чисто языческим городом. Иудеев жило в ней самое незначительное количество; по крайней мере, тут не было синагоги¹²⁶⁹. Не было здесь даже и такого кружка иудеев, к которому бы могли обратиться пришедшие из Антиохии и Иконии враги св. Павла – иудеи, желавшие воспрепятствовать успехам его проповеди в Листре. Они, напротив, со своими

подстрекательными словами обратились к народу (ὄχλους)¹²⁷⁰, т. е. к тем же самым толпам (τοὺς ὄχλους стиха 18), которые хотели принести Апп. Павлу и Варнаве жертву, как богам. Обычно национальное самосознание бывает живее и обособленнее, когда в чужой земле, среди чужого народа, живет незначительное количество лиц иной национальности. Так, несомненно, было и с немногими листрийскими иудеями. Они ревностно оберегали в языческой среде свои национально-религиозные особенности; таковы, по крайней

–116–

мере, были и бабка и мать Тимофея – иудеянки¹²⁷¹. Само собою разумеется, что Тимофей – иудей по матери – при отсутствии синагоги и, вероятно, иудейской школы, наставления в вере своих предков должен был получать в своей родной семье. И эта семья была именно такова, что могла воспитать в своем юном члене будущего ревностного и достойного сотрудника св. Апостола Павла. Тимофей происходил от смешанного брака: его отец был эллин – язычник¹²⁷², а мать – иудеянка¹²⁷³, по имени Евника¹²⁷⁴. Про отца Тимофея можно с уверенностью сказать, что он был эллином – язычником и по происхождению и по вере. Едва ли он был прозелитом иудейства или христианином¹²⁷⁵. Но, судя по тому, что он, женившись на иудеянке, позволял ей исповедовать свою веру и не препятствовал воспитывать в ней и Тимофея, хотя впрочем не дал своего согласия на его обрезание,¹²⁷⁶ и вообще не вносил своим языческим поведением никакого дурного влияния в семью, где воспитывался будущий самоотверженный Апостол Христа, можно думать, что он был одним из тех богоугодных сынов языческого человечества, которые, *не имея закона, по природе законное делают*¹²⁷⁷ и, как боящиеся Бога и поступающие по правде Его, приятны Ему¹²⁷⁸. Потому ли, что отец Тимофея умер вскоре после его рождения, или потому, что он более видел истины в религии, исповедуемой его женой, но только Тимофей с самого

–117–

раннего детства (ἀπὸ βρέφους)¹²⁷⁹ находился под господствующим воспитательным влиянием своей матери и бабушки

Лоиды. Обе эти иудеянки, живя в языческом городе, под кровлей язычника – главы семейства, свято соблюдали веру своих отцов. Ребенку – Тимофею они уже *ἀπὸ βρέφους* дают в руки свитки священных ветхозаветных Писаний (*ἱερὰ γράμματα*)¹²⁸⁰. Конечно, трудности этого чтения разрешались посильной помощью бабушки и матери. И если в этих женских толкованиях не было раввинской мудрости, скользившей только по поверхности текста, то они, несомненно, были полны той естественной простоты, которая свойственна горячо верующему, нелукавствующему уму и сердцу. По крайней мере, юный читатель с самого начала своих занятий ветхозаветными Писаниями уже *знал* (*οἶδε*) их; т. е. и знаком был с их содержанием и понимал их. Далее, общее религиозное воззрение Лоиды и Евники было таково, что они, воспитывая Тимофея в иудействе на свящ. Писании, однако не принуждали его обрезаться, встречая к тому препятствия, вероятно, со стороны его отца. Их духовное око проникало во внутрь иудейства, очевидно, глубже, чем смотрело туда иерусалимское, близорукое фарисейство.

В таких-то благоприятных условиях воспитывался Тимофей приблизительно до шестнадцати-восемнадцатилетнего возраста, когда в Листру явился со своей проповедью Ап. Павел с Варнавой во время своего первого апостольского путешествия¹²⁸¹ и когда Лоида, Евника и

–118–

Тимофей вместе с другими приняли христианство¹²⁸². В это время Листра огласилась возвышеннейшей проповедью св. Апостола Христова, сопровождаемой чудесами¹²⁸³. И если язычники, недоумевая о великой тайне христианства, приняли Апп. Павла и Варнаву за сошедших на землю языческих богов, то измлада наученный в ветхозаветных Писаниях Тимофей вместе со своими родными наставницами – Лоидой и Евникой, со всей чистотой и силой искреннего религиозного воодушевления очами своей веры в проповедуемом св. Апостолом Иисусе Христе увидели снисшедшего на землю Мессию, искренно уверовали в проповедь Апостола и, несомненно, стали одними из первых его учеников. Весьма

вероятно, что именно в доме Евники св. Ап. Павел, почти воскресший от смерти после тяжкого побоев камнями¹²⁸⁴, вкусил «тот сладостный покой и нежный уход, в котором он после столь страшного испытания нуждался более, чем когда-либо; очень может быть, что Тимофей со слезами стоял

—119—

в той группе учеников, которые окружали окровавленного проповедника, что его сердце запылало восторгом и благодарностью, когда он увидел, что Апостол приходит в сознание; он, быть может, помог ему тайно пробраться в дом своей матери и там, быть может, не только перевязал его раны, но также читал ему в мрачные и мучительные часы какие-нибудь из благодатнейших мест того св. Писания, в котором он был воспитан измлада. Во всяком случае еще в то время у Тимофея зародилось то чувство любви к Ап. Павлу, каким горело его сердце в течение всей жизни; тогда же, несомненно, и великое апостольское служение, чуждое всяких земных выгод, сопровождаемое преследованиями и мучениями даже до смерти, раскрывшееся пред взором Тимофея в образе св. Ап. Павла, стало предметом его вожделений¹²⁸⁵.

По отшествии св. Апостола из Листры, христианское семейство Евники стало все более и более возрастать в новой вере. Сама Евника и Лоида со всей ревностью женской души всецело отдались новой вере. Чистая, живая и деятельная вера их похвалялась впоследствии даже самим Ап. Павлом и при том так, что он желал такую именно веру видеть и в самом Тимофее-епископе¹²⁸⁶. И вот христианин-юноша Тимофей, наученный Писанием, видящий веру матери и бабки, живо помнящий то воодушевление и самопожертвование, каким запечатлен был образ его учителя – св. Павла, всецело отдался христианству. Он отдает себя на служение ближним. Он часто бывает у христиан и в Листре и в Икони. Они хорошо знают о прекрасных качествах его души, так что когда, спустя несколько лет, снова пришел в Листру св. Ап. Павел, то они не могли прежде всего не поделиться с ним своей радостью и любовью к юному Тимофею; они свидетельствовали Апостолу о

достоинствах юного Тимофея (ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἐν Λύστροις καὶ Ἰκονίῳ

–120–

ἀδελφῶν)¹²⁸⁷. Конечно, они хвалили веру и жизнь Тимофея. А так как хвалили Тимофея не в одной Листре, а и в Иконии, и так как после этой похвалы Ап. Павел взял его себе в сотрудники по апостольству, то возможно, что опытный в Писаниях Тимофей потому был известен с хорошей стороны листрийским и иконийским христианам, что являлся для них в некотором роде продолжателем апостольских трудов св. Павла. Это доброе свидетельство о Тимофее заставило, конечно, Апостола войти в более ближайшее общение с этим юношей. – Убедившись в верности свидетельства и лично заметив в Тимофее апостольское призвание и правоспособность к этим трудам благовествования, св. Ап. Павел пожелал взять его с собой в качестве сотрудника¹²⁸⁸. – Нужно думать, что Тимофей не только не противился этому желанию, но, напротив, нашел в нем осуществление своих заветных желаний. И вот шестнадцатилетний Тимофей, любимый сын своей матери, любимец листрийских и иконийских христиан, воочию убежденный в трудностях апостольства, всецело доверяется призыву св. Павла, оставляет родной кров и следует за призвавшим. Он забыл о себе, о своей, только что начавшейся, жизни, о покое, о мнимом земном счастье и стал сотрудником св. Апостола¹²⁸⁹.

Апостол Павел, хотя и был преимущественно Апостолом языков, однако он в каждом, посещаемом им месте обычно обращался с проповедью сначала к иудеям. Очень возможно, что, зная Тимофея, как хорошо наставленного в ветхозаветных Писаниях, св. Павел

–121–

намерен был пользоваться его трудами особенно для проповеди иудеям. С этой целью св. Апостол подверг обрезанию своего нового сотрудника, так как, хотя он и проповедовал свободу от закона, однако видел в его упразднении соблазн для немощных, а в его исполнении и в христианстве – дело безразличное¹²⁹⁰. Этот факт столько же свидетельствует об

апостольской мудрости св. Павла, сколько и о чистоте и высоте Тимофеевой веры. – Первое время сопутствования Тимофея св. Павлу было не столько временем его личных трудов на пользу благовестия, сколько – научения от Апостола и тайнам высочайшего христианского ведения, и мудрости собственно апостольского благовестия. Несомненно, тогда именно более всего юный и еще бедный сравнительно христианским ведением Тимофей научился от св. Апостола тому *здравому учению*, которого убеждал его держаться св. Павел в последнем своем Послании к нему¹²⁹¹, и тогда благоговейно принимал к *учению, житию, расположению, вере, великодушию, любви, терпению* своего учителя, в каковых добродетелях впоследствии, по свидетельству Апостола, и *последовал* ему¹²⁹². Посему, может быть, св. Дееписатель на первых порах сопутствования Тимофея и не упоминает о нем в своем повествовании¹²⁹³. – Тимофей начал сопровождать св. Апостола от Листры и прошел с ним через Троаду по Македонии в Фессалонику и Верию¹²⁹⁴. Когда Ап. Павел, преследуемый фессалоникийскими иудеями, отплыл в Афины, то Тимофей вместе с Силой остался на некоторое время в Вереи, несомненно, для утверждения тамошних учеников¹²⁹⁵.

–122–

К этому времени, очевидно, опытность Св. Тимофея стала уже достаточной и для самостоятельной апостольской деятельности. Впрочем и Тимофея и Силу св. Апостол вскоре же вызвал в Афины¹²⁹⁶: они, следовательно, были помощниками ему и нужными, и полезными. Но скоро Ап. Павел получил печальные известия о состоянии фессалоникийской церкви: против нее открылись предсказанные Апостолом преследования, наступили страдания и скорби¹²⁹⁷; для юной церкви настало время искушения. Горячо любящий ее Апостол глубоко скорбел о возможной опасности, как бы не сделался тщетным его труд¹²⁹⁸. Между тем проповедь в Афинах не позволяла ему удалиться отсюда и прервать начатое дело; и вот он, *не терпя более, восхотел остаться в Афинах один, и послал Тимофея, брата своего и служителя Божия и сотруdnика своего в благовествовании Христовом, чтобы*

*утвердить фессалоникийцев и утешить в вере их, чтобы никто не поколебался в скорбях сих*¹²⁹⁹. Когда Тимофей с добрыми вестями о вере и любви фессалоникийцев возвратился из своего посольства, то уже не застал Апостола в Афинах и потому направился в новое место его проповеди, в Коринф¹³⁰⁰. Апостол был утешен сообщением Тимофея¹³⁰¹ и вскоре написал из Коринфа одно за другим известные два свои Послания к Фессалоникийцам. Тимофей вместе с Силой принимал участие при написании их, и его имя стоит в первых стихах¹³⁰². В проповеднической деятельности св. Павла в Коринфе Тимофей принимал горячее участие, о котором Апостол не преминул упомянуть в своем Послании к тамошней церкви¹³⁰³. По отшествии Апостола из

–123–

Коринфа и отплытии из Кенхрей, Тимофей, как сказано выше, сопровождал его в Иерусалим и вот теперь вместе с другими начинал новое путешествие св. Павла.

Эраст сравнительно был самым недавним спутником Ап. Павла. Он, как показано выше, до своего обращения к христианству был городским казначеем в Коринфе. Вероятнее всего полагать, что он услышал благовестие Христово из уст самого св. Павла, что могло случиться единственно только в первое посещение Апостолом Коринфа¹³⁰⁴. Так как должность казначея в таком богатом и язычески-цивилизованном городе, как Коринф, была весьма почетной и хорошо обеспеченной, то Эраст, непременно язычник, конечно, происходил из знатного рода¹³⁰⁵, владел большими богатствами и во всяком случае имел почтенный возраст. О внутренних его качествах из свящ. Писания не известно ничего. Но если он, несмотря на выгоду своего положения, на почести, богатства и подобное, чем он был окружен в язычестве, однако всем этим пожертвовал ради Христа и даже самого себя отдал труднейшему служению на пользу христианства, то уже одно это говорит о необыкновенной высоте его духа. Быть может, Эраст умственно был подготовлен к благовестничеству менее Тимофея, но его вера и сила воли должны быть никак не слабее, чем у Тимофея. За это говорит уже и соизволение Апостола на сопутствование ему и

последующая деятельность Эраста. Впрочем о ней в Новом Завете весьма мало сведений. Эраст с Тимофеем исполнял поручения св. Павла¹³⁰⁶ и не оставлял своего сотрудничества с ним даже и во время написания им второго Послания к Тимофею¹³⁰⁷.

–124–

Следующие два спутника Ап. Павла, Гаий и Аристарх, по своему происхождению, были македоняне¹³⁰⁸. В частности об Аристархе известно, что он был родом из Фессалоники¹³⁰⁹. Естественнее всего полагать, что оба они и уверовали во Христа и последовали за св. Апостолом во время его первого (и до описываемого времени – единственного) посещения Македонии¹³¹⁰. Частнейших сведений об этих лицах до принятия ими христианства нет никаких. Судя по последующим известиям об их деятельности при Апостоле, нужно признать их за людей самоотверженной веры и любви к Ап. Павлу. Они оказались способны во время ефесского бунта стать жертвой разъяренной толпы. В частности личность Аристарха в последующей истории Апостола запечатлена особенной ревностью к благовестническим трудам и любовью к св. Павлу. Сопровождая Апостола в третьем путешествии, он потом не покидал его в иерусалимских¹³¹¹ и римских узах¹³¹².

Пятым спутником Апостола в его третьем путешествии от самого Иерусалима был неназванный по имени в 2Кор.8:18. 18 ἀδελφός. Имени этого *брата* Апостол не назвал коринфянам. А те черты его, которые даны Апостолом в указанном месте для настоящего времени, при многочисленности уцелевших имен Павловых спутников, настолько общи, что в них невозможно найти ясных указаний – на какое-либо определенное иначе и ближе лицо. Поэтому об имени этого спутника можно только гадать и при том так, что «кого ни укажи, как выражается Преосвящ. Феофан, все это будет

–125–

предположение, всегда заменимое десятками других»¹³¹³. Одни¹³¹⁴ разумеют здесь Варнаву, другие¹³¹⁵ – Силу, третьи¹³¹⁶ – Луку, четвертые¹³¹⁷ – Эраста, пятые¹³¹⁸ – Марка, шестые¹³¹⁹ – Трофима¹³²⁰. Сам Апостол Павел во 2Кор.8слл. говорит об этом

спутнике следующее: *συνεπέμψαμεν δὲ τὸν ἀδελφὸν μετ' αὐτοῦ*, т. е. с Титом. *Ἀδελφός*, как следует из 23 стиха этой главы, обозначает брата во Христе, т. е. христианина. Во всяком случае это слово никак не может указывать на родственно-плотские отношения этого лица к Титу¹³²¹: в таком случае не достигалась бы указанная Апостолом цель посольства этого спутника¹³²². Далее: *οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν*, т. е., *во всех церквях похваляемого за благовествование*. Под *εὐαγγέλιον* здесь нельзя разумеать Евангелия, как священного повествования о жизни, деятельности и учении Господа нашего Иисуса Христа и на основании такого истолкования слова под неизвестным спутником разумеать единственного евангелиста из спутников Ап. Павла – св. Луку¹³²³. *Εὐαγγέλιον* в эпоху Ап. Павла еще не имело такого значения¹³²⁴, притом, если бы даже Евангелие Луки, предназначавшееся первоначально для одного только Феофила¹³²⁵, уже было написано, то едва ли оно уже так рано могло приобрести

–126–

его писателю похвалу *во всех церквях*. Под *εὐαγγέλιον* должно разумеать *труды по благовествованию* (*κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου*, *praedicatio*), христианское апостольское благовествование¹³²⁶. Следовательно, этот спутник был распространителем веры Христовой, ее благовестником. Далее: пределы благовестнической деятельности этого проповедника не ограничивались каким-либо одним местом, одной церковью; он благовествовал во многих церквях¹³²⁷. И за свою благовестническую деятельность он во всех, посещенных им, церквях получал восхваление (*ἔπαινος*), был славен. Каждая церковь хвалила его, с одной стороны, за слышанное от него благовествование, а с другой – за всю его апостольскую деятельность, за труды в других церквях. В частности могли прославляться его собственная вера, убедительность его проповеди, ревность к ней, любовь, чуждая всякого себялюбия и, вообще, истинно апостольская жизнь. – *Οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ χειροτονειθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκδημος ἡμῶν σὺν τῇ χάριτι ταύτῃ*, т. е., *и при том избранного от церквей сопутствовать нам для сего благотворения*¹³²⁸. Проповедническая

деятельность этого спутника не окончилась даже и в то время, когда он отослан был Апостолом в Македонию. Он был в то время не только благовестником-апостолом¹³²⁹, но еще и избранным уполномоченным от церквей. – В двух следующих стихах Апостол объясняет причины, по которым с Титом посылается этот уполномоченный: *остерегаясь*, говорит он, *чтобы нам не подвергнуться от кого нареканию при таком обилии приношений, вверяемых нашему служению: ибо мы, стараемся о добром не только пред Господом,*

–127–

*но и пред людьми*¹³³⁰. Стоящее в начале этого отдела причастие *στελλόμενοι* (*остерегаясь*) грамматически, конечно, связано с ранее употребленным глаголом: *συνεπέμφαμεν*¹³³¹, так что стих 19 можно считать вводным предложением. Но во всяком случае мысль 20. 21 стихов имеет внутреннюю логическую связь не с одним только глаголом *συνεπέμφαμεν*. Конечно, послал этого спутника св. Павел, *опасаясь* и т. д. Но ведь этот спутник был еще ранее при Апостоле именно для такого же рода посольства. Поэтому не связано ли присутствие его при св. Павле с указанным опасением Апостола? И если несомненно связано, то с этим опасением¹³³² причинно будет связано самое избрание этого спутника с известными полномочиями. Дело представляется так, что сам, опасавшийся нареканий, Апостол попросил церкви дать ему с известными полномочиями доверенное лицо, которое бы могло предотвращать всякие нарекания. Такое лицо, вероятно, было уполномоченным от тех церквей, которым собирались пожертвования. Эти церкви, следовательно, суть палестинские во главе с иерусалимской. Смысл присутствия этого уполномоченного – предотвращение нареканий. Сомнительно во всяком случае, чтобы такое предложение шло со стороны палестинских церквей. Естественнее – думать, что сам Апостол испросил этого. «Мы упросили, говорит, – так перефразирует это место св. Иоанн Златоуст, – чтобы его избрали и послали с нами, поручив ему должность эконома церковных имуществ и диакона»¹³³³. Что касается ближайшего значения слова *χειροτονειδής*, то оно может обозначать и самое избрание

церковью (предстоятелями, пресвитерами и братией) и – посвящение чрез рукоположение предстоятелей на означенное служение¹³³⁴. Итак, этот спутник был по просьбе самого Ап. Павла избран иерусалимской церковью и посвящен на то, чтобы для предотвращения нареканий на

–128–

Апостола сопутствовать ему и заведывать сбором пожертвований. В чем бы ни состояло это заведывание, оно во всяком случае вело к предотвращению нареканий и подозрений. Вероятно, Ап. Павел располагал к пожертвованиям, а тот собирал и хранил их. Избрание этого уполномоченного лица нужно относить к какому-либо из предшествовавших посещений св. Павлом Иерусалима. Имея в виду Гал.2:9–10, когда по окончании апостольского собора иерусалимские Апостолы подали руку общения св. Павлу и между прочим просили его, *чтобы он помнил нищих*, правда, возможно построить предположение, что именно в это время по просьбе св. Павла был избран этот спутник, который с тех пор продолжал сопутствовать ему впредь до рассматриваемого момента¹³³⁵. Но как из умолчания имени, так и из подробностей о нем в Послании к коринфянам с несомненностью вытекает, что он не был известен коринфской церкви¹³³⁶, следовательно, и не сопутствовал Апостолу Павлу во втором его путешествии, когда Апостол посещал Коринф. Посему естественнее думать, что этот уполномоченный был испрошен Ап. Павлом во время четвертого посещения Иерусалима и теперь, таким образом, сопровождал Апостола из Иерусалима в новом звании только в первый раз.

К кому же всего естественнее отнести все сказанное о неназванном брате? Ограничиваясь одной только вероятностью, лучше всего остановиться на ап. Варнаве: а) его Апостол мог назвать *братом* в более широком смысле, т. е. не только как брата по вере, но и как брата по его апостольским трудам, которые он разделял с ним¹³³⁷; б) похвала его за благовествование была

–129–

во многих церквах¹³³⁸; быть доверенным лицом от иерусалимской церкви он мог вполне¹³³⁹; г) в частности он, пожертвовавший все свое имущество к ногам Апостолов¹³⁴⁰, естественнее всего мог явиться уполномоченным для заведывания сбором милостыни; д) во второе путешествие Варнава не был при Апостоле Павле¹³⁴¹; в Посланиях Ап. Павла имеются указания на то, что во время третьего путешествия Варнава был при Ап. Павле¹³⁴². На основании всего сказанного можно заключить словами Иоанна Златоустого: «из сего догадываюсь, что Апостол понимает здесь Варнаву»¹³⁴³. – Если же это действительно был Варнава, то в его лице Апостол имел весьма опытного и ревностного сотрудника, который, можно сказать, был для св. Ап. Павла учителем в христианском апостольском служении¹³⁴⁴, хотя позднее¹³⁴⁵ прежний учитель стал уже ниже своего ученика.

–130–

Глава III. От Иерусалима до Антиохии Сирийской (Деян.18:22б)

Путешествие св. Ап. Павла от Иерусалима до Антиохии Сирийской. Какое впечатление произвело на св. Ап. Павла посещение Иерусалима? – Сухим или морским путем отправились свв. путешественники в Антиохию? – По какой дороге шли свв. путешественники из Иерусалима до Кесарии? – Сведения о ней. – Холм Скопус. – Селение Гива. – Беерот. – Вефиль. – Гофна. – Визеов. – Фамнаф-Сараи. – Долина Саронская. – Антинатрида. – Река Крокодилов. – Кесария. – Дора. – Магдиел. – Карта. – Гора Кармил. – Историческая известность Кармила. – Великолепие его флоры и красота его вида. – Религиозные воспоминания, связанные с ним. – Отношение язычников к Кармилу. – Вид на окрестности, открывавшийся с вершины. – Гефа. – Поток Кисон. – Река Велус. – Птолемаида. – Великая долина Экдинна. – Проход, известный под именем Тирской Лестницы. – Переход: Promontorium Album. –Тиро-Сидонская долина. – Развалины Палетира и тамошние источники. – Река Леон. – Оринифополис. – Сарепта. – Сидон. – Выступление свв. благовестников из страны, которую освятил своим пребыванием Господь Иисус

Христос. – Порфирион. – Путь до Берита. – Берит. – Река Ликос. – Гора Климакс. – Река Адонис и тамошний культ. – Библ. – Ботрис. – Путь до Триполиса. – Триполис. – Путь от Триполиса до Габалы. – Лаодикия. – Антиохия.

Святая ревность Ап. Павла к благовествованию веры Христовой, конечно, никогда не знала никаких уменьшений в своей степени. Кто в апостольстве видел единственную, указанную самим Господом, цель своей жизни, кто, не зная ни отдыха, ни покоя, ни родного крова, до самой мученической кончины славословя Бога среди тяжких испытаний благовестнических трудов, всецело предан был святому благовествованию, тот не мог даже и иметь ни внутренних, ни внешних оснований к охлаждению своей ревности. Однако и св. Апостол Павел был – человек, как говорит св. Златоуст. Полнота Божией благодати,

–131–

обитавшая в этом избранном сосуде, отнюдь не уничтожала в нем человеческой личности. Все естественно-человеческое было и в св. Павле. Посему и его постоянно-великая ревность апостольства под влиянием некоторых особенных обстоятельств увеличивалась еще более; в жизни и деятельности его бывали такие события, которые сильнее возгревали его ревность. – Таким именно событием было для него – последнее посещение святого города Иерусалима. Здесь, среди родного по плоти народа он проводил от юности жизнь свою и жил строжайшим фарисеем¹³⁴⁶. В те годы он жестоко гнал Церковь Божию, опустошал ее и преуспевал в иудействе более многих сверстников в роде своем, будучи неумеренным ревнителем отеческих преданий¹³⁴⁷. Этот Иерусалим был теперь для св. Павла, ревностнейшего Апостола Христова, местом, где воспоминания о прежней жизни в детстве могли появляться в сознании Апостола с большей силой, чем во всяком другом месте. – Вот пред глазами св. Ап. Павла целые ряды домов, где несколько лет тому назад он с ожесточением нападал на их мирных обитателей-христиан и в слепой ярости фанатизма брал беззащитных и влек невинных – на суд. Из дверей и окон этих домов еще и теперь, как прежде, будто доносились рыдания,

стоны и плач несчастных и мучительной болью отдавались в душе св. Павла. А вот мрачные городские тюрьмы – темницы. Апостол как бы пронизывал своими взорами их сырые и толстые стены и видел там святые страдальческие лица невинных мучеников, его собственными руками схваченных и посаженных в эти живые могилы¹³⁴⁸. Вот синагоги, где св. Павел многократно мучил христиан и принуждал хулить Иисуса¹³⁴⁹. Тут возвышается величественное здание синедриона. Св. Павлу припоминаются его многочисленные вхождения и исхождения из этого преступного судилища и его святотатственные хульные обвинения,

–132–

произносимые здесь. Особенно ему припоминается то заседание, когда невинный диакон Стефан, привлеченный сюда неистовствующей толпой, ложно обвиняемый подставными свидетелями в хулах на Бога и на Моисея, с ангельским ликом, безбоязненно произносил свою речь, полную непостижимого тогда для Павла небесного мира и святой любви. А присутствовавшие, словно дикие звери, рвались сердцами своими и скрежетали зубами. Помнится ему, как этот беззащитный, облагодатствованный проповедник не убоился своих судей, в злостных взорах которых он читал уже себе приговор смертный, но, возведши очи к небу, сказал, что он видит Христа. А они с громким криком и закрытыми ушами единодушно устремились на него и повлекли за город. Он – тогдашний Савл – был здесь, все это видел и сочувствовал всей этой дикой толпе синедриона¹³⁵⁰. А вот загородное место вблизи иерусалимских стен. Вот, может быть, те самые камни, которыми побивали святого мученика. Вот то место, где пролита его невинная кровь. Св. Павел с подробностью воспроизводит всю ужасную картину убийства, которую созерцал он, приставленный стражем к одеждам убийц. Вот они, мирно исшедшие из окровавленных уст умиравшего, слова: *Господи Иисусе! приими дух мой! Господи! не вмени им греха сего*¹³⁵¹. Тогда будучи Савлом, он не сознавал еще всей тяжести обвинения, которое звучало в этих словах христианской любви. Но теперь св. Павел их понимал. И он – был участником его! И

он не только не препятствовал убийству, но даже способствовал ему! Кровь Стефана вопияла о нем и к нему, как убийце. Трудно выразить, какие сильные мучения мог испытывать св. Павел при этих воспоминаниях! Пусть он теперь ревностнейший Апостол, пусть он сам готов умереть, подобно Стефану, за Христа, пусть в сочувствии убийству был повинен Савл – иудей, а не св. Павел – христианин, пусть в промежутке между тем временем и этим он родился вновь. Но у него те же глаза, те же руки, та же память и то же самосознание. Преступником все-таки был и он. Сколько могло быть про-

–133–

лито слез и сколько могло исторгнуться воздыханий на месте мучительной кончины Стефана у св. Павла! Сколько у Савла было злобы к Стефану и христианству, столько же у св. Павла возбуждалось теперь любви к ним. В ответ на молитвенные слезы и воздыхания св. Павла ему как бы слышались из того мира всепрощающие звуки самого св. мученика, которые призывали к ревностному служению Христу. Св. Павел и мог только успокоиться мыслью, что единственным искуплением всех ранних его беззаконий против Христа может быть только ревностнейшее и самоотверженнейшее служение Христу своим апостольским словом. – И тут, вблизи гробницы Стефана и синедриона, в виду темниц и домов христиан, в душе св. Павла сильнее и сильнее звучали великие глаголы Божественного призвания: *иди! Я пошлю тебя далеко к язычникам*¹³⁵². И вдохновенный св. Павел спешил скорее из Иерусалима туда, вдаль, к язычникам, *открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны, к Богу*¹³⁵³. Его не ужасали скорби и труды: он, напротив, жаждал их, как целительного бальзама для своих растравленных ран. Ему становилось тесно в этих священных и страшных стенах, в виду обнаженной Голгофы, и он спешил скорее начать свой уже намеченный путь.

Ближайшей целью путешествия вышедших из Иерусалима непосредственно после Пятидесятницы Ап. Павла и его спутников была Антиохия Сирийская: тут была самая ближайшая по местоположению церковь, на утверждение ко-

торой немало положил трудов св. Ап. Павел. Она же была и более всех других удобна для лжепроповеди иудаистов. Обстоятельства требовали ускоренного путешествия. Лучше всего, конечно, было свв. проповедникам отправиться морским путем от Кесарии вдоль палестинского, финикийского и сирийского берегов. Однако, по сообщению Дееписателя, они отправились не морем, а сушей¹³⁵⁴.

–134–

Единственная кратчайшая сухопутная дорога, по которой возможно было пройти из Иерусалима в Антиохию Сирийскую была та обычная большая караванная дорога из Финикии в Египет, которая тянулась от Сирии вдоль по берегу Средиземного моря, по узкой береговой равнине, у подножия многочисленных отрогов горных цепей, заполняющих собой внутренние страны Палестины, Финикии и Сирии¹³⁵⁵. А из Иерусалима попасть на эту приморскую дорогу возможно было по одной из нескольких поперечных дорог, тянувшихся из святого города на запад, к берегу. – До времени Ирода Великого обычными дорогами из Иерусалима к приморскому караванному пути были, так называемые, поперечные дороги, направлявшиеся к главнейшему портовому городу Иудеи, Иоппии, отстоявшей от Иерусалима на 12 часов пути. По ним обычно совершались все перевозки и переходы. Тут везлись присланные Хирамом Тирским кедровые леса для Соломонова храма и дворцов¹³⁵⁶ и Сидонские и Тирские кедровые для постройки второго Иерусалимского храма¹³⁵⁷. Но когда Ирод Великий устроил новый, великолепный во всех отношениях, порт на палестинском берегу Кесарии, тогда Иоп-

–135–

ппия потеряла свое прежнее значение. Вместе с тем значительно должны были опустеть и старые поперечные, шедшие к Иоппии, дороги. Все, кому была нужна до морского пути и до идущей от Кесарии к северу приморской дороги, направлялись уже иным, более кратчайшим, путем, шедшим прямо к новой гавани. По этой новой дороге, несомненно, отправлялись из Иерусалима и свв. проповедники.

Об этой дороге из Иерусалима в Кесарию, правда, не сохранилось никаких сведений у древнеримских путешественников. Нет на нее указаний даже и в таких полных и обстоятельных древнеримских географических трудах, как *Itineraria Antonini* и *Tabula Peutingeriana*. Однако несомненность существования такой дороги вполне доказывается сохраняющимися даже доселе значительными остатками ее на всем протяжении от Иерусалима до Кесарии. Есть на нее указание и в самой книге Деяний, хотя, правда, и не отличающееся подробностью¹³⁵⁸. Честь открытия этой дороги вполне принадлежит миссионеру Eli Smith'у. Возвращаясь из Иерусалима через Иафу (местечко возле Назарета) в Бейрут, он поставил своей целью отыскать эту, забытую после падения Кесарии, дорогу¹³⁵⁹ – и блестяще выполнил свою задачу, так что теперь возможно довольно определенно наметить направление этой дороги, по которой и шел св. Павел до Кесарии.

Из Иерусалима, Дамасскими воротами¹³⁶⁰, по дороге мимо пещеры Иеремии, гробниц царей и судей¹³⁶¹, свв.

–136–

путешественники вступили в глубокую Кедронскую долину¹³⁶², по середине которой протекал обычно скудный водой Кедронский поток, к тому времени, может быть, высушенный совершенно июньскими жарами¹³⁶³. И справа и слева дорога окружалась густыми масличными рощами и садами¹³⁶⁴. Дорога пересекала долину и поднималась на возвышенность. Первый, весьма высокий, подъем ее есть холм Скопус (*Σκόπος*)¹³⁶⁵. Скопус отстоит от Иерусалима всего только на 7 стадий¹³⁶⁶, или 25–30 минут ходьбы¹³⁶⁷. Так как этот холм выше холмов, на которых расположен Иерусалим, то отсюда открывается превосходный вид на Иерусалим¹³⁶⁸. Вероятно, удалявшиеся вглубь языческих стран, Апостолы бросили отсюда свои прощальные взоры на св. город. И как глубоко отличались эти взоры на Иерусалим от тех, которые так часто раньше и позднее устремлялись с того же Скопуса! С него обычно смотрели на иудейскую столицу враги-завоеватели; тут располагались полчища ассириян и халдеев, легионы Цестия и Тита¹³⁶⁹; тут, у подножия Скопуса тянулась долина, орошенная кровью сра-

жений и битв; прощавшиеся теперь с Иерусалимом Апостолы просили у Пострадавшего на Голгофе победы над миром!

Далее римская дорога (via militaris) направлялась к

–137–

Гиве (גִּיבָה *Гава́а, Гаи́ва, Гава́аü-, Гава́аθ, Гава́ων*)¹³⁷⁰. Гива, как показывает и самое название (холм), лежал на высоком конусообразном холме и, быть может, имела укрепления¹³⁷¹. От Иерусалима она отстояла на 30 стадий¹³⁷², или один час пути¹³⁷³. Это было небольшое бедное селение¹³⁷⁴, появившееся на месте большого города, принадлежавшего колену Вениаминову, почему Гива иногда и называлась Вениаминовой¹³⁷⁵. На жителях Гивы тяготело позорное пятно страшного содомского разврата, за что, по суду всех колен, некогда был даже разрушен их древний город¹³⁷⁶, и эта печать лишь только отчасти сглаживалась славой первого царя Саула, который был отсюда родом и иногда имел здесь свою царскую резиденцию¹³⁷⁷, почему Гива иногда именовалась Гивой Сауловой¹³⁷⁸.

Оставив вправо Раму, дорога направлялась к северу, спускалась в глубокую долину, которая служила границей между северными – Самарийскими горами и южными – Иудейскими¹³⁷⁹, и снова поднималась к небольшому городу Беерот (בְּעֵרוֹת, *Вһр́оθ, Вһр́оθá, Вһβ́ор*)¹³⁸⁰, отстоявшему от Иерусалима на 2½ часа пути¹³⁸¹. Это местечко нахо-

–138–

дилось на хребте одной горной цепи, составлявшей собою водораздельную линию между бассейном Мертвого и Средиземного морей¹³⁸², откуда далеко видны окрестности. У подножия холма, на котором был расположен город, были прекрасные ключевые источники, которые и дали имя самому городу¹³⁸³.

На расстоянии от Беерота одного часа или 45 минут пути¹³⁸⁴, в 12 милях (по Евсевию¹³⁸⁵ и Иерониму) или 4 стадиях к северу от Иерусалима, по обычной дороге отсюда в Сихем¹³⁸⁶, следующим городом на пути святого Апостола был знаменитый Вефиль (בֵּית־לָאֵל, *Ваи́θһл, Вёθһла* по Иосифу Флавию)¹³⁸⁷. Город был расположен у подножия горы и отчасти на самой горе,

отчего последняя и получила наименование Вефильской¹³⁸⁸. С ним связывались важнейшие моменты древнейшей истории избранного народа. Тут некоторое время жил Авраам¹³⁸⁹, здесь Иаков имел видение таинственной лестницы, восходившей до небес и выслушал от самого Господа обетование¹³⁹⁰; здесь же впоследствии он, по повелению Господа, поставил жертвенник Богу, явившемуся ему, когда он бежал от лица Исава, брата своего, и получив от Господа вместо Иакова имя – Израиль, выслушал снова Божии обетования¹³⁹¹. Одно упоминание самого названия города Вефиль должно было вызывать у свв. путников воспоминания о всех этих событиях, так как это новое имя дано было городу, называвшемуся прежде

–139–

Луз¹³⁹² от Богоявлений, бывших на этом месте патриарху Иакову¹³⁹³. – Из последующей истории с Вефилем связано пребывание в нем ковчега завета¹³⁹⁴, ежегодные суды здесь св. пророка Самуила над народом Израильским¹³⁹⁵ и, наконец, начавшееся здесь со времени Иеровоама, поставившего золотых тельцов для поклонения, идолослужение¹³⁹⁶. Последнее вызывало сильные обличения пророков¹³⁹⁷, но все-таки не прекращалось, и лишь благочестивый царь Иосия разрушил алтарь Вефильский¹³⁹⁸. – Во времена Маккавеев Вефиль вместе с другими городами сильно был укреплен Вакхидом:¹³⁹⁹ тут была построена крепость с высокими стенами, воротами и запорами¹⁴⁰⁰. Глазам же свв. путешественников он, несомненно, представился в виде небольшого городка (Πολίχνιον)¹⁴⁰¹.

С Вефиля via Romana со своими каменными плитами начинала уклоняться от обычной дороги в Сихем, к северо-западу¹⁴⁰². Спустившись с Вефильской возвышенности в долину, она поднималась в гору. Тут взору путников представилась одна из великолепнейших картин Самарии, которая не перестает приводить в восхищение путешественников даже и в наше время¹⁴⁰³. Спустившись с горы, дорога шла по глубокой долине и при-

–140–

Θαμναθσάρá, Θαμναθαρές Thamnath Saraa, Thamnatsare, Thimnath Serach)¹⁴¹⁸. Фамнаф-Сараи был расположен по северному склону горы Gaas'a (ψυζ), которая стояла на западном конце помянутой выше северной долины¹⁴¹⁹. С его именем соединялось до-

–142–

рогое для каждого еврея воспоминание о том приснопамятном вожде еврейского народа, которому судил Господь по смерти Моисея вести народ в обетованную землю и завоевать ее. *Когда (Евреи) окончили разделение земли по пределам ее, тогда сыны израилены дали среди себя удел Иисусу, сыну Навину: по повелению Господню дали ему город Фамнаф-Сараи, которого он просил, на горе Ефремовой; и построил он город и жил в нем*¹⁴²⁰. Когда же умер Иисус Навин, то похоронили его в пределе его удела в Фамнаф-Сараи, что на горе Ефремовой, на север от горы Гааша; и положили там с ним во гробе, в котором похоронили его, каменные ножи, которыми Иисус обрезал сынов израиленых в Галгале, когда вывел их из Египта, как повелел Господь и они там же до сего дня¹⁴²¹. Нужно думать, что гробница и укрепленный город Иисуса Навина существовал во все время иудейской истории и при Ап. Павле был довольно значительным. По крайней мере, гробницу Иисуса Навина именно в Θαμναῖ видел Евсевий¹⁴²², Иероним¹⁴²³, Рабби Иаков¹⁴²⁴ и др., а остатки тамошних укреплений видел даже Риттер¹⁴²⁵. Быть может, свв. путники поклонились праху великого вождя¹⁴²⁶.

–143–

Далее дорога шла по сравнительно мало заселенной местности, где города и селения были очень редки. Сначала она продолжала уклоняться в принятом ранее направлении, к северо-западу¹⁴²⁷. Довольно большое пространство путникам приходилось проходить по утесистому пути¹⁴²⁸, но потом дорога спускалась по горной отлогости¹⁴²⁹, шла по террасообразному спуску во глубь помянутой выше северной долины¹⁴³⁰. Пересекши 30° восточной долготы, она оставляла прежнее северо-западное направление и принимала почти прямое, северное, с весьма небольшим уклоном к западу¹⁴³¹. Здесь она

шла по глубокой прибрежной долине, которая с востока замыкалась скалистыми, обрывистыми Самарийскими горами, а с запада отделялась

–144–

от морского берега невысокими, покрытыми непрерывными лесами, горными цепями. Это была знаменитая по своей восхитительной красоте долина, давшая образы священному писателю книги Песнь Песней¹⁴³². Это была – долина Сарон (תַּרְשִׁן, תַּרְשָׁן, Σαρών, Λεσαρών, Lasaron, Saron, Saroua)¹⁴³³. Она простирается от Иоппии до Кесарии¹⁴³⁴. Палестина, обыкновенно говорят, по климату и растительности представляет собой сочетание всех поясов: вершины ее самых высоких гор (Ермон) покрыты снегом, ее холмы и возвышенности принадлежат умеренному климату, а ее низменности и долины – тропическому. Долина Саронская была тропическим уголком этой страны. Прекрасно орошенная многочисленными реками и ручьями, сбегаящими с Самарийских гор в Средиземное море, постоянно пользующаяся морской прохладой, плодородная почва долины изобиловала самую роскошнейшей растительностью. Обширные луга, покрытые красивою и сочною травою, издавна служили самым лучшим пастбищем для скота, и царь Давид содержал здесь особых приставников для надзора за своими царскими стадами. Маслины и пальмы, смоковницы и померанцы, виноградники и яблони¹⁴³⁵ – все это привольно и пышно росло на плодородной равнине, взбиралось по скатам соседних гор и холмов и делало долину сплошным громадным благоухающим садом плодовых деревьев. Не даром Ирод Великий, который подчас был способен к проявлению тонкого эстетического чувства, когда задумал почтить память своего умершего отца Антипатра постройкой нового богатого отстроенного города, то местом для этой постройки избран именно в

(Продолжение следует)

**Протоколы [=Журналы] Совета Московской
Духовной Академии за 1891 год // Богословский
вестник 1892. Т. 2. № 5. С. 275–306 (5-я пагин.).**

–275–

ходимо для человека. В Адаме весь род человеческий потерял общение с Богом и лишился жизни (III, 24:7), подпав греху и смерти; вместе с тем стало «невозможно, чтобы человек побежденный и сокрушенный непослушанием восстановил себя и удержал победу» (III, 18:2). Только слово Божие, обитавшее между людьми, могло даровать человеку победу и ввести его в общение с Богом (III, 20:2). В этих основных мыслях Иринея уже намечено и то, почему во Христе должно исповедовать Бога и человека. Если как Восстановитель человека Он должен быть Богом, поскольку Он, как человек, не мог бы стать им, то столь же необходимо, чтобы Он был и бrenным человеком. С одной стороны, «если бы не Бог даровал спасение, то оно было бы непрочно» (III, 18:7), с другой – «тому, кто возжелал умертвить грех и освободить повинного смерти человека, надлежало сделаться тем же, что и он, т. е. человеком» (ibid). Если бы Он (Сын) не сделался тем, что мы, то Его страдания и смерть не имеют значения для нас» (III, 22:1). Поэтому-то, по Иринею, воплотившийся Сын Божий проявил *omnia signa carnis*, явился во всех отношениях совершенным человеком, кроме греха (III, 22:2). Ясности раскрытия идей соответствует и точность терминологии. Христос был *vere homo et vere deus* (IV, 6:7); в Нем *verbum dei caro factus est* (III, 11:3), *Verbum dei patris filius hominis factus*; Он есть *ex virgine natus filius dei* (III. 14:2; 18:6; ср. 21:4:5). Эта мысль о Божестве и человечестве во Христе многократно и разнообразно выражается у Иринея; но в век этого отца еще не был поставлен вопрос о способе соединения Божества и человечества во Христе, и Иринея не дает на него ответа. Несомненно, что он признавал во Христе одно Лице, но он не входил в разъяснение взаимоотношения естеств. Он обозначал это единство, как *commixtio et communio dei et hominis* (IV, 20:4; ср. III, 19:1), как *adunitio verbi dei ad plasma* (IV, 33:11), но не шел

дальше этих определений. Правда, Динскс делает попытку ответить словами Ириней и на этот важнейший христологический вопрос (стр. 199), но она показывает только то, чему мог бы учить Ириней, выходя из развитых оснований, но не то, чему он действительно учил. Несмотря на это, христология Ириней имеет весьма важное историческое значение. Западные писатели, следовавшие за Иринеем, повторяли то, что глубоко и всесторонне было раскрыто им.

–276–

«Тертуллиан, Амвросий, Августин и Лев, – говорит Гарнак, – в существенном учили не иначе, чем он» (I, 464), – и это понятно, так как христология Ириней, выражала собой церковное учение. В IV-м веке, в борьбе с Аполлинарием, римская церковь не шла дальше Ириней и выражалась почти его словами. Ипполит, ученик св. Ириней, Тертуллиан (160–240), Киприан († 248), Новациан, Минуций Феликс, – эти западные писатели после Ириней не внесли ничего существенно нового в раскрытии христологического учения по сравнению с тем, как оно изложено Иринеем. Из них преимущественного внимания заслуживает Тертуллиан, пресвитер африканской церкви, как по оригинальности своих выражений, так и по той силе своей страстной души, с какой он излагает свою веру в воплощение Сына Божия. В истории этого догмата ему принадлежит заслуга точной формулировки учения о двух естествах и одном Лице во Христе. Хотя Тертуллиан боролся с монархианами, и его деятельность принадлежит дальнейшему периоду в истории христологии, но мы в виду тесной связи его учения с воззрениями Ириней, скажем о нем здесь же. Как Ириней, так и Тертуллиан утверждает Божество и человечество во Христе; как и Ириней, он называет Христа *homo deo mixtus* (Apologet. c. XXI), *filius dei miscens in semetipso hominem et deum* (adr. Marc. II, 27); *homo cum deo, dum caro hominis cum spiritu dei* (De carne 15), но он первый предложил христианскую формулу – две природы и одно лицо. Вот классическое место из его сочинения против Праксея: «мы находим его (Христа) Богом и человеком... Сыном Божиим и сыном человеческим, и конечно при этом нужно мыслить оба естества отличающимися по своим свойствам

(secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem)... Мы видим, что два состояния (естества) не слиты, но соединены в одно лицо Бога и человека (ridemus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona deum et hominem Jesum: et adeo salva est utriusque proprietate substantiae, ut et spiritus res suas egerit in illo... et caro passiones suas functa sit). Оба естества действовали каждое сообразно со своими свойствами не смешиваясь (ambae substantiae in statu suo quaeque distincte agebant) – Adv. Prax. с. 27. cf. 29. – В творениях Иринея, Ипполита и Тертуллиана собран богатый материал для научного построения учения о Лице Иисуса Христа, всестороннее раскрытие положения о Его Божеской и человеческой при-

–277–

роде, даже высказана формула о двух естествах и одном Лице во Христе. Но несмотря на всю подробность, с какой названные писатели развивали свои христологические воззрения, они не касались вопроса: как совместить полноту двух естеств во Христе с единством Его лица? в каком отношении находятся два естества и как они объединяются в единую личность? – это – вопросы будущего христологии, вопросы, решение которых принадлежит векам IV-му и V-му, но в истории попыток решения его нельзя обойти движение догматическое, широко обхватившее церковь с конца второго века и известное под именем монархианства.

с) «Развитие монархианских идей в церкви обязано своим происхождением той реакции, какую вызывало в умах некоторых христиан учение о Логосе, как втором Лице, отличном от Отца и в порядке божественной жизни и человеческой мысли являющемся, как δεύτερος Θεός и θεός ἕτερος. В основе его лежало узко понятое стремление охранить истину единства Божества, или единоначалие (μοναρχία), откуда и всё это движение получило имя монархианства. В древнейшем своем обнаружении монархианство является именно, как протест против учения о Логосе, и рельефно выражается в отвержении богодухновенных творений Иоанна Богослова с его идеями Логоса, которая казалась этим первым монархианам

потворствующей гностицизму и докетизму (Малоазиатская секта алогов, – около 170 г.). На христологию было обращено уже здесь внимание, хотя и недостаточно известно, как эта новая фракция монархианства учила о Лице Иисуса Христа; но в дальнейшем движении унитаризма христологический интерес стал тем определяющим началом, по которому все монархианское движение распалось на два различных направления, на динамистический и модалистический монархианизм. Динамистический монархианизм усвоил себе христологию евионитства, по которой личность Христа не выделялась из ряда других людей, стоявших под особенным Божиим водительством. Представители этого учения (Феодота два, – кожевник и меняла, – Наталис, Артемон) сначала действуют в Риме, где, однако, они находят мало себе сочувствия, и уже первый ересеучитель, Феодот старший (*σκοτεύς*) был отлучен Виктором за то, что он учил о Христе, как о *ψιλόν ἄνθρωπον*. Свое полное и законченное развитие эта система монархианства нашла себе на Востоке, в учении Павла Самосатского

–278–

(† около 272). По мысли его, Слово – Сын во Отце не составляет особого, отличного от него существа и не имеет личного бытия; Он существует во Отце, *ὡσπερ ἐν ἀνθρώπῳ καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος* (Ерпз. Наер. 67). Эта разумная, но безличная сила Отца проявлялась во всех людях, в большей степени в пророках и в высшей степени – во Христе. Христос есть простой человек, так как эта божественная сила не связана с ним по существу (*οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ μοιότητα*), и Сыном Божиим он может быть назван лишь в нравственном смысле. В прямой противоположности евионитству монархиан-динамистов построили свою христологию монархиане-модалисты. Насколько первые унижали личность Христа, приравнивая Его к простым людям (*ψιλὸς ἄνθρωπος, ὁ κάτωθεν ἄνθρωπος*), настолько эти последние старались возвысить Его, уча о Нем, как о воплотившемся Отце. Монархиане-модалисты, очевидно, ближе стояли к церковному учению, поскольку они, признавая и даже как бы усиливая Божественность Лица Христа, не подвергали

сомнению и самое дело спасения, совершенное Им. Но, заблуждаясь в понятиях об Отце и Сыне, они в тоже время по логической необходимости склонялись к мысли о страстности Божества, так как привлекали к страданиям самый источник, начало (*πηγὴ, ἀρχή*) Божества – Отца. Пред ними стояли две крайности – признать превращение Божества в плоть или понять воплощение, как языческую теофанию, приблизиться к докетизму. Тертуллиан обвинял в первом уже Праксея; для Нозта же не было ничего странного в страданиях Бога, как существа всемогущего. Впрочем, христологический интерес скоро был утрачен в этой фракции монархианства, так что христология главного представителя, Савеллия (250–260), осталась неясной и невыработанной. Основываясь на главных положениях его системы и некоторых отрывочных указаниях древности, ученые полагают, что Савеллий склонялся к докетизму. – В конце III-го века монархианское движение было подавлено, но христологические его идеи не умерли: они продолжали жить в умах, приняв только более утонченную окраску, более сглаженный колорит, и вновь воскресли в тех учениях о воплощении, с какими боролись Афанасий и Аполлинарий. Особенно важное значение в дальнейшей истории христологии имело учение монархиан-динамистов о Лице Иисуса Христа. Это были люди высокого образования: они могли похвалиться и знанием эллинской философии,

–279–

и своими исследованиями в области христианства. Школа Феодотиан занималась уже грамматическим экзегезисом, чтобы подтвердить свои положения, и критикой текста священных книг, чтобы улучшить рукописи (Harn. I, 576 fg.). Ученые тенденции этой школы были потом восприняты Антиохией, и христология Антиохийской школы весьма сближалась с христологией Феодотиан. Впоследствии формула «Евион, Артемон, Павел, Несторий» стала стереотипной и обозначала собой исторические моменты одного движения. Когда, в IV-м веке, антиохийские богословы выставили учение, что «Иной Иисус, Иной Сын Божий», и настаивали на двух природах во Христе, Аполлинарий не иначе понял это учение, как возобновление

идей Павла Самосатского. Известно, что также смотрели на учение Нестория его современники».

2) Василия Мышцына:

«Занятия наши по Священному Писанию Нового Завета за 1890–91 академический год состояли в изучении посланий Св. Апостола Павла со стороны не столько субъективно-исторической, касающейся характеристики самой личности Апостола, сколько объективной, имеющей значение общехристианское. Определеннее же сказать, они заключались в обработке нашего кандидатского сочинения: «Учение св. Апостола Павла о законе дел и законе веры» на степень магистра богословия. Что сделано нами, это покажет в скором времени наше сочинение; мы скажем лишь, каким путем мы пришли к изложенным в нем результатам.

Для всестороннего раскрытия упомянутого учения Апостола, каковое, по справедливому выражению одного немецкого экзегета, составляет акрополис христианства и, по общему мнению, толкователей, центральный пункт всего учения Апостола языков, – требовалось:

1) Изучение главнейших из существующих толкований на послания св. Ап. Павла с целью ознакомления с чем, как в разное время учение Апостола отпечатлевалось в сознании христиан. Первое место в ряду всех экзегетических трудов занимают конечно отеческие толкования. Эти последние, особенно систематическое толкование св. Иоанна Златоуста, до сих пор вызывающие удивление своим глубоко-верным пониманием духа апостольских посланий и тонким анализом текста их, положили основание для правильного понимания учения Апостола. Все последующие комментаторы с их богатыми филологическими

–280–

средствами и учеными приемами ничего не привнесли существенно важного к тому, что передано свв. отцами. Для нас же, как православного экзегета, отеческие толкования имели особенное значение постоянного руководства и критерия в наших экзегетических работах. Вот почему мы с особенным вниманием изучали эти толкования, пользуясь при этом

следующими изданиями: *Catenaе graecorum patrum in Novum Testamentum*. Ed. *Cramer*, 1–8. 1864; *Migne*: *Scripturae sacrae cursus completus*. T. 24–25 (in epistolas divi Pauli). 1842; *Bibliotheca patrum ecclesiae catholicae* – S. Ioannis Chrysostomi in divi Pauli epistolas homiliae. Oxonii. 1–5; Толкования Иоанна Златоуста в русском переводе, изданном по определению Святейшего Синода. Не меньшую важность представляли для нас толкования блаженного Феофилакта и Экумения, как составленные применительно к толкованию отеческому.

Так как вопрос об отношении закона и евангелия никогда не затрагивался с тем жаром и энергией, никогда не вызывал столько споров, как во времена Лютера и ближайшие к нему (антиномизм XVI в.), то нам казалось небесполезным заглянуть и на работы тогдашней богословской мысли. С ними мы познакомились главным образом по следующим пособиям: *Martin Luthers kleiner Katechismus*. 1831. Herausg. Ewers; *Harnack* – *Luthers Theologie*, 1–2; *Hahn*, *Lehre von d. Erbsünde, freien Willen, Gnaden-Wahl, Gesetz, Glauben und guten Werken, wie solche in d. Schriften Luthers, Melanchtons und Brenzsius zu finden ist*. 1846; *Planck*, *Geschichte d. Entstehung, d. Veränderungen und d. Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs von Anfang d. - Reformation bis zu d. Einführung d. Konkordienformel*. Bnd 5:1800; *Concordia* (сборник символических книг лютеран) 1732. Из них мы увидели, как Лютер довольно ясно провозгласил сначала антиномистический принцип, естественно вытекающий из его учения *de servo arbitrio* («мы не хотим ни видеть, ни слышать Моисея»), как потом, с раскрытием антиномизма у его крайних последователей: Агриколы (*Alle die mit Mose umgehen, müssen zum Teufel fahren. An den Galgen mit Mose!*), Поаха, Отто («высшее искусство христиан ничего не знать о законе») и др., стал отступать назад, обвиняя антиномистов в крайнем нечестии, как постепенно были изменяемы в пользу ортодоксального учения главнейшие принципы Лютера в символических книгах, начиная с Аугсбургского Исповедания, и как наконец

–281–

Formula concordiae явился пункт *de tertio usu legis*. Не говоря уже о том, что в этих антиномистических спорах было высказано

много и хорошего, дан был более точный анализ некоторым местам из посланий Ап. Павла, знакомство с этим периодом систематического экзегеса было полезно нам уже потому, что весь последующий западный экзегес стоял под влиянием или пелагианско-католического (крайне-номистического) или августино-лютеранского (антиномистического) направления. Отсюда оно давало нам возможность разобраться в разнообразии позднейшей немецкой экзегетической литературы и объективно оценить ее. При этом мы постоянно имели под руками следующие комментарии:

1. *Flatt*. Vorlesungen über die Briefen Pauli. 1825–1828.
2. *Meyer*. Krit.-exeget. Kommentar über d. Neue Testament. Aufl. 5.
3. *Olshausen*. Bibl. Kommentar über sammtl. Schriften des Neuen Testaments. Aufl. 4.
4. *Maszl*. Erklärung d. heil. Schriften des N. T. Bnd 7–11:1840–1850.
5. *De-Wette*. Kurzgefasstes exeget. Handbuch zum N. T. 2 Bnd.
6. *Nast*. Kritisch-practische Commentar über d. N. T. 1860.
7. *Hofmann*. Die heilige Schrift N. T. Th. 1–7. 1874.
8. *Lange*. Bibelwerk. Des Neuen Testaments Th. 6–12.
9. *Umbreit*. Der Brief an die Römer. 1856.
10. *Tholuck*. Auslegung des Briefes Pauli an die Römer. 1828.
11. *Klee*. Commentar über das Ap. Pauli Sendschreiben an die Römer. 1830.
12. *Benecke*. Der Brief and die Römer. 1831.
13. *Nielsen*. Brief Pauli an die Römer. 1843.
14. *Baumgarten-Crusius*. Commentar über den Brief Pauli an die Römer. 1844.
15. *Reithmar*. Commentar zum Briefe an die Römer. 1845.
16. *Philippi*. Commentar über den Brief Pauli an die Römer. 1848–52.
17. *Mehring*. Der Brief Pauli an die Römer. 1 Th. 1859.
18. *Osiander*. Commentar über den ersten Brief an die Korinthier. 1847.
19. *Heinrici*. Die Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier. 1–2. 1887.

20. *Usteri*. Commentar über den Brief Pauli an die Galater. 1833.

–282–

21. *Baumgarten-Crusius*. Commentar über den Brief Pauli an die Galater. 1845.

22. *Wieseler*. Commentar über d. Brief Pauli and. Galater. 1859.

23. *Reithmar*. Commentar zum Briefe an die Galater. 1865.

24. *Philippi*. Erklärung d. Briefes Pauli an d. Galater. 1884.

25. *Bleek*. Der Brief an die Hebräer. 1828–36.

26. *Klee*. Auslegung des Briefes an die Hebräer. 1833.

27. *Tholuck*. Commentar zum Briefe an die Hebräer 1850.

28. *Ebrard*. Der Brief an die Hebräer. 1850.

29. *Delitzsch*. Commentar zum Briefe an die Hebräer. 1857.

30. *Keil*. Commentar über d. Brief an die Hebräer. 1885.

Во всех этих комментариях замечается одна характеристическая черта, именно значительное исправление прежних крайностей католического и протестантского богословия. Теперь не особенно опытный читатель может не угадать, читает ли он католический или протестантский комментарий. Однако это далеко не означает полного единомыслия экзегетов. При внимательном чтении не трудно заметить разницу, которая состоит в одностороннем понимании акта веры, как простого эмоционального явления или чувства с характером пассивным у протестантов, и в разрыве веры и христианской нравственности у католиков, ставящих на первый план в понятии веры момент интеллектуальный. Еще более верная примета, по которой можно узнать протестантского экзегета, это – учение об оправдании, как юридическом акте (оправдываться – не делаться, а объявляться праведным). Однако и эта крайность устранена у одного из лучших, хотя не новых, толкователей, именно у Ольсгаузена, который понимает оправдание как *Gerechtmachung* и комментарий которого почти вполне может быть принят православным богословом. Что же касается ученых качеств перечисленных трудов, то нужно сказать, что рядом с богатством филологического материала и часто благодаря ему в них замечается недостаток психологического анализа понятий и идей, а также преобладание логических приемов над

психологическими в уяснении связи между отдельными стихами, вследствие чего мысль Апостола теряет свой жизненный характер. Лучшие труды отмечены у нас цифрами: 2. 3. 10. 15. 16. 19. 22. 29. 30.

Вступая теперь на почву родного русского экзегеса, мы снова возвращаемся к отеческому толкованию. Признавая за верой активный характер и устанавливая органическую связь между

–283–

понятиями веры и добродетели и гармоническое взаимодействие между божественной благодатью и человеческой свободой, наш русский экзегес свободен от католических и протестантских крайностей, если не принимать во внимание некоторых неточностей в выражениях и мыслях, допущенных очевидно случайно, без ясного сознания. Из русских толкователей, которых, кстати сказать, весьма мало, мы прочли следующие: понравившееся нам определенностью мысли и ясностью изложения толкование арх. *Ириней* (Фальковского) на послания Ап. Павла к Римлянам и Галатам, составленный при знакомстве с немецкими комментариями; «Опыт объяснения на послание Ап. Павла к Галатам» *Филарета*, Архиеп. Черниговского; объяснение послания св. Ап. Павла к Галатам – *Агафангела*; объяснение посланий св. Ап. Павла к Колоссянам и Филиппийцам *Макария*, еп. Орловского; толкование посланий св. Ап. Павла епископа *Феофана*. Знание отеческой литературы и духовная опытность автора делают это последнее толкование обязательным руководством для православного экзегета.

2) Так как задача нашего сочинения состоит не в экзегесе только, но в систематическом изложении экзегетического материала, то от нас требовалось знакомство с существующими системами Ап. Павла. Первым опытом в таком роде можно считать главу «De promissis et lege» в сочинении Тихония (донатиста; † 416 г.): *De septem regulis ad investig. s. scripturae iptelligentiam*. Это весьма замечательный труд, не потерявший значения и до сих пор, благодаря выяснению внутренней связи между законом и евангелием, Ветхим и Новым Заветом, и

благодаря особенной точности перевода некоторых мест из посланий Ап. Павла (напр. Рим.5:20; 7:8. Гал.3:19. 23). Из новейших трудов по систематизации посланий Ап. Павла: 1) Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur biblischen Dogmatik des Neuen Testamentes – *Usteri* (1834), 2) Paulus, der Apostel Jesu Christi – *Baur* (1845) и 3) Der Paulinismus – *Pfleiderer* (1873) – отличаются философским методом раскрытия и заметно стоят под влиянием определенных философских взглядов, особенно Шлейермахера. Так они навязывают Апостолу учение о материи и чувственности, как источнике зла; а *Pfleiderer* признает во Христе личную греховность. Однако при всех этих недостатках указанные сочинения по глубине мысли и стройности изложения заслуживают большого

–284–

внимания и для нас были далеко небесполезны. Книга Зимара: Die Theologie des heiligen Paulus (1864) представляет собой довольно полную догматику Ап. Павла с небогатым филологическим материалом и бедным психологическим анализом. Еще безынтереснее книга Опица: Das System des Paulus nach seinen Briefen (1874), предлагающая простую систему текстов из посланий Апостола, не стараясь проникнуть в самое миросозерцание его, излагает лишь то, что говорил Апостол, а не то, чему учил он. Der Lehrbegriff des Hebräerbrieves – *Rheim* (1867) ясно и обстоятельно излагает систему послания к Евреям, указывая по каждому отдельному пункту отношение его к другим новозаветным писаниям и даже к древне-раввинским литературным памятникам. Слабая сторона этого сочинения – отрицание принадлежности послания к Евреям Ап. Павлу на основании различия во взглядах Апостола и писателя означенного послания на закон и его отношение к евангелию, каковое (различие) совершенно достаточно выясняется из разных целей посланий апостольских. Кроме указанных у нас были под руками: Vom Ursprung der Sünde nach Paulinischen Lehrgehalte – *Ernesti*, (1862); Die Paulinische Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostel – *Schmidt* (1870); Das Evangelium des Paulus – *Holsten* (1880).

3) Так как в экзегетических и библейско-богословских трудах нелегко иногда заметить неточность во взглядах и выражениях, тем более что у некоторых писателей вырабатывается особое искусство маскировать свои настоящие мысли, то мы сочли долгом обстоятельно познакомиться с православным учением по затрагиваемым нами вопросам и уяснить особенности инославных исповеданий. С этой целью приходилось перечитывать известные русские руководства по сравнительному и догматическому богословию. Из неправославных сочинений нами были прочитаны: *Die Lehre von der Heiligung – Oswald* (1873), носящее следы пелагианского взгляда в учении о грехе; *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung – Ritschl* (1870–1874), характерной чертой которого служит своеобразное представление о праведности Божией, как благодати, и отрицание юридического элемента в оправдании и *Die Rechtfertigung des Sündens von Gott – Preuss* (1868), в котором с особенной резкостью проводится протестантское учение о юридическом характере оправдания. В каком отношении Христос стоял к

–285–

греху человечества, в таком же отношении, по смыслу этой книги, стоит христианин к приобретенной им праведности.

Изучая и оценивая указанные экзегетические, систематические и догматические труды, мы собственно говоря не выходили из пределов учения св. Ап. Павла. Но этим работы наши не могли ограничиться. Научный метод исследования требовал от нас выяснения того, в каком отношении к раскрываемым у Ап. Павла понятиям и положениям стояли учение других сродных с ним новозаветных писателей, классическое миросозерцание и древне-раввинское богословие.

1) При сравнении некоторых новозаветных писаний, особенно Иоанна Богослова и Ап. Иакова, с посланиями Ап. Павла заметны различия в вопросах по-видимому совершенно тождественных. Явившаяся отсюда нужда выяснить смысл и значение этих различий заставила нас заняться особой на западе существующей наукой, носящей название *библейского богословия* и ставящей своей задачей – уяснение

специфических особенностей учения каждого священного писателя. Наука эта родилась сначала на почве протестантской из рационалистической идеи о существенном разнообразии форм христианского вероучения в их источниках, а потом перешла в католический мир, нашедши право на существование в признании догматического развития церкви, допускающего возможность существенных различий в священных писаниях. С течением же времени библейское богословие стало на более научную почву: оно признало внутреннее единство канонических книг Св. Писания и догматическую несущественность встречающихся в них различий, стараясь объяснить последние из исторических условий. В этой форме библейское богословие приобретает весьма важное положительное значение и для православного богослова, в особенности – при решении вопросов о различии учений священных писателей. Вот почему мы и сочли полезным ознакомиться с некоторыми опытами означенной науки. Таковы: *Schmidt*, *Biblische Theologie des Neuen Testamentes* (1859); *Ferd. Baur*, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (1864); *Weiss*, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.* (1868); *Immer*, *Neutestamentliche Theologie* (1878).

2) Далее. Апостол писал на языке греческом. Весьма важно было поэтому сравнить те понятия, какие влагает Апостол в греческие термины, с тем значением, какое имеют эти термины у греческих писателей. И мы должны сказать, что никогда

–286–

филология не возбуждала в нас такого живого интереса и не казалась столь полезной, как в данном случае. С глубоким удовольствием следили мы за теми превращениями, какие выдерживали классические понятия в устах Апостола, и подмечали в них приток новых идей, противоположных классическому миросозерцанию. Исторический анализ слов: *δικαιοσύνη*, *ἰλασθήριον*, *ἁγιασμός*, *καταλλαγή*, *πίστις*, *ἀγάπη*, *σάρξ*, *πνεῦμα* и др. наложил краски на бледную схему христианских понятий в нашем сознании, не говоря уже о том, что уяснил нам происхождение неправославных, а иногда и нехристианских элементов у инославных богословов и некоторые неточности в

терминологии православных экзегетов и систематиков. Пособиями в этом случае для нас служили: *Schleussner*, Novum lexicon graeco-latinum in Novum Testamentum. Т. 1–2 (1808); *Wahl*, Clavis Novi Testamenti philologica. Т. 1–2 (1829); *Wilkie*, Clavis Novi Testamenti philologica (1841) *Cremer*, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität (1881); *Смирнов*, Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении послания Ап. Павла к Ефесеям (1873 г.); *Гильтебрандт*, Справочный и объяснительный словарь к Новому Завету (1882–5 гг.).

3) В еще большем соприкосновении учение Ап. Павла стояло с древне-раввинскими взглядами, которые, как видно из посланий этого Апостола, нашедши место в иудействующих христианах, и дали повод Апостолу выяснить свое главное учение о законе и евангелии. Отсюда нам казалось полезным уяснить себе существенные черты древне-синагогальной теологии, что мы сделали при пособии следующих трудов:

a) *Weber*. System der altsynag. paläst. Theologie. 1880.

b) *Lutterbeck*. Die neutestamentliche Lehrbegriffe. 1852.

c) *Grünwald*. Die Glaubens-und Sittenlehre des Talmuds. 1854.

d) *Grünebaum*. Die Sittenlehre des Judenthums. 1867.

e) *Duschak*. Die biblisch-talmudische Glaubenslehre. 1873.

f) *Lightfoot*. Horae hebraicae et talmudicae. 1879–84.

g) *Schoettgen*. Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum. 1733.

Правда, в значении знакомства с древне-раввинским богословием для понимания Ап. Павла можно сомневаться в виду отсутствия точных хронологических дат, которые можно было бы подставить под различные раввинские положения, и в виду

–287–

более позднего, сравнительно с апостольскими посланиями, происхождения тех литературных памятников, на основании которых можно восстановить синагогальную теологию. Но эти сомнения, по нашему мнению, не могут простираться на те положения раввинского богословия, которые подтверждаются посланиями св. Ап. Павла и вообще Новым Заветом, а также

древнейшими памятниками иудейской письменности (Филон, Иосиф Флавий, таргумы Онкелоса и Ионафана, частью Мишна и некот. др.). Изучение древне-раввинского богословия дало нам возможность отчетливее выяснить ту историческую почву, на которой раскрылось учение Ап. Павла об отношении закона Моисеева и евангелия, – учение, изложенное в его посланиях к Римлянам, Галатам, отчасти Коринфянам (в первом) и к Евреям. В Синагогальной же теологии скрывался подпочвенный слой заблуждений, опровергаемых в этих посланиях Апостолом.

На этом закончены были наши годовые занятия».

Определили: Отчеты кандидатов А. Спасского и В. Мышцына передать на рассмотрение: первого – ординарному профессору Алексею Лебедеву, второго – доценту Митрофану Муретову с тем, чтобы они представили в Совет письменные отзывы.

XV. Прошение и. д. доцента Академии по кафедре истории философии Алексея Введенского:

«Одним из важных средств для приготовления к преподаванию философских наук в высших учебных заведениях у нас издавна считается личное ознакомление с их положением в заграничных университетах, особенно германских, и опыты прежних лет показывают, что высшее Начальство благосклонно относилось к ходатайствам преподавателей философии в духовных академиях об отпусках за границу с научной целью (разумею, например, командировки гг. профессоров Казанской – Милославского и Петербургской – Каринского). Это обстоятельство дает и мне смелость обратиться с подобным же ходатайством. Что же касается побуждений к этому, то в главных чертах они сводятся к следующему.

1. Первое и главное побуждение стоит в связи с моими занятиями по кафедре. Четырехлетнее преподавание истории философии поставило меня лицом к лицу со многими трудностями как практического, так и теоретического характера. Можно надеяться, что их устранение в значительной мере будет облегчено философскими занятиями в университетах, которые,

–288–

имея за собой едва не тысячелетнюю опытность, без сомнения успели выработать наиболее целесообразные приемы преподавания, и в которых, как известно, история философии поставлена так широко, что посвящаются самостоятельные курсы не только частным философским направлениям и школам, но нередко и отдельным философам.

2. Другое соображение, заставляющее меня ходатайствовать об отпуске за границу, вызвано моими специальными работами по магистерской диссертации. Поставив в ней вопрос о происхождении веры, я исследовал его главным образом умозрительно и психологически и сделал лишь самые общие указания исторического характера, надеясь посвятить этому последнему вопросу особое исследование. Для выполнения этой задуманной мною работы будет весьма полезно прослушать несколько курсов сравнительной мифологии и сравнительной истории религий, – наук новых, но развивающихся с удивительной быстротой и дающих для апологетики весьма ценные результаты. Служа прямой цели, занятие указанными науками в то же время косвенно будет содействовать более глубокому пониманию исторического процесса древней философии, так как доставит обильный материал для разрешения важного, но спорного и сложного вопроса об ее отношении к древнейшим религиозным верованиям.

3. Наконец, независимо от всего этого, представителю занимаемой мною кафедры в духовной Академии, для успешной защиты христианской истины посредством разбора чуждых ей, а иногда и враждебных систем, необходимо добиться, чтобы на него смотрели, как на человека, прошедшего все испытания своих убеждений не только чрез изучение книг, но и чрез непосредственное общение лицом к лицу с представителями и вождями разбираемых направлений мысли и жизни.

Представляя все сие на благоусмотрение Совета Академии, почтительнейше прошу ходатайствовать пред высшим начальством:

а) об увольнении меня с научной целью за границу сроком на один год и

б) об отпуске на эту поездку пособия в размерах, какие будет благоугодно определить Начальству».

Определили: Признавая прошение и. д. доцента Алексея Введенского заслуживающим уважения и находя, что для учебного дела в Академии не представляется никаких неудобств

–289–

от заграничной командировки г. Введенского, просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об увольнении и. д. доцента А. Введенского с научной целью за границу сроком на один год и об отпуске на поездку пособия в размере, какой благоугодно будет определить Святейшему Синоду.

XVI. Отзывы экстраординарных профессоров Петра Казанского и Василия Кипарисова о сочинении преподавателя Харьковской духовной семинарии Николая Страхова: «Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения», представленном на соискание степени магистра богословия.

Определили: Суждение о сочинении преподавателя Н. Страхова иметь по исправлению им тех недостатков, какие указаны в сочинении рецензентами – профессорами П. Казанским и В. Кипарисовым.

XVII. Донесение экстраординарного профессора Николая Каптерева:

«Во исполнение возложенного на меня Советом Академии поручения – рассмотреть печатные издания г. Белокурова, имею честь довести до сведения Совета следующее:

Все печатные издания г. Белокурова можно разделить на два рода: одни из них представляют из себя ученые исследования по разным вопросам русской истории и составлены автором по преимуществу на основании рукописных материалов, ранее мало или вовсе не исследованных. Сюда принадлежат статьи, напечатанные автором в разное время в наших, по преимуществу, духовных журналах (напр. в «Христианском Чтении» печатались его статьи: за 1882 г. – «Собрание патриархом Никоном книг с Востока»; за 1884 г. – «Поездка старца Арсения Суханова в Грузию»; за 1885 г. – «Сильвестр

Медведев об исправлении богослужебных книг при патриархе Никоне и Иоакиме»; за 1886 г. – «Кто автор Увета духовного?» и др. В журнале «Чтения в Обществе любителей духовного просвещения» за 1888 г. напечатана его статья, вышедшая потом и отдельным изданием: «Адам Олеарий о греко-латинской школе Арсения грека в Москве в XVII столетии». В журнале «Чтения в Обществе истории и древностей российских» печатались статьи: за 1889 г. – «Сношения России с Кавказом»; за 1891 г. – «О мнимой библиографической редкости XVII века» и др.). Другие издания г. Белокурова представляют из себя сборники изданных

–290–

им разных архивных документов и произведений древней русской письменности, в общей своей совокупности дающие не менее *полутора тысячи страниц* убористой печати. Таковы, напр., его издания: «Сношения России с Кавказом» – 584 страницы, «Материалы для русской истории» – 574 страницы; «Известие истинное православным и показание светлое о новом правлении в московском царствии книг древних» – соч. Сильвестра Медведева, 87 страниц и др.).

По моему убеждению и самостоятельные и издательские печатные работы г. Белокурова, по своему качеству и количеству, с лихвой могут возместить те недочеты, какие найдутся в его студенческих семестровых сочинениях».

Справка: Совет Академии, в собрании своем 18 мая сего года, заслушав прошение кандидата Сергея Белокурова, при коем им представлено было сочинение под заглавием: «Арсений Суханов» на степень магистра богословия, определил: предварительно рассмотрения сочинения кандидата Белокурова на степень магистра богословия, передать 3 брошюры и 2 книги Белокурова профессору Николаю Каптереву с тем, чтобы он дал свой отзыв, – могут ли они быть признаны удовлетворяющими требованиям отлично-хороших семестровых сочинений.

Определили: Представленное кандидатом С. Белокуровым сочинение под заглавием: «Арсений Суханов» для получения степени магистра богословия передать на рассмотрение ординарному профессору Евгению Голубинскому.

XVIII. Отношение С.-Петербургской духовной Консистории от 20 мая за № 1752:

«Г. Обер-Прокурор Святейшего Синода отношением от 16 сего мая за № 2330 сообщил на усмотрение Его Высокопреосвященства ходатайство настоятеля Стутгардтской православной придворной церкви Протоиерея Базарова и Министерства Иностранных дел о назначении на открывшуюся вакансию псаломщика при означенной церкви оканчивающего ныне курс в Московской духовной Академии студента IV курса Алексея Комарова.

В следствие сего и по резолюции Его Высокопреосвященства, С.-Петербургская духовная Консистория имеет честь покорнейше просить Совет Московской духовной Академии о доставлении надлежащих сведений о студенте Комарове».

Справка: Требуемые сведения о студенте Комарове сообщены С.-Петербургской духовной Консистории при

отношении Совета Академии от 25 мая за № 178.

XIX. Отношение той же Консистории от 1 июня за № 1921:

«С.-Петербургская духовная Консистория имеет честь уведомить Совет, что окончивший курс в Московской духовной Академии Алексей Комаров резолюцией Его Высокопреосвященства, данной 28 минувшего мая, определен на вакансию псаломщика при Стутгардтской православной придворной церкви, покорнейше прося Совет о доставлении в Консисторию документов г. Комарова».

Определили: Документы А. Комарова, по изготовлении их, препроводить в С.-Петербургскую духовную Консисторию; прочее принять к сведению.

XX. Прошение ординарного профессора Николая Субботина:

«Имея нужду воспользоваться для моих занятий приобретенным в 1888 году Императорской Публичной Библиотекой «Собранием материалов для истории раскола», покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать пред Его Высокопревосходительством, г. Директором Публичной Библиотеки, о присылке в Академию *первого, второго,*

седьмого и восьмого томов этого «Собрания» для моего пользования, на три месяца со времени их получения».

Определили: Обратиться с просьбой к Г. Директору Императорской Публичной Библиотеки о высылке на трехмесячный срок означенных в прошении проф. Субботина томов собрания материалов для истории раскола.

XXI. Донесение библиотекаря Академии Николая Колосова:

«Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От Высокопреосвященного Митрополита Сербского Михаила – «Споменик і Зборник попа Драгольа».

2. От Высокопреосвященного Архиепископа Казанского Павла – его слово в неделю крестопоклонную, 24 марта 1891 года.

3. От Директора Императорской Публичной Библиотеки А. Ф. Бычкова – «Письма Митрополита Московского Филарета», хранящиеся в собрании автографов Императорской Публичной Библиотеки.

4. От Попечителя Кавказского Учебного Округа, Тайного Советника Яновского, – «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», выпуск 12.

5. От гг. профессоров Академии: а) «Русский Архив» 1889 г. –292–

кн. 5–8г. кн. 2–7; б) «Русский Вестник» 1890 г. кн. 10 и в) «Вестник Европы» 1889 г. кн. 5.

6. От И. Н. Корсунского – его брошюры: а) «Новая реформа крестьянского самоуправления» и б) «Одно из неизданных сочинений Алексия, Архиепископа Литовского, в области церковного права».

7. От профессора Казанской духовной Академии А. Ф. Гусева – его брошюра: «О клятве и присяге».

8. От С. М. Веселиновича – его брошюра: «О постанву сръбског патриархата».

9. От И. А. Вахрамеева: А. А. Титова – «Город Любим и упраздненные обители в Любиме и его уезде».

10. От Д. И. Скворцова – его сочинение: «Преподобный Дионисий Зобниновский, архимандрит Троице-Сергиевого

монастыря (ныне Лавры)».

11. От студента IV курса Е. Стояновского: «О церковном судоустройстве в древней России».

12. От студента III курса Е. Апостолиди: листы из разных еврейских рукописей.

Получено с почты:

13. «Седьмой отчет Православного Палестинского Общества за 1888–89 гг.».

14. Сочинение Гильфердинга, тт. 3 и 4.

15. «Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества», т. 5, выпуски 1–4.

16. В. Latischew: Inscriptiones antiquae orae Septentrionalis Ponti Euxini, tom. 11.

17. Протоколы заседаний Совета Императорского С.-Петербургского Университета, №№ 42 и 43.

18. Ежегодник С.-Петербургского Лесного Института, год 4».

Определили: Благодарить жертвователей.

XXII. Представление его же:

«На основании § 53 инструкции библиотекарю, честь имею представить Совету Академии отчет о состоянии академической библиотеки за 1890–91 учебный год:

1. *Пополнение библиотеки.* В 1890–91 учебном году библиотека пополнилась 821 названием книг, рукописей и проч. в 1374 томах. В том числе 542 названия в 902 томах приобретены покупкой, а 279 названий в 472 томах поступили в библиотеку как дар разных лиц и учреждений и в обмен –293–

на академический журнал. Из последнего рода поступлений обращает на себя внимание особенно пожертвование Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде, приславшего в дар библиотеке до 100 названий изданий Императорской Академии Наук.

2. *Пользование библиотекой.* В отчетном году удовлетворено было 7411 отдельных требований на книги, рукописи и проч. (более прошлого учебного года на 60 требований), из которых 6303 требования приходилось на студентов.

3. Занятия в библиотеке посторонних лиц. В отчетном году занимались в библиотеке рукописями и чтением книг протоиерей А. М. Иванцов-Платонов, профессор Императорского Московского Университета, И. Белявский, учитель Раненбургского духовного училища, И. Соколов, профессорский стипендиат Казанской духовной Академии, и И. Бирюков, студент Императорского Московского Университета.

4. Деятельность заведующих библиотекой. Кроме исполнения текущих дел по библиотеке, библиотекарь продолжал печатать седьмой выпуск систематического каталога библиотеки (словесный отдел); привел в порядок церковно-археологический музей при библиотеке и самую библиотеку после производившихся прошлым летом переделок в библиотеке, разобрал и привел в порядок хранящуюся в библиотеке библиотеку Московского духовно-цензурного Комитета. Помощник библиотекаря продолжал пополнять указатели к иностранным и русским журналам».

Справка: 1) § 52 инструкции библиотекарю Академии: «Ревизия библиотеки производится ежегодно двумя депутатами из наставников Академии, назначенными Советом в начале или конце каникул. Впрочем, Совет может назначить для освидетельствования и всякое другое время, необходимое по его усмотрению». 2) § 53 той же инструкции: «Пред ревизией ежегодно к 1 июня библиотекарь обязан представить отчет по библиотеке».

Определили: 1) Поручить произвести следующую ревизию библиотеки проф. Андрею Смирнову и доценту Ивану Корсунскому. 2) Постановление сие сообщить означенным лицам и библиотекарю Академии к исполнению.

XXIII. Записки профессоров: В. Ключевского, А. Лебедева, свящ. Д. Касицына, П. Цветкова, А. Смирнова, доцентов: И. Корсунского, М. Муретова, А. Шостына и и. д. доцентов: А.

—294—

Введенского, А. Голубцова и П. Соколова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии И. Колосову выписать означенные в записках книги для академической библиотеки, по справке с ее наличностью, и о последующем представить Правлению Академии.

XXIV. Словесное заявление О. Ректора Академии, Архимандрита Антония:

«Честь имею заявить Совету Академии, что при фундаментальной академической библиотеке существует церковно-археологический музей, но заведующего музеем до сих пор не было. Посему не угодно ли будет Совету назначить кого-либо из преподавателей заведующим музеем».

Определили: Заведующим церковно-археологическим музеем при фундаментальной академической библиотеке назначить преподавателя церковной археологии и литургики, и. д. доцента Александра Голубцова.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. июн. 25. Утверждается».

25 июля.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: А. Лебедева, А. Смирнова и В. Кипарисова, не присутствовавших вследствие нахождения их в отпуске, В. Ключевского и свящ. Д. Касицина, не присутствовавших по домашним обстоятельствам.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. июн. 19. К исполнению» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 11 июня сего года за № 5: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 30 мая сего года за № 411, журнал Учебного Комитета № 184, с заключением Комитета а) о назначении в текущем году в состав новообразуемых курсов Духовных Академий окончивших воспитанников семинарий и б) по прошению воспитанника Самарской семинарии Василия Горбунова, окончившего курс в 1890 г.

—295—

и тогда же рекомендованного к поступлению в академию, но не сдавшего приемных испытаний по не зависевшим от него обстоятельствам и занимающего ныне должность псаломщика Самарской Успенской церкви, о вызове его в текущем году на казенный счет в С.-Петербургскую духовную Академию. Приказали: по рассмотрении настоящего журнала, Святейший Синод определяет: 1) разрешить академическим Советам вызвать к подлежащему сроку из числа 153 семинарских воспитанников, рекомендуемых местными епархиальными и семинарскими начальствами в состав новых в Академиях курсов, 87 воспитанников, ныне окончивших курс семинарского учения, а) в *С.-Петербургскую Академию* 24, именно из семинарий: С.-Петербургской 1, Новгородской 2, Псковской 1, Олонецкой 1, Литовской 1, Холмской 1, Могилевской 1, Минской 1, Тверской 1, Курской 1, Нижегородской 1, Ярославской 1, Архангельской 1, Витебской 1, Волынской 1, Томской 1, Самарской 1, Калужской 1, Рязанской 1, Тифлисской 1, Таврической 1, Полтавской 1 и Подольской 1; б) в *Киевскую Академию* 26, именно из семинарий: Киевской 1, Волынской 1, Кишиневской 1, Одесской 1, Полтавской 1, Смоленской 2, Черниговской 1, Курской 1, Воронежской 2, Харьковской 1, Подольской 1, Тифлисской 1, Холмской 2, Литовской 1, Могилевской 1, Рязанской 1, Тульской 1, Витебской 1, Псковской 1, Владимирской 2, Тамбовской 1 и Орловской 1; в) в *Московскую Академию* 20, именно из семинарий: Московской 1, Владимирской 1, Нижегородской 2, Костромской 1, Вологодской 2, Ярославской 2, Пензенской 2, Тамбовской 2, Рязанской 1, Тульской 1, Орловской 1, Калужской 1, Смоленской 1, Тверской 1 и Курской 1; и г) в *Казанскую Академию* 17, именно из семинарий: Казанской 1, Самарской 1, Вятской 1, Симбирской 1, Саратовской 1, Оренбургской 2, Уфимской 1, Тобольской 1, Владимирской 1, Вологодской 1, Томской 1, Рязанской 1, Астраханской 1, Пермской 1 и Иркутской 2. Остальные свободные вакансии предоставить лучшим из имеющих явиться к приемным испытаниям волонтерами в С.-Петербургской Академии 6, Киевской и Казанской по 4 и Московской 10, а в Казанской Академии, сверх того, предоставить 4 вакансии для слушателей двухгодичных

миссионерских курсов. 2) Советы Академий должны немедленно сообщить о настоящем постановлении Святейшего Синода подлежащим семинарским правлениям к должному с их стороны исполнению, а по окончании приемных испытаний в Академиях представить Святейшему Синоду све-

–296–

дения, требуемые по определению Синода от 12 января 1849 г., с указанием и тех лиц, которые явятся на экзамен не по вызову и будут приняты в число воспитанников Академии. 3) Предоставить советам Академий сообщить, при таковом вызове воспитанников, семинарским начальствам, что Святейший Синод поставляет им в неперемнную обязанность, чтобы при избрании воспитанников в Академию: а) обращали, согласно особым постановлениям высшего духовного начальства, самое строгое внимание на благонадежность избираемых как по способностям, успехам в учении и благонравию, так и по состоянию здоровья и склонности их к продолжению духовного образования; б) на основании указа Святейшего Синода, от 19 марта 1871 года за № 14 обязали избранных при самом отправлении подписками, по прибытии на место, не отказываться от вступления в Академию, а по окончании академического курса – от вступления в духовно училищную службу; в) выслали по предписанному в приведенном указе Святейшего Синода порядку таковые подписки, вместе с другими требуемыми документами избранных воспитанников, непосредственно в Академические Советы, не допуская ни в каком случае передачи таковых документов в Советы Академий чрез самых воспитанников и г) снабдили отправляемых воспитанников прогонными для проезда деньгами и необходимыми, в определенном количестве, вещами из белья и обуви. 4) Что касается псаломщика Горбунова, ходатайствующего о вызове его на казенный счет в С.-Петербургскую Академию, то, в виду значительного числа рекомендуемых Преосвященным Самарским, для поступления в Академию воспитанников, ныне окончивших курс, предоставить ему, Горбунову, явиться на приемные испытания в одну из Академий в качестве волонтера. Для должных распоряжений и ис-

полнения со стороны Советов духовных Академий послать Преосвященным Митрополитам: Новгородскому и С.-Петербургскому, Киевскому и Московскому и Архиепископу Казанскому печатные указы, уведомив таковыми же и прочих Преосвященных тех епархий, из которых предназначается вызов семинарских воспитанников в Академии.

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии, немедленно по получении означенного указа было сообщено содержание его подлежащим Правлениям духовных семинарий.

Определили: Принять к сведению.

–297–

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. июл. 9. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 28 июня сего года за № 3666:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 7 сего июня за № 145, об утверждении экстраординарного профессора Московской Духовной Академии доктора богословия Петра Цветкова в звании ординарного профессора, а доцента той же Академии, магистра Ивана Корсунского – в звании экстраординарного профессора, со дня избрания их в сии звания Академическим Советом, т. е. с 22 февраля сего 1891 года. Приказали: экстраординарного профессора Московской Духовной Академии доктора богословия Петра Цветкова и доцента той же Академии Ивана Корсунского утвердить, согласно избранию Академического Совета, первого в звании ординарного, а последнего в звании экстраординарного профессора, с 22 февраля сего 1891 года, о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Об утверждении экстраординарного профессора Петра Цветкова в звании ординарного профессора и доцента Ивана Корсунского в звании экстраординарного профессора внести в формулярный о службе их списки и сообщить о сем Правлению Академии для зависящих распоряжений.

III. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 5 и 6 июня сего года: «1891 г. июня 25. Утверждается».

Справка: 1) В ст. I–IV журнала от 6 июня изложено было ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством об утверждении окончивших курс в текущем году: 14 студентов Академии в степени кандидата богословия с предоставлением им права на получение степени магистра без нового устного испытания, 27 студентов в степени кандидата с правом на получение степени магистра по исполнении требований, означенных в §§ 137 и 139 устава духовных Академий, и 8 студентов в звании действительного студента. 2) В ст. VII того же журнала представлены были на благоусмотрение Его Высокопреосвященства составленные Советом правила, чтения студентами книг из студенческой библиотеки. 3) В ст. XI изложено было ходатайство Совета пред Его

–298–

Высокопреосвященством о разрешении оставить при Академии в будущем учебном году для приготовления к замещению вакантных кафедр ныне окончивших курс студентов – Тихона Синьковского, Михаила Тареева и иеромонаха Григория.

Определили: 1) Об оставлении при Академии студентов Тихона Синьковского, Михаила Тареева и иеромонаха Григория дать знать Правлению Академии для зависящих распоряжений. 2) Прочее принять к сведению.

IV. Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 14 июня сего года за № 2902:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 6 текущего июня докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Николай *Гогин*, состоявший доселе преподавателем в Харьковском епархиальном женском училище, преподавателем по латинскому языку в Харьковскую духовную семинарию».

V. Отношение той же Канцелярии от 14 июня за № 3052:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 20 текущего июня докладу Учебного Комитета при Святейшем Си-

ноде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Александр *Евецкий*, состоявший доселе учителем приготовительного класса в Харьковском духовном училище, преподавателем в тоже училище по русскому и церковно-славянскому языку (в 1 класс) с окладом жалованья, получаемым учителями из студентов духовных семинарий».

VI. Отношение той же Канцелярии от 18 июля за № 3422:

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 4 текущего июля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Василий *Мышцын* по греческому языку в Симбирскую духовную семинарию».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным кандидатам следующих им, по положению денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии всем означенным кандидатам дано знать о состоявшемся относительно их распоряжении высшего начальства.

—299—

Определили: Принять к сведению.

VII. Заявление о. Ректора Академии Архимандрита Антония.

«Вновь назначенному исправляющим должность инспектора Академии о. Архимандриту Петру предстояло бы с будущего года читать студентам курс Введения в круг богословских наук, т. е. специально им не изучавшийся предмет и таким образом, по его собственному заявлению, весьма трудно совместимый с исполнением сложных инспекторских обязанностей, соединенных в Академии с наблюдением за некоторыми существенными сторонами академического хозяйства. К сему долгом считаю присовокупить со своей стороны: 1) Что означенная кафедра, будучи одной из важнейших в деле богословского просвещения, в нашей Академии требует тем более подготовленного и безраздельно преданного ей преподавателя, так как в продолжение последних десяти лет терпела значительный урон вследствие пятикратной смены

наставников; 2) Что других штатных вакансий в Академии в настоящее время не имеется и 3) Что о. Архимандрит Петр, преподававший в продолжение 7 лет Св. Писание, кроме того специально занимался историей и обличением папства от XI до XVI века и до-лютеровских попыток протестантизма, мог бы предложить весьма интересный и полезный курс по указанному предмету, лишь соприкасающемуся, но не входящему целиком в обычные курсы истории и разбора западных исповеданий.

В виду всего сказанного имею честь предложить Совету войти в суждение об исходатайствовании разрешения Святейшего Синода читать О. Инспектору историю и обличение римского католицизма в качестве особого предмета преподавания с назначением на него особого жалованья в размере оклада штатной кафедры, по примеру Истории славянских церквей в С.-Петербургской Академии и Естественно-научной апологетики в Московской Академии».

Справка: § 104 устава духовных Академий:

«С разрешения Святейшего Синода, по усмотрению нужды, могут быть вводимы и новые предметы, а также вообще делаются изменения в учебной части Академии».

Определили: Имея в виду широту предмета Истории и разбора западных исповеданий и то особенное значение, какое в настоящее время получает в русском обществе обличение папизма благопочтительнейше просить ходатайства Его Высоко-

—300—

преосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении читать и. д. Инспектора Академии Архимандриту Петру, историю и обличение римского, католицизма в качестве особого предмета преподавания с назначением на сей предмет особого жалованья в размере оклада штатной кафедры, по примеру истории славянских церквей в С.-Петербургской Академии и Естествонаучной апологетики в Московской Академии».

VIII. Прошение экстраординарного профессора Академии Николая Каптерева.

«Имею честь представить в Совет Московской Духовной Академии мое исследование под заглавием: «Сношения

иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707 г.)» для получения степени доктора церковной истории. Покорнейше прошу Совет Академии дать этому делу надлежащее движение».

IX. Прошение преподавателя Пензенской духовной семинарии Василия Васильева:

«Представляя при сем в рукописи сочинение: «История канонизации русских святых», прошу Совет Академии принять его к рассмотрению в качестве магистерской диссертации».

Определили: Сочинение профессора Каптерева передать для рассмотрения ординарному профессору Василию Ключевскому, а сочинение преподавателя Василия Васильева ординарному профессору Евгению Голубинскому.

X. Словесное заявление О. Ректора Академии о том, что им получено в исправленном виде сочинение, представленное для соискания степени магистра богословия преподавателем Карачевской учительской семинарии, кандидатом богословия, Иваном Назарьевским.

Справка: Сочинение, представленное кандидатом Назарьевским для соискания степени магистра богословия, выдано было ему для исправления, по определению Совета Академии от 28 января текущего года.

Определили: Сочинение Ивана Назарьевского передать для рассмотрения доценту Митрофану Муретову.

XI. Прощения – преподавателя Смоленской духовной семинарии Николая Предтечевского и окончивших в текущем году курс кандидатов Федота Кудринского и Василия Арефьева о выдаче им на трехмесячный срок их кандидатских сочинений.

–301–

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XII. Отношение Преосвященного Александра, Епископа Архангельского и Холмогорского от 14 июня за № 200:

«Имея в виду определить на должность преподавателя Архангельского епархиального женского училища окончившего в настоящем 1890–91 учебном году курс Московской духовной Академии Ивана Ивановича Павлова, согласно его прошению о

сем, честь имею покорнейше просить Совет Академии выслать мне в г. Архангельск кандидатский диплом г. Павлова и другие его документы, какие имеются в Совете Академии».

Справка: Документы кандидата Ивана Павлова отосланы Преосвященному Александру при отношении Совета Академии от 10 июля за № 260.

XIII. Отношение Правления Вологодского духовного училища от 20 июня за № 162 с уведомлением о том, что все служащие в училище лица заявили желание продолжать службу в будущем 18⁹¹/₉₂ учебном году.

XIV. Отношение Правления Херсонского духовного училища от 16 июня за № 346 с уведомлением о получении магистерского диплома преподавателя училища Анемподиста Дородницына.

XV. Отношение Директора Шуйской гимназии от 15 июля за № 502 с уведомлением о получении документов кандидата Павла Светозарова.

XVI. Отношения Ректоров Императорских Университетов – Московского от 20 июня за № 1999, Казанского от 4 июля за № 1576 и Ректора Казанской духовной Академии от 18 июля за № 1000 с уведомлением о получении академических изданий, посланных для университетских и академической библиотек.

Определили: Принять к сведению.

XVII. Отношение Совета Кирилло-Мефодиевского Общества в Астрахани от 10 июля за № 226, при коем препровожден отчет общества за пятый год его существования с 11 мая 1889 г. по 11 мая 1890 года.

XVIII. Отношение иеромонаха Киево-Печерской Лавры Алексия Виноградова, бывшего члена Пекинской Российской духовной Миссии, от 28 мая за № 57:

«Имею честь препроводить чрез Хозяйственное Управление Святейшего Синода свои печатные сочинения для Фундаменталь-

–302–

ной Библиотеки Вашей, как пожертвование, в числе XI-ти книг под тремя названиями. Названия книг следующие:

1) История Английско-Американской Библии 3 кн. в частях (одна книжка печатается) СПб. 1889:1890–91 г. 3 экз.

2) Миссионерские диалоги М. Риччи с Китайским ученым о Христианстве и Язычестве, 1 кн. СПб. 1889 3 экз.

3) Китайская Библиотека и ученые труды Членов Пекинской Рос. Дух. и Дипл. Миссии в Китае, 1 кн. СПб. 1889. 2 экз.».

XIX. Словесное заявление о. Ректора Академии о том, что им получены от авторов для академической библиотеки следующие книги: 1) «Опыт уяснения основных христианских истин естественной человеческой мыслью. Выпуск первый. Истина бытия Божия». Иеромонаха (ныне Архимандрита) Михаила. С.-Петербург 1888 г.; 2) «Письмо Матфея Властаря, иеромонаха Солунского и писателя XIV века, к принцу Кипрскому, Гюи-де-Лузиньяну, с обличением латинского неправомыслия» – Архимандрита Арсения. Москва. 1891 г.

Определили: Присланные книги сдать в Фундаментальную Библиотеку и благодарить за пожертвования их.

XX. Отношение Директора Управления Императорской Публичной Библиотеки от 21 июня за № 761:

«Согласно Высочайшему разрешению и вследствие ходатайства Совета Московской Духовной Академии, от 6 сего июня за № 200, имею честь препроводить при сем четыре принадлежащие Императорской Публичной Библиотеке рукописи под заглавием: «Собрание материалов и исследований по расколу» (Г. 1 № 693) том I на 154 листах, т. II на 196 лл. т. VII на 132 лл. и VIII на 42 лл. для временного пользования ординарного профессора означенной Академии Н. И. Субботина, сроком на три месяца, с покорнейшей просьбой о получении препровождаемых рукописей поставить Управление Императорской Публичной Библиотеки в известность».

XXI. Отношение Совета Православного Братства Святого Благоверного Великого Князя Александра Невского от 20 июня за № 1360:

«Совет Братства честь имеет препроводить при сем две рукописи Древнехранилища Братства из Библиотеки Флорищева монастыря: 1) Сборник образцов, актов, посланий и пр. и 2)

Сборник грамот патриархов (Адриана); остальные две рукописи, кои Совет Академии отношением своим за № 83 просил вы-
—303—

слать, находятся в библиотеке Флорищева монастыря, и Советом Братства сделан запрос настоятелю сего монастыря о высылке сих рукописей».

XXII. Отношение того же Совета от 9 июля за № 1432:

«Совет Братства Святого Благоверного Великого Князя Александра Невского честь имеет при сем препроводить в Совет Академии две рукописные книги: 1-я за № ¹⁸⁰/₆₈₂ Временник на 313 листах в 4 долю в кожаном переплете; 2-я Сборник за № ⁶¹/₆₃₅ на 300 листах, в 8 долю, в бархатном ветхом переплете, с серебряной застежкой. При сем Совет Братства просит Совет Академии уведомить о получении как сих книг, так и высланных прежде при отношении от 20 июня за № 1360».

Определили: Присланные рукописи передать (и переданы) для научных занятий ординарному профессору Академии Н. Субботину и доценту Александру Голубцову и о получении их уведомить Управление Императорской Публичной Библиотеки и Совет Братства святого Благоверного Великого Князя Александра Невского.

XXIII. Отношение Совета Киевской духовной Академии от 22 июня за № 395:

«Препровождая при сем в Совет Московской Духовной Академии книги: 1) Библию на грузинском языке изд. 1743 года; 2) De Lagarde, Aegyptica Gottingae 1883, и 3) Eichhom, Einleitung in die apocryphische Schriften, бывшие во временном пользовании студента иеродиакона Антонина, Совет Киевской Духовной Академии покорнейше просит о получении означенных книг не оставить уведомлением».

Определили: Присланные книги сдать в Фундаментальную Библиотеку и о получении их уведомить Совет Киевской Духовной Академии.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. авг. 5. Утверждается».

9-го августа.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, и. д. Инспектора Архимандрит Петр и члены Совета Академии, кроме профессоров В. Кудрявцева, Н. Субботина, А. Лебедева и В. Кипарисова, находящихся в отпуске,

—304—

В. Ключевского и свящ. Д. Касицына, отсутствовавших по болезни.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: 1891 г. июл. 19. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 10 июля 1891 г. за № 3797: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: рапорт Вашего Преосвященства, от 20 минувшего мая за № 116, коим представляете на благоусмотрение Святейшего Синода ходатайство Совета Московской духовной академии об утверждении преподавателя Воронежской духовной семинарии кандидата Николая Глубоковского в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение: «Блаженный Феодорит, Епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность (Церковно-историческое исследование)» т. I и II. Москва. 1890 г. Приказали: Преподавателя Воронежской духовной семинарии, кандидата Николая Глубоковского, удостоенного Советом Московской духовной академии степени магистра богословия, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства, в таковой степени; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Изготовив для преподавателя Воронежской духовной семинарии Николая Глубоковского магистерский диплом, отослать его по принадлежности.

II. Отношение Преосвященного Александра, Епископа Архангельского и Холмогорского, от 31 июля за № 230 с уведомлением о получении документов кандидата Академии Ивана Павлова, определенного на должность преподавателя Архангельского епархиального женского училища.

III. Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 24 июля за № 3631: «По утвержденному Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора 19 текущего июля докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской Духовной Академии *Анатолий Спасский* и *Алексей Корсаковский* преподавателями в духовные семинарии: первый – в Подольскую по философским наукам, а последний в Вятскую по словесности и истории русской литературы.

«Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сем Совету Академии для зависящего рас-

–305–

поряжения, присовокупляя, что об ассигновании следующих упомянутым лицам, по положению, денег ныне же сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии кандидатам А. Спасскому и А. Корсаковскому дано знать о состоявшемся относительно их распоряжении высшего начальства.

Определили: Принять к сведению.

IV. Записки профессоров Г. Воскресенского, Н. Корсунского, доцента А. Мартынова и и. д. доцента А. Жданова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н. Колосову выписать означенные в записках книги для академической библиотеки, по справке с ее наличностью, и о последующем представить Правлению Академии.

V. Прошение преподавателя Камышинского духовного училища Леонида Соловьева: «Прилагая при сем диссертацию на соискание степени кандидата богословия на тему: «Критический разбор учения Кальвина об условиях оправдания», взятую мной по кафедре «История и разбор западных исповеданий», покорнейше прошу Совет Академии дать делу надлежащее движение».

Справка: Л. Соловьев окончил академический курс в 1886 году со званием действительного студента и с правом на получение степени кандидата богословия, применительно к §§ 139 и 140 устава духовных академий, по представлении сочинения на степень кандидата и без новых устных испытаний.

Определили: Передать сочинение действительного студента Л. Соловьева для рассмотрения экстраординарному профессору Академии свящ. Д. Касицыну.

VI. Прошение учителя Херсонского духовного училища Александра Рождественского на имя О. Ректора Академии:

«Покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие разрешить высылку в Правление Херсонского духовного училища, сроком на три месяца, следующих необходимых мне для научных занятий книг из библиотеки Московской духовной Академии (№ по каталогу библиотеки Московской духовной Академии).

5426. Iohan. Elis. Articulorum XXXIX Eccl. Anglicanae defensio, una cum nova eorundem versione. 1696. 12° (48:63).

5429. Will. Palmer. In XXXIV articulos commentarius.

—306—

5435. G. Bumet. The history of the Reformation of the Church of England. 1850. 8° B. I, II (14:348).

6302. Pontificale Romanum, Clem VIII ac Urbani VIII Jussu editum 1735. 8° (Г. 2938).

6239. Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus Curavit Herm. Adalb. Daniel. T. 1. Codex liturgicus ecclesiae Romano-Catholicae II. Codex liturgicus ecclesiae Lutheranae. III. Codex liturgicus ecclesiae reformatae atque anglicanae.

6846. Jos. Bingham. Quatuor dissertationes (2 и 3:164)».

Определили: Выслать в Правление Херсонского духовного училища означенные в прошении учителя А. Рождественского книги на трехмесячный срок.

VII. Прошения бывших студентов Академии: IV курса: Александра Зыкова, Николая Попова, Конона Рахманова и Семена Шишаева; III курса: Павла Тихомирова; II курса: Николая Георгиевского, Василия Корсунского, Федора Преображенского, Василия Сенатова и Михаила Сеславинского — о приеме

обратно в Академию на те же курсы с начала наступающего учебного года.

VIII. Прощение студента III курса Академии Ивана Орловского о принятии его вновь на казенное содержание.

Справка: 1) Резолюцией Его Высокопреосвященства от 31 октября 1890 года за № 137, последовавшей на журнале Правления Академии за 9-е октября, студенты: Зыков, Попов, Рахманов, Шишаев, Тихомиров, Сенатов, Сеславинский, Корсунский и Георгиевский уволены из Академии на год с правом поступить обратно в Академию на те же курсы. 2) По определению Правления Академии от 6 ноября 1890 года, утвержденному Его Высокопреосвященством 27 ноября, студенты 2-го курса Федор Преображенский уволен из Академии на год с правом поступить обратно на тот же курс и Иван Орловский лишен на год казенного содержания.

Определили: Принимая во внимание затруднительное положение просителей, из коих иным грозит отбывание воинской повинности, иным – полное отсутствие средств к содержанию, а также имея в виду учебные и хозяйственные затруднения в случае принятия их после начала учебного года, благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять бывших студентов: IV курса – Александра Зыкова, Николая Попова, Конона Рахманова и Семена Шишаева, III курса – Павла Тихомирова, II курса – Николая Георгиевского,

(Продолжение следует)

Июнь

**Астерий Амасийский, св. Слово в похвалу
апостолов Петра и Павла / Пер. и примеч. М. Д.
Муретова // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С.
379–412 (1-я пагин.).**

–379–

Все эти обычные и по закону совершаемые священные чествования мучеников суть торжественные празднества и вечные памятники доблестно подвизавшихся по Боге. На них предстоятели Церквей, когда приступают к произношению речей, соизмеряя свои силы с величием предметов, уже в предисловиях прибегают к просьбе о снисходительности и извинении, и говорят, что они умаляют величие подвигов скудостью речи. И если они, намереваясь восхвалять каждого (обыкновенного) из мучеников, изнемогают в похвалах и вслух всем исповедуют собственное бессилие; то кем могу оказаться сегодня я, имеющий предметом для хвалы – наставников мучеников, присных и первых учеников Христа, отцов Церквей, наидостовернейших провозвестников Евангелия, беседовавших с Богом и принимавших слухом своим глас Божий? Однако из-за того, что слишком возвышенна речь и трудно выполнимо предприятие, мы не удовольствуемся косным и бездеятельным молчанием, подобно трусам и непривычным к морю, которые при од-

–380–

ном лишь виде моря падают духом и как сначала не решаются вступить на корабль, так (и потом) ради опыта (хоть) немножко проплыть вдоль берегов. Но вверив предприятие самим Треблаженным, ради коих сошлись мы ныне, попытаемся предложить посильное на утешение другим. Знаю, что спросится не столько, сколько подобает тем, великим и дивным, а сколько окажется у нашей скудости. Посему желал бы я, чтобы мне дана была сегодня малая доля той благодати, обладая которою оба эти святые, – один в Иерусалиме учил неверующих, другой выступил в Афинском Ареопаге и отвратил богобоязненных от безбожного блуждания, показав им Христа и

возвестив тайну истинного благочестия: таким образом мы исполнили бы хотя что-нибудь из подлежащего нам и не оказались бы слишком скудными по сравнению с чрезмерным величием предмета.

Но так как великие дары Духа свойственны великим, я же недостойн обогащаться такими милостями; то предложу вам с готовностью скудость свою, как Елисей – овощи с мукой¹⁴³⁶, дабы не лишиться чести всесторонне представить прекрасное. Но никто из вас, намеревающихся слушать меня, да не подумает, что я, предпочтя славу людей известных (в составлении речей), буду следовать законам внешней (языческой) мудрости; так как мы не составляем льстивой речи искусственным сочинением, но стремимся представить вам в истинном виде добродетель боголюбивых душ. Посему умолчано будет о роде, и великая слава отцов не обременит речи: «ибо плоть и

–381–

кровь не могут наследовать царствия Божия»¹⁴³⁷. И даже не по земному и мирскому будем мы чтить граждан небесных: но совсем напротив – и безвестная жизнь отцов, и низкие ремесла, и мнимый порок бедности – все это будет упомянуто в числе похвал; так как слава христиан, по нашему Евангелию, есть уничижение. И я, просматривая похвальные речи внешних (язычников), сильно не одобряю (их); потому что, желая почтить тех, кого они изберут, за неимением сказать ничего особенно хорошего, тщетно прибегают к гробницам, напрасно тревожат лежащих там, берут и мертвецов для украшения живых, своим обращением к усопшим сознаваясь в том, что ничего доброго нет у восхваляемых ими. И сверх того, так как у них уже признано, что происходящие от знаменитых отцов непременно и сами хороши и наследуют добродетель, как некое природное свойство: то уместным считалось (у них) делать также воспоминание и о родителях. Но поелику наследственную передачу рода по большей части извращает различие занятий (ведь и от любомудрого бывает неразумный и от легкомысленного – любомудрый), то напрасный труд – вспоминать о прадедах, когда надо показывать, имеет ли то или другое

лицо успехи в добродетели. А что это так, нет нужды с большими затруднениями узнавать из других источников, но – из самого Священного Писания нашего, заключающего в себе многостороннюю и разнообразную пользу.

Мы знаем, во всяком случае, священника¹⁴³⁸, известного старца, воспитателя и учителя великого

–382–

Самуила; но, сам будучи превосходнейшим, он ничем не помог сыновьям своим, хотя они и воспитаны были под руководством самого родителя и ежедневно изучали законоположения священства. Затем, от нечестивых родителей Тимофей¹⁴³⁹, – я разумею апостола, славного питомца Павлова: ведь не последовал же он, как бы за природою какой, за воспоминанием о родителях, но разумно презрев их нечестие, добровольно перешел к святому закону благочестия, и явился сладким плодом от горького корня: соитие мулов, а порождение овец. Так и Авессалом¹⁴⁴⁰, от благопристойного отца юноша неистовый и настолько прославившийся дерзостью, сколько отец – добротою, или скорее, – если сказать ближе к истине, – в значительной степени превосходивший порочностью добродетель родителя. И вообще, если кто пожелает обратить внимание на подобные противоположности детей сравнительно с отцами, найдет бесчисленное множество нравственных (детей) от худых (родителей) и дурных – от превосходнейших. И это весьма естественно: ибо если бы природа, а не образ жизни, производила порок или добродетель, то не было бы двух (т. е. и порока и добродетели), но одно из двух возобладало бы исключительно.

Итак, да будет предметом речи нашей Петр, сын Ионы,¹⁴⁴¹ а какого такого, для меня безразлично, потому что я за дела сына чту родителя, и, начавши снизу, до верху возвожу славу, подобно как ночные светильники с полу освещают по-

–383–

толки. Исаия говорит пророчествуя¹⁴⁴², что Отец положил Сына камнем краеугольным, показывая, что весь состав мира имеет Его своею основою и опорою. А Единородный, как говорится в Евангелиях, называет в свою очередь Петра основа-

нием Церкви: «ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою¹⁴⁴³. И действительно, он первый, как бы камень какой великий и крепкий, был ввержен в ров мира сего, или – «в долину плача», как говорит Давид¹⁴⁴⁴, – дабы поддерживая всех христиан, назданных (на нем), вознести к высоте, которая есть жилище упования нашего. «Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос»¹⁴⁴⁵. Подобным же названием Спаситель наш почтил и первого ученика Своего, нарекиши камнем веры. Итак, чрез Петра, бывшего истинным и верным тайноводителем благочестия, сохраняется твердое и непоколебимое основание Церквей. Строением праведного стоим мы, – сущие от восхода солнца до запада христиане, – крепко утвержденные, не смотря на многие воздвигавшиеся испытания, с тех пор как возвещено Евангелие, и на бесчисленное множество тиранов, а прежде них – диявола, желавшего ниспровергнуть долу и исторгнуть нас с самых оснований. Разлились реки, – как говорит спасительное слово¹⁴⁴⁶, – как бурные потоки, сильные ветры диявольских духов устремились, неудержимые дожди гонителей хрис-

–384–

тиан с шумом обрушились, и – ничего сильнее твердыни божественной не оказалось, так как святыми дланями первого из апостолов было устроено здание веры. Все это, что я говорю, следовало бы выразить одним словом благословения Того, Кто назвал благо вестника камнем. Посмотрим же, если угодно, как созидал Петр: не камнями и кирпичами и не другими какими-нибудь земными материалами; но словами и делами, которыми действовал по внушению Духа.

Итак, когда Бог и Спаситель наш взошел на небеса, имея колесницею облако, в виду апостолов, – сей муж принял за проповедь Евангелия: и, прежде других сотоварищей по епископству, отверзши уста, смело выступил против народов, восстававших на благочестие и явился мудрым проповедником – среди язычников и Израиля, не смотря на то, что язычники точили зубы и были исполнены ярости (против всякого), кто назвал бы Иисуса. Поэтому сказанное о Господе в пророчестве вполне можно приложить и к Петру: *обыдоша мя пси мнози,*

*юнцы тучнии одержаша*¹⁴⁴⁷. Но он, пламенея духом и сохраняя незабвенную заповедь, сказавшую ему: «паси агнцев Моих»¹⁴⁴⁸, – ставши в толпу, состоявшую из бесчисленного множества народа, восклицал: «мужи Иудейские и все живущие в Иерусалиме»¹⁴⁴⁹ – и, чтобы нам не распространиться слишком, приводя каждое выражение, (скажем кратко, что) припоминает он провещения Иоиля, пророчествовавшего о нисшествии Духа; отсюда переходит к Давиду и, сославшись

–385–

на псалом пятнадцатый, утверждает воскресение; и всю речь закончив мудрыми изречениями и свидетельствами закона, он тотчас же привлек к себе слушателей, – не десять и не сто, не трижды или пять раз столько, но три тысячи мужей, – полноту Церкви¹⁴⁵⁰, целый народ, достаточный для того, чтобы изумить неприятелей, от коих они все вдруг отделились. О, горячее и пламенное средство убеждения, быстро тронувшее души! О, мудрость богословская, затмившая всякую мудрость человеческую! Что скажете вы, превозносящие Димосфена над ораторами, и прославляющие Сократа между Философами? Ведь Димосфен, великий и препрославленный в ораторском искусстве, так мало был в состоянии убедить в том, в чем желал, что даже был изгнан из города (своими) слушателями. Сократ же плодом (своих) многих речей к Афинянам и мудрых собеседований обрел цикуту (яд), будучи умерщвлен сонмом (своих) учеников: так мало было у него силы убедительности. А Петр, – рыбарь, ремесленник, неученый и вообще как кому угодно унизительно назвать, – одним приступом слова уловивши три тысячи мужей, прочно поставил их в новое положение, хотя они негодовали и восставали против него и не допускали сначала, чтобы он открыл уста. А после того, как сонм христиан достаточно увеличился и распространился, – поскольку кроме словесных назиданий и увещаний он (Петр) явил и удивительное доказательство способности деятельной, восстановив здоровым хромого у преддверия храма, – хромого от чрева матери, калеку

–386–

вследствие природного повреждения, – и весь народ сразу сбежался к храму, привлеченный к зрелищу молвой о великом деле, и все пристально смотрели на сего мужа, пораженные чудом; то заградились уже уста врагов Христовых, и крест стал затем знамением победы, а не поношением. Опять этот необразованный, работник низкого ремесла начинает вторую речь, говоря к ним (приблизительно) так: «о мужи! если достойным удивления и божественной силы кажется вам случившееся, то поклонитесь Целителю хромого, Иисусу, Которого заушили вы по ланитам, а напоследок, воспылав яростью, и на древо вознесли. Он существует и живет и, как часто говорено было вам, воскресши из мертвых, царствует над всеми. Посему ныне, принявши раскаяние в том, в чем согрешили вы, «приступите к Нему и просветитесь»¹⁴⁵¹, как говорит отец ваш Давид. Если вы сыны пророков и ученики Моисея, то не бесчестите же благодати своих предков, внимая лжецам; но благоразумно вникнув в то, что предвозвещено ими, примите душами. Спасителя рода вашего. Он – Тот, о Котором Моисей провозвестил, что восстанет у вас пророк»¹⁴⁵². – Это и подобное изложив перед народом, он (Петр) отошел, присоединив к трем тысячам еще столько же. Так вот каков Петр, готовый смело говорит в речи перед народом о тайне Евангелия, неустрашимый, разумный, – ободрение для своих и страх для противников.

Поелику же не то только было предметом старания для превосходнейшего учителя благочестия, чтобы

–387–

народ Божий умножился количеством, но гораздо более – чтобы ученики вполне точно жили по данным законам; то, увидев, что Анания тот, похититель своих собственных стяжаний и странный святотатец, готов был вселить в христиан греховную привычку, – беспощадно отсек его от Церкви, не будучи суровым и насильственным в этом решении, но в целях пользы уврачевавши грех таким образом. Так как народ был новообращенным и недавно присоединившимся к обществу верующих, только что принявшим евангельские законы после эллинской и иудейской распушенности; то справедливым при-

знавал он, что ученики нуждаются не в словесном только назидании, но и в некоторой угрозе, удобоисполнимой (ибо обыкновенно люди, раз они в начале будут приучены к законному порядку в образе жизни, до конца сохраняют эту привычку). Посему, обличив грех, он (Петр) навел смерть в отмщение, не мечем воспользовавшись и не палачам предавши его (Ананию), но особенно явив тогда силу Христа в способе умерщвления: произнес он только обвинение и виновный испустил дух. А как это подействовало и какой благовейный страх вселило в Церкви, – об этом нет нужды передавать. Одновременно достигнут был успех в двух отношениях: возбуждена была вера и в Спасителя Нашего, как Бога, и в наставника законов Его, как имеющего спутниками ангелов, с готовностью действующих по желанию апостола. Пожелал он облагодетельствовать хромого, и не замедлила благодать; захотел наказать святотатца, и явилось наказание.

–388–

Этого было достаточно, чтобы привести в содрогание каменные души и твердо убедить, что не обманчивы были слова, произносимые Петром, но что действительно Бог был с ним, и свято и истинно таинство, которое возвещал он. Необходимо и на то обратить внимание, что знамение наказания и убиения только один раз произошло через апостола по нужде (для того), чтобы решающимся на зло дать доказательство силы карающей, – чудеса же благодеяний и исцелений совершал он ежедневно и непрерывно. И такая легкость и благодать к врачеванию была присуща ему, что никто из больных, пришедши к нему, не возвращался обманутым в надежде, но целым и здоровым отходил домой. И во всяком месте Иерусалима, где появлялся Петр, он возвещал Христа¹⁴⁵³; множество больных имел он следовавшими за собой, и странное зрелище каждодневно – из смешанного народа: причем одни сходились, чтобы освободиться от тяготящих зол, другие – чтобы видеть исцеляемых. Так, об (этом) апостоле записано и нечто такое чудесное, чего ни о ком другом не сказано, что родственники и домашние больных выносили их на улицу на кроватях, «дабы хотя тень проходящего Петра осенила

кого из них»¹⁴⁵⁴. А это больше даже и Владычных чудес, и раб прославляется выше Господа. И скоро исполняется в этом знамении пророчество, которое Спаситель изрек к ученикам своим: «истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше

—389—

сих сотворить»¹⁴⁵⁵. Говоря что, я не равняю раба с Владыкою. Отнюдь нет! безумного это мысль. Но поскольку Бог, через служителей Своих обнаруживающий Свою силу, никого из учеников не обогатил своими дарами так, как Петра, и пред всеми отличил его, превознесши дарованиями свыше; то и на опыте дел он явлен был силою Духа, как первый ученик и больший из братьев. Первым он призван был, и тотчас повиновался. Найденный на берегу морском, в тревожной местности мира, обуреваемый всегда волнами человеческих треволнений, он имеет беспрестанный молитвенный вопль около берегов. Первый между христианами пренебрег он мирскими вещами и, презрев все низменное, перешел к духовному и премирному.

А может быть, кто-нибудь из называющих треблаженного бедным и неизвестным скажет: что же такое он оставил ? чего такого лишил себя? — Всего, что имел, о человеце! для каждого велико то, чем он владеет; богатство — и то, что имеет нищий. Одинаковым пред Богом является как тот, кто оставил колесницы, так и тот, кто пренебрег ослом; ибо что для богача четверня коней, то для бедняка дешевый вьючный осел. Одинаково любомудр (нестяжателен) и кто оставил стол серебряный, испещренный историями, и кто — деревянный, дешевый; так же точно — кто — многолюдное село и кто — маленький садик, кто — шитую золотом одежду и кто — обветшавший хитон. Ведь не по количеству и качеству отдаваемого судит Бог раздаяние и человеколю-

—390—

бие, но ценит произволение дающего. Посему и вдову ту, положившую овол, Евангелие объявляет благоразумною, так как она не удержала при себе ничего из того, что имела¹⁴⁵⁶. И подавший сосуд студеной воды получает в награду царство за

истинно радушный прием¹⁴⁵⁷; ибо что имел, тем и послужил нужде жаждущего, хотя и не было у него благовонного вина по причине бедности. Но это говорю я еще по уступчивости; так как и рыбак иной ведь не совсем таков и (не настолько) беден. Не знаешь разве, что рыбак бывает ловцом жемчугов? А жемчуга составляют украшение надменного и гордого богача; ими цари украшаются; ими гордятся женщины, любящие богатство и наряды. Рыбак окрашивает пурпур, столь многославный и посвящаемый царскому достоинству. Рыбаки выкрашивают шерсть под золото, добывая золотистую раковину. Не нужно, разумеется, обращать внимание на орудия их ремесла – дешевые и незначительные, разумею – сеть и удочки; но по получаемому заработку (обыкновенно) заключают о достатке. Иначе ничего не найдешь беднее земледелия, если – с этой точки зрения – судить о богатстве, проистекающем от него, но кирке и лопате. Совершенными бедняками были бы и копатели золота, – этого царя богатства; так как и им служит орудием только топор да деревянная доска, отделяющая золото от земли. – И так, да умолкнут язычники и евреи, ставящие в укор Петру бедность и пытающиеся умалить великого за то, что он был рыбаком; и прекра-

–391–

тив подобные насмешки, пусть ответят на мой вопрос: кто из рыбаков, или вообще из всех людей прошел по морю? кто поставил ногу на стоячем озере (так), как он на волнах, колеблемых ветрами? Несмотря на то, что Благий Бог наш через рабов своих совершал многие чудеса как в древности в обществе Израильском, так и в последние времена, когда явилось миру человеколюбное домостроительство Спаса нашего, – никто из святых, бывших от начала до конца, не оказывается совершителем подобного дела ни по собственной вере, ни по благодати свыше.

Достоин удивления Моисей, перешедший море без судов¹⁴⁵⁸; но он, как естественно людям, прошел по земле, когда вода расступилась и поднялась с той и другой стороны. Велик и преемник его, Иисус, потому что перешел Иордан, вышедший из берегов¹⁴⁵⁹; но подобно Черному морю и этот

последний, расступившись и приостановив течение, дал переправлявшемуся народу обнаженную сушу для прохода. И никто из людей никогда не ступал твердо ногою на воду; так как закон природы не допускает, чтобы вещество жидкое и текучее выдерживало (на себе) – твердое и гнетущее. Но мне кажется, что Господь и Владыка всяческих, чрезвычайно обрадованный в то время пламенным желанием сего мужа (Петра), с каким воскликнул он, говоря: «повели мне прийти к Тебе по воде»¹⁴⁶⁰, в награду ему за многую любовь и веру дал тот новый и

–392–

удивительный дар, принятия коего оказался достойным один только Петр из (всех) людей от Адама и до конца. Ведь по истине и исключительно свойственно Богу показание такого великого знамения, превышающее ограниченность твари, как это казалось и Давиду, превосходнейшему из пророков. В одном из псалмов, восхваляя Бога и показывая неизреченную и непостижимую силу Его, он сказал то, что известно вам из обычного пения: «путь Твой в море, и стезя Твоя в водах великих, и следы Твои неведомы»¹⁴⁶¹. Итак, что имел Господь между отличительными признаками божества, это сообщил и рабу, считая его достойным такой чести.

Достоин конечно, удивления, и велик Иоанн, возлежавший на персях Господа¹⁴⁶²; велик и Иаков, как прозванный сыном грома¹⁴⁶³; славен в почестях и Филипп, как восхищенный Духом, когда тайноводствовал он ефиоплянина к познанию Спасителя¹⁴⁶⁴: однако все они должны уступить Петру и согласиться отойти на второе место, если сравнение дарований должно определять более достойного. Рассматривая и соображая все в отдельности, я нахожу этого мужа (Петра) и в теоретических рассуждениях и в практических действиях одинаково всюду опережающим и предваряющим всех учеников, и оставляющим позади себя подвизающихся на том же поприще жизни.

Так, когда однажды Господь спрашивал и делал испытание двенадцати, какое убеждение и

–393–

мнение имеют они относительно (народной) молвы о Нем, и повелевал ясно высказать, за кого они (сами) Его считают: то

между тем как все другие хотели промолчать, медлили и стали высказывать ответ как бы с некоторою нерешительностью, – тотчас отверз уста (Петр), носивший в душе горящий уголь веры, которым и уста Исаии прежде были очищены, и изрек блаженное оное и поистине ясное исповедание: «Ты Христос, Сын Бога живого»¹⁴⁶⁵. Неужели кто-либо, став достоверным истолкователем величайшего из апостолов, не изумится многознаменательности этих слов? Обратите внимание прежде всего, как проста и сокращенна речь, излагающая в кратком восклицании множество великих истин. Да, вся эта речь превосходна, – ее выражения вполне ответственны и не расплываются при несколько скудном смысле;¹⁴⁶⁶ а напротив – она обозначает множество вещей в кратких словах подобно зерну горчичному, которое весьма мало на осязание и на вид, а если введешь его в чувство вкуса, по всему организму с ног до головы распространяет оно свою жгучесть. «Ты Христос, Сын Бога живого» – это изречение ведущее вместе к познанию и Бога и Спасителя нашего, имеет в виду и сосредоточивается на двух этих понятиях: одно – понятие искони рожденного божества¹⁴⁶⁷, которое есть *в начале Слово*, сущее всегда, и сущее к *Отцу*, и сущее *Бог*, как предал нам эту тайну великий богослов Иоанн, подобно губке какой возлежавший на персях Единородного, и

–394–

отсюда впитавший в себя знание сокровенной премудрости; а другое – понятие домостроительства (воплощения), которое Благий Бог принял на себя по снисхождению к немощи нашей. Следует, поэтому, рассмотреть (подробно) ответ, который в сжатой речи и немногих словах с точностью обнаружил вкратце понятие о всем, начавши от нижнего и постепенно возводя мысль к высочайшему.

«Ты Христос». Это указание на домостроительство и изъяснение богоявления во плоти; ибо «Христос» не есть имя Предвечного, но обозначение благодати помазанных. Посему и Господь наш, восприяв в Себя целого человека и прочее, что соприкосновенно с плотию, воспринимает вместе с тем и название «помазанного» в цари – не елеем (из) рога, как

Самуил, Давид и последующие люди, но действием Духа, которым (действием) и зачат был чудесно и необычайно во чреве Девы (этот) Человек Господень, (так многим угодно было называть Иисуса). Исповедав же Иисуса ставшим ради нас человеком, он (Петр) не прекратил на этом речь; но возшед по мысленной лестнице Иакова к небу и созерцая сущего в начале Бога – Слова прилагает к Нему исключительное и истинное достоинство, назвав Сыном Бога живого. Именно он, а не другой (это делает). Сам исповедав твердо непоколебимое правило веры и всем нам передав слово благочестия в качестве нерушимого закона, он не отошел без возмездия и награды. Названный блаженным от истинно Блаженного, он именуется камнем веры, основанием и опорой Церкви Божией. Получает по обетованию и ключи

–395–

царствия (небесного) и становится обладателем врат его, так что отверзает их, кому надо, и затворяет, для кого (это) будет справедливо, во всяком же случае – для нечестивых, оскверненных и отрицающих того исповедания, за которое сам он, как строгий страж благ Церкви, назначен иметь надзор за входами в царствие (небесное). О, мрак и туман, во множестве разлитый пред очами человеческими, по причине, коего не видят еретики стезей отеческих и не идут тем путем, какой проложили ноги апостольские! Вот Петр, по избранию присный ученик Христа, везде получивший первенство – и в почестях и в нравственном преуспевании, – он великий по преимуществу, слава которого наполнила всю вселенную, получив повеление сказать, как думает о Боге и Спасителе Нашем, не начал с отдаленного какого-нибудь умничанья, и дал ответ на вопрос не подбирая круга силлогизмов и доказательств, как ныне обыкновенно делают ловкие софисты и говоруны о вере; но в простоте сердца кратко изложил он истину, не разделивши Нерожденного от Рожденного, не вдавшись безрассудно в тонкие рассуждения касательно подобного и неподобного, не увлекшись суетным любопытством о различии все превосходящих сущностей, не подвергнув измерению силлогизмами неизмеримое Божество, – каковы именно ариевы

шутки и евномиевы ложные заключения. – Итак, поревнуем, христиане (которых отличительный признак – вера, а не многоглаголение), рыбарю, простецу, уроженцу Вифсаиды, первой ловитве Христа. Постараемся говорить: «Ты Христос, Сын Бога живого»: больше же этого предоставим

–396–

любителям словесных состязаний, которых занятие – спор, а конец – гибель.

Кончатся ли, однако, на том, что сказано доселе, чудеса апостола? или – совершенно напротив – мы, кажется, еще и не начинали, если сравнить с сказанным остающееся. Но я, большую часть предоставив вашему знанию (ведь вы знаете Петра и деяния его, если бы и никто не избрал этого мужа предметом похвалы), хочу сказать несколько о кончине его и (о том), как переселился он от земли на небо, дабы окончить свою речь там, где он – жизнь. Итак Спаситель Наш, когда по восприятию добровольной смерти намеревался освятить (человечество), как некий особенный залог вверяет целую вселенскую Церковь этому мужу, трижды допросив его: «любишь ли Меня»¹⁴⁶⁸? И когда на эти вопросы (Петр) с большою готовностью предложил равное количество признаний, он получил мир в (свое) попечение, как един пастырь единого стада, услышав: «паси агнцев Моих»¹⁴⁶⁹. И почти вместо Себя Господь даровал самого верного ученика в отца, пастыря и наставника для пришельцев веры¹⁴⁷⁰. Так вот, услышав этот голос, (Петр) не стал проводить житие свое в беспечности и не возлюбил жизнь, чуждую опасностей; но обходя всю вселенную, открывал Христа, слепотствующим, с одной стороны – руководя блуждающих, с другой – поощряя приобщившихся благочестия, ведя борьбу с врагами, утешая близких, претерпевая гонения,

–397–

переноса тяготы темниц, многообразно подвергаясь опасностям за евангелие.

По прошествии же времени, достигши царствующего града людей¹⁴⁷¹, отсюда взошел к царству (небесному). Ибо Нерон, воспылав гневом, как некогда Ирод в Палестине, когда волхвы объявили Христа царем, – оставляет все другие роды казней и

решает пригвоздить треблаженного к кресту; так что не только в хождении по морю Петр является подражателем Господа, но и в повешении на древе. Однако, как богобоязненный и мудрый, он и во время предсмертных мук зная, какое отличие Господа от раба, об одной милости просил врагов (своих), чтобы не в одинаковом (со Христом) виде прибили его к дереву, но чтобы голову пригвоздили к той части креста, которая обращена к земле; ибо недостойно даже в страдании рабу получить равное с Владыкою. Сказал и – получил, чего желал, и через крест отошел к Распятому и Воскресшему, сам увенчавшись мученическим венцем, а нам оставив повод к нынешнему празднику.

Эти дары благодарения и мы посильно воздали тебе, любезная и священная глава, за многие доблестные подвиги (твои). Пора, затем, обратить речь к другому подвижнику, – общнику твоей доблести, тарсянину, отошедшему ко Христу, правда, различным (от тебя) способом мученичества, но с одинаковою целью благочестия.

Павел божественный, велегласная труба Евангелия, сначала жестокий ненавистник христиан, а впоследствии – сильнейший защитник Церкви; позд-

–398–

нее (других) апостолов он был возрожден благодатью и по времени занимал второе место среди учеников Христа, но достоинству же добродетели был равен (им), – чтобы не сказать более и не постыдить седины двенадцати, – горячий ревнитель Моисея, как едва ли кто другой, ограда закона, оплот ветхого завета крепкий и незыблемый. И пока он не изменил образа мыслей, великою опасностью был для провозвестников Христа, и всюду приводила, в смятение и в бегство наших; – поистине, согласно предречению Иакова, «Вениамин хищный волк»¹⁴⁷², терзающий лучших (людей) нового завета и рассеивающий стада.

После того, как он совершил (известное) деяние против св. Стефана, и еще имея руки, обагренные кровью, поспешно шел по дороге к Дамаску, желая присовокупить к гонению гонение, к убийствам убийства, и с корнем истребить христианство, только

что пустившее первый цветущий росток, – ведал хорошо Бог наш, что совершил, – что сильный враг может быть и другом мужественным: и осияв его внезапно светом, приводит в содрогание и повергает в смирение, приостановив, с одной стороны, шествие страхом, и с другой – поразив мраком глаза (его), пылавшие огнем и гневом. Наказует же его не молчаливо, но к делу присоединил и слово, сказав ему написанное (в Деяниях): «Савл, Савл, что ты гонишь Меня? трудно тебе идти против рожна»¹⁴⁷³, не потому, чтобы Сам нуждался в разговоре (ибо

–399–

нужны ли слова, когда достаточны дела?), но чтобы дать повод (Савлу) спросить и узнать, что Христос, Которого считали умершим и лежащим в земле, жив и является с небес. Но ничего нет лучше, как предложить самые слова, повествующие нам об уловлении еврейского волка.

«Савл же, еще дыша угрозами и убийством»¹⁴⁷⁴... Изображает мне эта речь мужа, терзаемого яростью от предшествующего осквернения убийством, еще тяжело дышащего после метания камней, с налитым кровью и диким взглядом, как естественно убийце, сохраняющему древле данные черты в пророчестве патриарха. Ведь этот последний, когда был близок к смерти, обставив со всех сторон около кровати детей (своих), пророчествовал Духом. Так напр., благословляя Иуду, хотя разговаривал с ним, но таинственно прославлял (имевшего произойти) от него Христа. Всем по порядку произнесши предсказания касательно последующих судеб, дошел наконец до Вениамина, как младшего по возрасту; и, конечно, к сыну обращал речь, в действительности же предуказывал на Павла, происходящего, как известно, из его колена. «Вениамин волк, хищник, рано яст и на вечер дает пищу»¹⁴⁷⁵. Исследуем, что значит сказанное. Не то ли это, что сначала съевши (т. е. подвергши преследованию, убийству, пролитию крови, – рассеяв церковь, как стадо), напоследок он сделался питателем и пастырем добрым, сложив с себя гонителя и облекшись в апостола, всем как пищу раздавая закон и устроив для нас сию священную трапезу. Вот какова сила

—400—

Господня, что она обезоруживает от ярости и нечестивых замыслов мятежников, искусно приводит (к своей цели) и смягчает, делает кроткими овцами вместо зверей кусающих.

При этом, что (еще) говорит Писание? «Пришел к первосвященнику, и выпросил у него письма в Дамаск к синагогам»¹⁴⁷⁶, чтобы отвести христиан в Иерусалим. О, какое несогласие и различие писем, коих тогда просил Павел, от тех, которые впоследствии написал он, возвещая Христа! Одни связывали христиан, другие налагали многие цепи за Христа на (самого) гонителя, и притом (цепи) – тяжелые и трудноносимые. Там было написано: Павел, еврей, защитник закона, враг креста, противник Евангелия; в позднейших же посланиях: «Павел, раб Иисуса Христа»¹⁴⁷⁷, – какого? внемли: Распятого. О, чудо! то, что недавно было поношением, теперь стало похвалою: унижаемое вспоминается теперь, как слава: ибо ни один тщеславный и гордый царь не величался так славою (своей) власти, как Павел – крестом и гвоздями, подписываясь всюду узником¹⁴⁷⁸ и больше красуясь железом, чем девицы – золотым украшением.

«И внезапно осиял его свет с неба»¹⁴⁷⁹. Почему (Христос) не является ему в виде человека, как Стефану с неба, но в виде огня или света? Потому, что Стефану, – так как он был совершен и знал тайну вочеловечения, и следовательно нисколько не потерпел бы вреда вследствие несо-

—401—

вершенства, свойственного нам, – как и следовало, Он явил Себя в том виде, в каком и на небо взошел. Павлу же, как такому, который не допускал называть Иисуса Потом, оттого что Он в теле пребывал среди нас, – не является человеком, дабы не утвердить в неверующем преткновения, но лучше – в виде молнии и огня, чтобы отвлечь его от закона и Моисея. Это потому, что и там тот же самый Бог, являясь Моисею, в огне глагодал; и при даровании закона на Синае, огнем обливавши еврея (Моисея), вручал ему скрижали. Осиявает, потому, и ого (Павла), дабы обратив внимание на сходство бывшего тогда и теперь и как бы от забытья какого пробудившись, познал он

богоявления, от единой силы происходящие. Посылает же сияние с неба, чтобы Навел не называл уже, – обращаясь мыслию к Вифлеему и Галилее, – Христа сыном Давида и человеком и всеми прочими именами, относящимися к домостроительству; но чтобы ясно познал, что Бог, сущий в вышних, снисшел к нам, откуда и теперь является.

Затем присоединяет ясно: «Я Иисус»¹⁴⁸⁰, имя снисхождения, – дабы утвердить веру в воплощение, которою соблазнялись иудеи. – Я – Тот, Которого вы заушали, Которого бичевали, Которого влачили и водили сначала к Каиафе, потом – к Пилату, Которого обзывали постоянно сыном плотника, Которого считали в числе мертвых, много насмехаясь над проповедниками воскресения. Это – Я, Который говорю теперь, но не являюсь; присутствую, но не видим; просвещаю душу, наводя слепоту на глаза.

–402–

Итак, поверь что и Стефану Я являлся, когда он, говоря это к вам, не находил доверия. – «Трудно тебе идти против рожна»¹⁴⁸¹. Рожном называет гвозди креста; ибо как набрасывающийся на заостренное железо, не ему вредит (можно ли это твердому?), но себя самого ранит; так и противоборствующий Богу навлекает на себя добровольную гибель. Вразумись, впрочем, и потеряв зрение от чудесного сияния, теперь особенно подумай, что для того Я и телом облекся и сделался человеком, чтобы все не ослепли, приходя в общение с Божеством без прикровения (телесностью).

Вот что было, – и ведомый за руку Павел являл собою зрелище жалкое, или скорее – приятное и достойное радости. Связан волк, образумлен хищник, укрощен дикарь, тихо пошел бежавший, уходил учеником мучитель учеников; отводился пить кровь Другого кровью Стефана обагривший руки. В течение трех дней пребывал он в слепоте, – и совершенно естественно; ибо согрешивший против Троицы по справедливости и присужден, был к наказанию равночисленному.

Так божественный сей (Павел) тайноводим был к благочестию. И когда он приобщился истины и опытом познал, что Христос живет, существует и царствует над всем, а не

погублен смертью, не украден учениками; то тотчас перешедши от закона к Евангелию, всем стал возвещать Богом Христа, Которого вчера и недавно поносил злословиями, – и стал (теперь) таким же поборником, каким (прежде) был врагом, – сильным в том и другом случае. Вдруг и неожи-

–403–

данно вошедши в синагоги Дамаска, начал излагать перед собранием слова закона и пророков, не закон утверждая, но находя в нем указания на Христа, и сопоставляя речи учеников с совершающимися событиями, и законом изгоняя закон. Так и сам он говорит о себе в послании к Римлянам: «законом я умер для закона»¹⁴⁸², т. е. быв руководим писаниями Моисеевыми, познал я благочестие Евангелия. – Ужас объял Дамаск и все как Божие чудо разглашали друг другу: идите, посмотрите тарсянина еврея, (прежнего) горячего ученика отеческого закона, а теперешнего ревностного защитника Иисуса, Богом Его объявляющего и доказывающего из наших Писаний, что Он есть обетованный Спаситель. Явилось даже опасение, чтобы он не обратил весь город и не увлек весь народ за собою и не отклонил бы от закона; ибо ведь он (Павел) – и сведущ в Писании, и умом остер, и в слове меток, и в обращении находчив, и приобрел большое доверие; посему, в точности зная наше, он, казалось, не но неведению заблуждался, но исследованием и рассуждением обрел истину. В такое недоумение ввергла великий, многолюдный город первая проповедь мужественного обращенца. И в то время Дамаск был более смущен, чем прежде христиане в Иерусалиме, когда Павел побивал камнями Стефана; ибо как лучшие из борцов куда перейдут, туда переносят с собой и победу, так и божественный (сей) муж делал тех вполне великими, на чью сторону склонялся.

Таким-то образом, возвестив Евангелие в Фи-

–404–

никии, и первые семена апостольства положив там, где и сам просвещен был знанием, он пришел в Иерусалим, будучи странным и вместе прекрасным зрелищем для тамошних жителей. Те, которые ранее послали его, не зная о случившемся

в промежуток этого времени, при первом свидании с удовольствием смотрели (на него) и спрашивали добычи, надеясь увидеть множество узников – христиан, и ища исполнения многих обещаний. Но когда, с течением разговора, они нашли Савла Павлом, переменившим вместе с именем и образ мысли, рабом Христа и учеником более пылким, чем другие апостолы; то сначала сочли его речи за шутку и насмешку. Но когда, хорошенько обдумавши, нашли, что образ мыслей его соответствует его словам, то только о том и думали, как бы погубить юношу; так как нельзя было еврейской религии существовать и успешно действовать, пока живет и проповедует Павел. И это ясно показало все последующее время.

Когда еще многие, хотя и были христианами, недостаточно чисто жили по Евангелию, но двоедушествовали и иногда даже употребляли обрезание, дабы отчасти делая угодное евреям, смягчить их гнев; он один с непреклонным убеждением учил не допускать никакой уступчивости, и вслух всех громко провозглашал свое слово, и дошел до такой свободы мысли, что однажды, когда Галаты, по собственному легкомыслию и небрежности учителей, снова стали переходить к жизни подзаконной, – он, пиша к ним дивное послание (которым научал их в обновлении жизни по Христу вести себя благочестиво и богоугодно, не держась уже

–405–

письмен, начертанных на каменных скрижалях), коснулся в своей речи самого главы апостолов, и, решительно противопостав Петру, упрекал его за то, что он искажает новый образ жизни привнесением старых и отживших установлений: и даже не устыдился ни седины старца, ни старейшинства в апостольстве, когда видел, что истина подвергается опасности; но как против Галатов он сильно восстал, так и Петра, сильно поразил, растворив впрочем, как и следовало, дерзновение благопристойностью. Так и везде он учил и убеждал. Если же где, встретившись с злыми нравами и претерпевал он какую-нибудь беду – заключение ли в темницу, получение ли ран, побиение ли камнями, то не ослабевал в усердии из за приключившегося несчастья, но немного спустя опять

приближался к врагам, и опровергая их речи и изобретая способы (для исполнения своих) предприятий, весьма искусно при этом приспособляясь к встречающимся потребностям, всегда уходил, убедивши или всех, или многих. Неоднократно найденный с неисцельными ранами¹⁴⁸³ и брошенный в предместьях того города, который тайноводствовал он к благочестию, считавшийся уже умершим от множества злоключений, – на следующий день достигнув площади и протянув правую руку, опять учил он тех, кои почти довели его до смерти. Так, нисколько не заботился он о теле; но взирая на цель высшего призвания, отважно боролся, переходя из страны в страну, из города в город, подвизаясь в трудах на суше, противостоя опасностям на море, витийствуя вра-

—406—

зумительно перед мятущимся народом, защищаясь перед гневными судьями; евреев приводя к познанию Христа при помощи чтимых у них Писаний, эллинов склоняя внешними доводами и неписанными законами природы, христиан укрепляя, прозелитов назидая и питая приличными наставлениями, как садовники (питают) отсадки растений – соответственным и умеренным поливанием воды. А что особенно обнаруживает его силу в речах, мы (сейчас) узнаем.

Афины – передний город Ахаии, очаг наук, как прежде называли его люди знаменитые, место занятий мужей мудрых и преданных науке. Итак, Павел, прошедши весь Иллирик и всюду рассеивая искры веры, которые Дух Св. приняв воспламенял и сохранял неугасимыми¹⁴⁸⁴, пришел по нужде путешествия¹⁴⁸⁵ и к мудрым Афинянам. Многотрудным было делом, чтобы скинотворец публично проповедовал учение о Боге тем, которые имели притязание быть владыками всех людей по образованности. Но возвышаемый величием природы и богатством дарования свыше, он избрал не один из крытых домов¹⁴⁸⁶ и не в какой-либо мастерской присевши (как обыкновенно вели рассуждения с своими учениками даже первые из их философов), повел он свою беседу; но вошедши в Ареопаг (где был совет жестокий и страшный, произносивший уголовные решения), и нашедши тут великое множество

собравшихся, встав начал проповедовать по примеру привычных ораторов, ежедневно состязавшихся у них.

—407—

Взяв за начало надпись, начертанную на одном жертвеннике, и отсюда удачно возвестив им неведомого Бога, и закончив всю речь, он, хотя и чуждый внешней мудрости, настолько мало погрешил в чем-нибудь относительно доводов, что самого главу членов Ареопага, Дионисия, а вместе и жену его, убедив, обратил и сделал рабом Христа, на основании одного жертвенника и краткой надписи отклонивши от многих жертвенников.

Отошедши победителем оттуда, где враждебный демон Эллинов особенно был силен, и перешедши отсюда в соседний город Коринф, бывший столицею Ахаии, и возвестив в синагогах спасительное учение, он ушел, привлекиши прозелита — не одного из толпы и из заурядных (людей), но самого начальника синагоги со всем многочисленным домом¹⁴⁸⁷. Победив закон (начиная) с главы и возвеличив крест, как высокий трофей, он оставил таким образом и этот город, подчинив его Христу. С течением же времени и с распространением слова благочестия, он стал как бы каким полководцем, — приобретая Царю ежедневно города, села, деревни и пресекая силу прежде владычествовавшего тирана.

Так, из Коринфа перешел он в Писидийскую страну, затем побывав в Ликаонии и Фригийских городах и отсюда посетив Азию и потом — Македонию, — он был общим учителем вселенной, при личном свидании благодетельствуя устной речью, отсутствующих же привлекая через послания. У него одного ни постоянно шест-

—408—

вующие стопы не утомлялись, ни язык не уставал, беспрестанно излагая тайны Евангелия и врагам и друзьям. Таков он был в отношении к учительству. А каким он был человеком в другом любомудрии жизни? Всегда и постоянно с усердием занимаясь проповедью и служа Евангелию, он ни от кого не брал в дар даже и хлеба; но днем имел борьбу с бесчисленными врагами, ночью же — нож, кожи и занятие своим

ремеслом, чтобы этим добыть себе пропитание, и для всех явиться апостолом необременительным, проповедником безмездным, отказывающимся даже от хлеба угощающих.

Это слово послушаем, о иереи, – которые не только часть получаете от алтарей, но и богатеете от них, и роскошествуете, и делаете священный избыток собственным стяжанием, грубо распоряжаясь послушными Христа ради, как рабами. Священство не есть властвование, а скорее – рабство для того, кто понимает его; это – не сан начальнического самоволия, а служение богобоязненному домостроительству. Ужели не имел власти дивный Павел вкушать и пить от священных приношений¹⁴⁸⁸, и хоть малое вознаграждение брать за бесчисленные труды – для поддержания постоянно подвергавшегося побоям тела? Но он не воспользовался этой властью, дабы, ничего не получив на земле, все сберечь для неба. Вследствие этого, еще будучи облечен тленною плотью, он удостоен был почестей сверхчеловеческих. Чтобы созерцать залог будущих благ и тамошних почестей, он восхищается до третьего неба, видит явления,

–409–

превосходящие здешний удел, слышит неизреченные глаголы, как сам говорит¹⁴⁸⁹, хотя по необходимости – и со сдержанностью, избегая всюду хвалиться и величаться собственными преимуществами. Чтобы обуздать высокомерие гордящихся малыми дарованиями, он по необходимости открывает некоторые из своих, и притом отнеся их к другому лицу и далеко отклонивши всякое подозрение относительно себя.

Ведь вот Илия Фесвитянин за то, что в виде огненной колесницы¹⁴⁹⁰ подъят был на высоту, всюду прославляется и служит предметом большого удивления для живущих на земле людей; но далеко ли он достиг, – этого не разъяснило никакое слово. Быть может и немного от земли поднятый возносившею его силою, он был отдан в то место, которое получил для своего обитания. Павлово же преселение было более блистательно и славно, так как прибавлена и мера, на сколько он был вознесен: ибо если вообще известны семь небес, то он достиг без малого

половины. И пусть, наконец, отложат гордость евреи, много хвалящиеся Моисеем за то, что он один достиг вершины Синая и находился среди мрака и облаков. А Павел мой вместо горы взошел на небо, и вместо тучи достигнул дальше воздуха, находящегося над облаками. И это вполне естественно: ведь человеку по Христу надлежало настолько победить Моисея, насколько Евангелие превосходит закон.

А о богоявлениях и богоглаганиях, и как

—410—

от уз он освобождался и в унынии воодушевлялся, при чем Бог давал ему откровения и во сне и на яву, — нужно ли и говорить, когда он сам не скрыл этой своей благодати, но всем вообще ясно открыл, сказав: «вы ищете доказательства на то, Христос ли говорит во мне»¹⁴⁹¹

Ибо тогда как другие — из пророков ли, или из апостолов — имели действия¹⁴⁹² свыше в определенные сроки и временно, — и иногда им соприсутствовало Божество, а иногда — и нет: божественный сей (Павел), раз став избранным храмом Бога, назначенным для обитания Его, всегда имел Христа и руководителем (своих) намерений, и учителем в речах, и пособником в делах. И Иоанн Зеведеев казался великими, потому что, пользуясь большим перед другими учениками дерзновением пред Господом, возлежал на персях Его¹⁴⁹³, и за то в особенности славится у всех. Сей же (Павел) не по справедливости ли должен бы (по-видимому) считаться даже выше человека, когда он не телесного Иисуса¹⁴⁹⁴, но чуждое плоти Слово ежедневно носил в себе, представив себя Создателю сосудом благопотребным и чистым? Много разнообразного можно было бы сказать, что сей божественный, научая весь мир, и говорил и делал — на земле и море, в судилищах, на площадях, среди народа, в собраниях, в дворцах царских: но я добровольно опускаю это за многочисленностью: ибо я предположил не описание подвигов его составить, так чтобы ничего не пропустить, но по-

—411—

хвалу воздать, и притом — насколько достает моих сил. Об одном только последнем (подвиге) упомянув, я окончу речь.

После того, как исходил он всю вселенную и, поставив слово на свещнике, возжег великий огонь евангельского знания, – достиг он Рима, как царствующего града, дабы, научив и убедив владычествующих над всеми людьми и соделав их учениками, он мог бы с тем большею силою действовать своею проповедью на других людей. Нашедши же и Петра здесь, делателя столь же усердного, и соединившись в некую священную и боговдохновенную чету, учил он подзаконных в синагогах, а язычников присоединял на площадях; и разнообразным был он учителем благ, раскрывая познание Бога чистое и неложное, давая в закон точные правила нравственной добродетели, изгоняя далеко от людей пляски и пьянство и всякое вообще необузданное сладострастие, которому чрезмерно подвержен был и народ весь и царь тогдашний. Сильно тронуло Нерона введение превосходнейшего целомудренного образа жизни. Он более жалел о прекращении удовольствия, чем, если бы кто лишил его самого царства; ибо он, как едва ли кто другой, был изобретателем наслаждений, любителем роскоши и веселья, малодушным и изнеженным, начальником блудниц, а не царем мужчин. Да и как мог властвовать над другими тот, кто не научился управлять самим собою? Одну положил он себе заботу, как бы истребить из города учителя благочестия и целомудрия. И поревновав Ироду в этой мысли, заключает апостолов в темницу, как тот – Иоанна; и имея по сходству другую Иродиаду, – необузданное и сла-

–412–

дострастие настроение, искавшее главы Петра и Павла, – обоих увенчал он венцом мученическим, одного пригвоздив к дереву, у Павла же отсеки голову, а нам и (всему) миру оставив страдание святых поводом для торжества и столь великого праздника.

Вот что принес нам, о Треблаженные, ежегодный обычай, возвещающий вас повсюду, как общих всей вселенной подвижников, и улучшающий мысли людей вашим чествованием, ибо чествуемая добродетель возбуждает многих к соревнованию, – во Христе Иисусе Господе Нашем, Которому слава и держава во веки. Аминь.

Антоний (Храповицкий), архим. Общественное благо с точки зрения христианской и с современной – позитивной // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 413–438 (2-я пагин.).

–413–

§ 1. Как относится позитивное учение об общественном благе к морали и религии?

Отчуждение современных моралистов от христианства при кажущемся столь тесном сродстве их принципа с христианской любовью, для многих представляется загадкой. Одной из причин такого отчуждения является охлаждение истинной любви у представителей религии, но далеко неправы и те, которые считают эту причину единственной.

Мы с своей стороны постарались раскрыть ее значение во всей силе в статье: «Отношение личного спасения к общественному благу» в мартовской книжке философского журнала, издаваемого в Москве. Но исповедав вину некоторых представителей нашего знамени, нельзя не указать и на другую причину разделения между позитивной культурой и христианством, причину, в которой является виноватой самая культура. Представители последней любят обвинять современное христианство в фарисейском духе: но почему они не ценят самого Евангелия? Учение Христово с его широтой и искренностью в сочувствии к общему благу все-таки – худо ли, хорошо ли – известно всем; но не любят останавливаться на нем и по другой причине – по причине заранее определившегося у них безрелигиозного и чисто юридически – экономического понятия о служении общественному благополучию. Правда, казалось бы, что любовь к ближним должна быть наиболее ценною идеей в глазах общественных деятелей, ибо только

—414—

из нее могут исходить побуждения к истинно гражданским подвигам; пренебрежения любовью всего менее можно бы ожидать от людей этого рода, но факт остается фактом: новозаветное учение ими оставляется без внимания. Можно легко убедиться, что многим из них и дела нет до любви, как настроения, как чувства: стоит только обратить внимание на те области знания, куда направлен их интерес. Эта прежде всего такая область, где речь идет никак не о субъективном складе человеческого духа, но исключительно о внешней деятельности,

определяемой при этом внешними же побуждениями наград и кары – это область государственных законов и государственной экономики. Отсюда не исключаются даже те из мыслителей, которые желают поставить во главу государственной жизни церковную иерархию, каковы паписты (ср. «Великий Инквизитор»), так что и их отношение к самой религии и совести вполне утилитарно; оно напоминает, по удачному выражению покойного Ю. Ф. Самарина (говорившего впрочем о других), отношение к старым скучным родственникам, которых все таки нельзя окончательно лишать внимания, потому что в трудную минуту жизни у них можно призанять денег: Евангелие, иерархия, таинства ценятся главным образом, как наиболее сильные средства к водворению общей сытости и порядка. Говоря проще, папистические понятия о благе человечества по своему характеру ничем существенным не отличаются от стремления современных позитивистов, поклонников государственно-экономического прогресса, тоже претендующего на доставление людям возможно большего блага и с этой целью эксплуатирующих нравственные идеи. Систем высшего блага весьма много, заграничные предначертания идеального государства и курсы политической экономики более чем усердно переводятся или по крайней мере рецензируются в русских журналах. Все эти курсы и программы разнообразны по своим частностям, но стоят почти в одинаковом отношении к христианскому разумению общественного блага и притом почти в таком же, как и западный государственный клерикализм. Христианство говорит: заботься о целостном достижении нравственного совершенства, т. е. люби, смиряйся и будь чист

–415–

душою – тогда вокруг тебя будет разрастаться общее благо. Напротив, позитивная культура говорит: всеми неправдами старайся создать такой порядок, чтобы оградить карающими законами жизнь и имущество каждого: тогда всем будет хорошо, а что касается до внутренней ценности людей, то ото предоставь каждому на свое усмотрение: лишь бы друг другу голов не резали.

Ограничиваясь такими внешними требованиями, современное учение об общественном благе враждебно не аскетизму только, но и всякому, даже наигуманнейшему морализму. Противопоставление действительно весьма странное для человека, незнакомого с предметом ближе, – даже невероятное, а между тем фактически наличное. К конечным идеалам так называемой независимой культуры относятся враждебно не одни церковники. Ее ненавидят и такие не церковные моралисты, как гр. Толстой; невысоко ставит ее и Кант, как известно отвергавший существование нравственного прогресса чрез рассмотрение современных нравов. За церковные предания он стоит всего менее, но высоко ценит идею нравственного блага – и вот логика вещей его вооружает против современной культуры¹⁴⁹⁵. Напротив изобретатель идеи абсолютного прогресса Гегель отрицал свободу воли и вообще сводил нравственное начало к нулю. Таким же образом относятся к этим началам и все последовательные поборники абсолютного прогресса и идеи общего блага в смысле государственно-экономическом. Прежде всего для них не существует понятия о свободе воли, без которой вся мораль теряет всякий смысл, ибо разница между добром и злом исчезает. Здесь гегельянцы сходятся с позитивистами, которые в своих конечных идеалах являются наиболее точными выразителями идей всей вообще независимой культуры. Кроме всего всем известно, что большинство политико – экономов примкнули к дарвиновскому эволюционизму, уничтожающему всякую существенную разницу между миром

–416–

нравственных существ и царством животных. При этом Конт, Спенсер и другие политико-экономисты и социалисты не только отрицают свободу воли, чем *implicite* отрицается и всякая нравственная ценность поступков и настроений, но не стесняются договаривать этот вывод *explicite*, так что тот же Спенсер в своих «Данных науки о нравственности» с полной беззастенчивостью утверждает, что между так называемым добром и так называемым злом нет истинной, реальной

разницы: эти понятия суть лишь видоизменения понятий о выгодном и невыгодном.

Конечно не все до одного поборники экономического прогресса сознательно отрицают религию и мораль. Но если у них существуют религиозные верования, то в качестве совершенно отдельных от их гражданской и общественной жизни, *поэтических чувств*, в качестве дорогих и оберегаемых от всякой критики воспоминаний детства, в качестве поэтических утешений в тяжелые дни семейных утрат. Как часто слышатся между подобными людьми, к коим следует причислить добрую половину и русских людей из получивших высшее образование, – как слышатся между ними такие разговоры: «Что за прекрасная личность этот NN!» – «подружитесь с ним или: выйдете за него замуж или: возьмите его в гувернеры к своим детям». – «Но он, кажется, отвергает религию»? – «Ну это дело его совести, в которое никто не должен вмешиваться». Очевидно предполагают, что религиозные христианские убеждения все равно не могут идти в жизни человека далее мира его сокровенных фантазий и не окажут никакого влияния на его нравственную деятельность.

Но этого мало: подобная раздвоенность внутренней жизни, в силу которой религия вполне узаконяется, но лишь как *заведомое суеверие*, и только, – такое нелепое хромание на оба колена возведено европейскою философиею в норму и кем же? – Наиболее популярными представителями современной философии – Спенсером в его «Основных Началах» и Ланге в «Истории материализма». Особенно характерно учение последнего. Ум человека имеет потребность в определенном, метафизическом нравственном идеале, – но совершенно лишен сил обосновать

–417–

или определить этот идеал сознательно и критически. Однако пусть он удовлетворяет свою безгрешную, хотя и нелепую потребность. В жизни он должен руководиться положительными данными науки, – т. е. статистикой и т. п., – а про себя пусть и помечтает о Спасителе и воскресении за гробом.

§ 2. Представители культурно-экономических идеалов и христианская мораль

Религия отвергается современными поборниками культуры вовсе не в ее догматических только определениях, но гораздо упорнее – в требованиях нравственных, и особенно в требовании той любви, о которой идет речь. – Возьмите любого, даже наиболее самоотверженного поборника культурного альтруизма, возьмите Писарева, Белинского, Гартмана: читали вы у них слова любви, находили ли раскрытие сердечной благонастроенности? Нет, они о сострадании и самоотвержении говорят с такою злобой, что по-видимому для них гораздо приятнее было бы проповедовать идеи противоположного характера. Если не желаете брать в пример действительные личности, берите типы: вот вам герои Тургеневской «Нови» и «Дыма», его же Базаров; Марк Волохов в «Обрыве» Гончарова. Все вы найдете в этих людях, но не любовь. Прочие требования морали, как смирение, целомудрие, простота душевная и чистота сердца – являются предметом их постоянных насмешек. Культура не сближает их с людьми, но разъединяет; только близкий родственник или товарищ – однокашник может добиться от современного человека искреннего, задушевного слова и конечно прав гр. Толстой, указывая на то явление, что для русского мужичка желанным собеседником от Архангельска до Астрахани будет всякий встречный, а для интеллигента один из сотни, или и того меньше. Говорить ли о том, что пробный камень братолюбия – *духовное благотворение* совершенно неизвестно таким общественникам: утешить скорбящего, ободрить унывающего, растрогать и умолить грешника, вразумить гордеца – это не в их силах. Единственно признаваемое ими ору-

–418–

дие моральной проповеди есть обличение и *насмешка* т. е. духовное насилие над *внешним* проявлением порока, но никак не средство обращения к добру. Иногда говорят: социалисты имеют ту же мораль, что Евангелие, а не принимают только

некоторых догматов. Но это утверждение есть стереотипная нелепость: евангельская мораль (особ. см. Мф. 5) вся зиждется на двух началах – смирения и любви. Ни того, ни другого никогда не проповедовали социалисты; у них есть речь о делах любви, но не о чувстве. В словах они иногда совпадают, но слова эти обозначают собою совершенно различное содержание. Если от личного характера людей перейдем к физиономии жизни общественной, то скоро увидим, что именно с без религиозной культурой параллельно развивается продажный разврат, корысть, ремесленное отношение к науке, разрушение сыновней любви к родителям и пр. Такая культура, претендуя на тесное сродство с идеей альтруизма, является на самом деле почти антиподом морали. Весьма естественно, что христианское спасение независимо от всяческих случайных недоразумений, по самому существу своему, весьма несродно современному, культурному понятию о благе общественном. Прибавим к этому, что не только *субъективное настроение* присяжных служителей этого блага имморально, но и их действия очень мало стесняются альтруистическими принципами. Всем известно, что французские революционеры были жесточайшими правителями, что не только всяческая ложь, коварная лесть и мстительная злоба стали синонимом политики, но и претендующий на преимущественную культурность социал-демократический порядок желает водворить себя кровавыми убийствами и динамитом. Вопрос об искренности братолюбия у подобных прогрессистов становится совершенно определенным. Пусть бы это братолюбие было просто физическим состраданием, но и такое чувство, как чувство бескорыстной симпатии, есть момент этический, а показанная разрозненность культуры и морали наводит на мысль, что основным, движущим стимулом первой является вовсе не сострадание, не любовь, что эти понятия являются лишь искусственно или бессознательно подставляемыми ширмами для совершенно

—419—

иных факторов так называемой культуры, факторов не альтруистических, но эгоистических, не моральных, а напротив антиморальных. По поводу высказанной, кажется, гр. Толстым

мысли о нравственности, как условии общественного блага, какой-то профессор написал в прошлом году большой фельетон в «Новом Времени», где при помощи множества исторических фактов проводил ту мысль, что нравственное начало в «лучшие» прогрессивные эпохи всегда бледнело, а водворялось в эпохи застоя и упадка. – Конечно не все деятели независимой культуры или лжеальтруизма лишены симпатического чувства. Но исключение будут составлять по преимуществу безусые идеалисты – отщепенцы по недоразумению, увлеченные средой или искусственными происками. Таков тип Аркадия в «Отцах и Детях». Вслед за товарищем своим Базаровым он конечно, толкует об общем равенстве и сострадании, но ему не достает Базаровского ожесточения на жизнь и людей, его черствости и грубости, – и вот волей неволей он должен согласиться с приговором умной девушки о том, что он сел не в свои сани. «Ведь мы с вами ручные – куда же нам гнаться за ним: он дикий». Сам Базаров скоро заметил эту несродность характеров и заявил: пути наши расходятся. Аркадий стал ручным, конечно, не для дела христианских обетований, не для идеи христианского спасения, а для обломовщины, но все же не добрых, а злых качеств не хватало ему для последовательной Базаровщины. Тип современного общественника имеет свое прошлое в Римском трибуне, в Афинском демагоге, в протестантском секаторе, в гуманистах и во французской революции. Главные предводители культурных движений были, конечно, выдающиеся люди, а иные даже гении, след. они лучшие типы направления. Но смотрите, разве любовь выдвигается на первый план в очертании их характера? Не злобным ли обличением и мщением дышат их речи? Конечно они оправдывают эти чувства нравственною гнусностью своих врагов и своим собственным бескорыстием. Они, в лице вечно ругающегося Лютера, ссылаются на изгнание Христом торгующих из храма. Уступим им это событие еван-

–420–

гельской истории, хотя они и его смысл искажают, забудем, что все вообще евангельские обличения проникнуты любовною скорбью к обличаемым и имеют в виду пользу этих же

последних. Спросим: почему же в жизни лучших поборников общественного блага, в классически европейском смысле, мы никогда не найдем ничего подобного принятию Закхея, Матфее или блудницы, исцеления бесноватых, благословения детей, притчи о потерянной драхме, о Блудном Сыне, о Милосердном Самарянине? «Гнев мужа правды Божией но соделывает», говорит Апостол (Иак.1:20), а это все люди гнева, люди озлобленные, и хотя бы способные на смерть для ближних, но на такую только, которая без любви есть ничто, есть кимвал и медь звенящая, по слову другого Апостола (1Кор.13). На смерть храбро шли и римские солдаты, шли и шайки удалых запорожцев, которые тоже не были лишены известных идеалов, и право же независимые поборники общественного блага в своем внутреннем настроении едва ли исполнены более высоким содержанием духа, чем те. Озлобление на богачей и деспотов и мщение им, желание сбросить с себя узы религиозного насилия или лицемерного авторитета – вот пружина, движущая их энергией и слишком явно дающая себя знать, как в трескучей брани, сложенной из библейских изречений в устах Лютера, – так и в ласково – ядовитой насмешке Эрнеста Ренана. Конечно, не скажу, что бы положительное побуждение их энергии, а именно благо ближних, было лишь средством для придания себе и другим сильнейшего мстительного жара, но даже в тех редких случаях, когда это благо является плодом изобретательной фантазии спокойного идеалиста, – оно не идет далее перенесения на других своего эгоизма. Не идет оно далее этого не только на практике, но и в теории. Мораль позитивизма находит в этом положении свою формулу.

§ 3. Высший идеал современной независимой этики

Два, довольно несродных между собою учения, господствующие над современными умами: натуралистический этивизм и пессимистический пантеизм близко сходятся

—421—

в определении высшей задачи добродетели. Тот и другой предлагают нам философскую подстановку в объекте самосознания. Пойми, говорят они, — что твое я на самом деле есть весь мир разумных существ. Когда ты твердо наметишь что в своем мозгу, то те же чувства, которые побуждали тебя бороться с другими, побудят тебя жертвовать собою для других. Дарвинисты к этому прибавляют: эгоистический закон борьбы за существование (т. е. стремление, исполненное злобою, ревностью и жадностью) останется при тебе, только изменится его цель: прежде это был индивидуум или семья, а теперь становится целый род человеческий. Эгоистические порывы льва, защищающего свое логовище, сохраняются и у братьев Гракхов, только логовищем их становится целый парод. Не знаю, кому были бы симпатичны представители такой добродетели. К счастью пантеистическое самосознание есть практически неосуществимая фикция, но само собою понятно, что будь она осуществима, то ео ipso сострадание пантеистов лишалось бы всякого морального характера, ибо настроение эгоизма есть антипод морали, как бы ни был расширен предмет эгоистических чувствований и деятельности. Впрочем в данном случае практика выше теории: конечно в бескорыстном антиэгоистическом сострадании нельзя отказать нашим социологам. Неудачную формулировку их моральных понятий им можно простить по неопытности, ибо за мораль они принялись весьма недавно. Для гуманистов и энциклопедистов, насадителей проституции и легких нравов, мораль чаще бывала предметом глумления, а предметом положительного интереса она могла стать только после того, как люди освоились с нравственной разнузданностью и поприскучили ею. До тех же пор, пока энергия мыслителей расходовалась на борьбу за расширение

своего эгоизма, естественно, что не мораль ценилась ими, а та сила духа, которой назначение заключается в наилучшем достижении поставленных целей. Сила эта есть ум, по которому и доныне ценятся люди в тех обществах, где от них ожидают лишь внешней, формальной деятельности при безразличии внутреннего настроения. Оно и попятно: в тех случаях, когда это внутреннее направле-

—422—

ние воли предполагается вполне определенным, а именно в смысле эгоизма, то конечно вопрос остается только о средствах к его достижению, т. е. опять таки в уме. Понятно отсюда, что в наше время, более благоприятное для добродетели, чем прошлый век, но все-таки не поднявшееся выше идеи расширенного эгоизма, что и в наше время позитивная и пантеистическая мораль считает тот же ум или познание единственным и притом необходимо действующим средством к достижению ее нравственного идеала; чем человек умнее, тем он и нравственнее, тем более он способен служить общественному благу, поскольку был способен осуществлять свои эгоистические требования? с этим общественным благом сопряженные. Последнее обоснование совершенно справедливо и названная мораль была бы совершенно права в своем положении о развитии ума, как достаточном средстве общего блага¹⁴⁹⁶, если бы кто-либо под солнцем был бы в состоянии практически усвоить пантеистическое самосознание вместо личного. Итак, мы сказали, что практика все же лучше теории. И действительно, хотя культурное сострадание по теории заключается в перенесении на других своего эгоизма, а не в настоящей любви, тем не менее на практике сострадание и помощь ближнему всегда сознается, как усвоение чего-то другим людям, а не своему alter ego (как хотят того пантеисты) и потому на практике оно не лишено морального характера: сострадание, как чувство, всегда сохраняет этический альтруистический характер. Впрочем, моральный элемент такого альтруизма довольно слаб.

Совесть нам правда свидетельствует, что любовь есть почва морали, но любовь любви рознь: есть любовь половая,

любовь кровная, любовь привычки; если эти роды любви не отличаются от таких же родов любви у животных, – то они очень мало моральны. И действительно они часто бывают как бы перенесением на других своего эгоизма. Перенесение это основывается вовсе не на теоретическом моменте пантеистического отождествления себя с другими, но на чувстве сострадания, только сострадания жи-

–423–

вотного. Тут правда исполняется заповедь: не делай того, чего себе не желаешь, но исполняется односторонне, ибо себе такой человек желал бы животного блага и удовлетворения эгоизма. Поэтому и его любовь к ближнему вполне удовлетворяется, если любимое существо или народ избавлен от физических страданий, если они физически счастливы. Такова родительская любовь у отрицательных типов Крейцеровой Сонаты. Счастье, с совершенно безразличным нравственным содержанием, счастье, как свобода от внешних бедствий, именно эта свобода от них наибольшего числа людей, как конечная цель деятельности – вот что является *высшим благом* с точки зрения не только практических деятелей, но и философов – позитивистов и пантеистов последнего времени. – Картина благополучного объединения Гомеровских Феаков – вот высшее мировое благо наших общественников. Правда, они будут вам говорить о необходимости развития наук и культуры, о том, что иначе, при застое, начнутся преступления и мучения, но ведь это частность, служебное условие, а если бы им предложить возможность такого именно положения вещей, чтобы люди помимо всякой добродетели избавились от сознательных мучений, то их нравственные принципы сострадания и перенесения эгоизма не имели бы никакого права требовать ничего большего от жизни и всякое требование было бы противоречием современному понятию об общем благе. Да и не трудно убедиться в беседе с любым поборником позитивной культуры, – убедиться в неискренности его обычных возражений моралистам: прежде накорми, а потом уже научай добродетели. Научения чаще требуют, сытые чем голодные. Всех голоднее на свете те, кто всех сытее духовно – разумею добровольно

голодающих отшельников, давно опровергших собою вместе с Нероном неправдивую поговорку: *in corpore sano mens sana*. И если вы всякого говорящего: накорми, а потом учи, заставьте быть откровенным, то он свой афоризм переиначит так: накорми, а потом убирайся. Наш вывод не есть преувеличение; к сожалению в данном случае практика весьма мало исправляет теорию. Кто не знает, что не духовное служение ближним, а прежде всего уравнение

—424—

внешних прав и особенно имуществ — вот в чем представляется высшая задача служителей общественного блага. Правда, современные общественники заботятся и о распространении первоначального образования. Но кроме скрываемой цели освобождения народа из под влияния духовенства и в этом благом деле их энергией двигает собственно мысль об уравнении прав и о борьбе с бедностью, происходящей от невежества, ибо кому неизвестно, что социально народное образование, отрешенное от религии совершенно чуждо морального духа?

Гр. Толстой лишает всякой цены родительскую любовь, обращенную на одно только счастье детей, на счастье, понимаемое только в удалении страданий и ради сего в доставлении удовлетворения всем потребностям природы без различия их нравственного содержания. Над этою любовью он горько смеется в «Крейцеровой Сонате». Но скажите, что лучшего имеет народная любовь у позитивистов — поборников его блага? И великий инквизитор Достоевского, и Лео Ауебраха, и Конт, и Гартман чем отличаются от родителей Крейцеровой Сонаты в своем понятии об общем благе? Умнейшие между ними конечно понимают, что мораль, или даже религия суть лучшие, а может быть необходимые средства к достижению такого блага, но цена их — цена средств, т. е. цена нулевая. Настоящую цену современные филантропы приписывают лишь экономическим улучшениям. Мы уже не говорим о том что по словам Писарева и К⁰ сапоги выше трагедий Шекспира, а хороший трубочист полезнее Рафаэля, что монастыри надо превратить в больницы или по Петру I-му в инвалидные

гарнизоны: вот вам вполне симпатические описания наших лучших монастырей у Немировича – Данченко: из его же рассказов мы видим нравственно-обновляющее влияние Валаама или Соловков, но автор ни во что ценит это влияние, а восхищается организацией монастырских трудов и горько сетует, что русский народ может объединяться в такие рабочие артели только под эгидой какой-либо святыни. Такие воздыхания читателем не усваиваются; в самом авторе они представляются совершенно не гармонирующими с описанием нравственного величия монастырской жизни. Но что делать?

–425–

Страницы либерального журнала не терпят на себе речей о целесообразности нравственного влияния: хвалить что-либо возможно только с экономической точки зрения: и вот автор предлагает оценку обители со стороны ее водопроводов, скотного двора и т. п. Так бывает при описании жизни церковной, но когда современные авторы желают применить понятие взаимопомощи к своему кругу, то им даже в голову не приходит иной вид ее, кроме экономического. Понятно, что учение о христианском спасении, о нравственном совершенстве, как конечной цели жизни, по отношению к которой все остальное – средство, эта моральная автономия религии – является для них наиболее антипатичным учением. Но если б их разоблаченное учение о благе общем, как удовлетворении экономических потребностей, и не было бы утопией, если б и не было очевидным, что страдания людей тогда оставались бы столь же тяжки, как они бывают и теперь у людей, экономически обеспеченных, если б это учение и не было бы бессмыслицей по тому самому, что болезнь, смерть и разлука и тогда продолжали бы отравлять жизнь, если б мифологический рай древних германцев с вечным кабаном и пивом оказался бы вполне осуществим: то и в подобном случае человек, но лишенный истинной бескорыстной любви к ближним, не как к двуногим животным, но как к существам разумным, предпочел бы этому животному раю научение хотя двух трех малых сих тому, чтобы отказаться от такого рая чувственности и созидать иной духовный рай веры и любви, той любви, которая от тела и

желудка но зависит, но путем скорбей постепенно вводит человека в истинный вечный рай Божий.

Подходя к раскрытию христианского понятия об общественном благе, мы должны еще раз оговориться, что пи откровение, ни лично пишущий эти строки не могут относиться отрицательно к культурным усовершенствованиям жизни. Не говоря уже о том, что Господь благословляет возделание земли и дает мудрость правителям народов (2Пар.1:11–12), но и чисто внешние культурные приобретения оказывают для Церкви прямые услуги во всех отношениях: так прежде всего книгопечатание

—426—

облегчает распространение слова Божия, а школы — его понимание; не говорим об усовершенствовании искусств, об утончении философской мысли, как лучших средствах к выражению религиозных идей; все, что говорено выше против культурных идеалов, сказано о тех направлениях культуры, которые шли сознательно против религии, почитая ее учение несовместимым с задачами прогрессивного государства. Цель наша была показать, что такие направления как в истории и наличной жизни, так и в своих философских принципах сознательно или же непроизвольно суживают и обедняют всякие нравственные понятия. Не только аскетизм и индивидуализм в религии им антипатичен, но и вообще их этика стоит на самой не высокой степени развития. Poleмика современных культурных идей с религией есть собственно их полемика с моралью вообще. У Фогта она ведется откровенно и нагло, а у современников деликатно, но не менее решительно. Проблема всей антирелигиозной культуры есть благо, но благо в смысле наслаждения при безразличии его морального содержания: мораль берется лишь как условие сего наслаждения, но не как цель. Этот нравственный етеронимистический эвдемонизм сближает последователей независимой культуры с религиозно-сословными консерваторами псевдо — аскетического направления, в роде Елагина, Леонтьева и т. п., любивших говорить о страхе, но не о любви. И с каким неудовольствием последние помогают ближним ради страха загробного

воздаяния, с таким же огорчением, даже с пессимистическим отчаянием говорит Гартмановская этика о сострадании, как единственном средстве избавиться от скорби жизни и предостерегает от половых страстей в виду избежания дальнейших мук бытия. Тут нет восторженной похвалы ангелоподобной чистоте истинного девства, ни восхваления братолюбия, как самому святому чувству, приобщающему нас Богу и вечности: нет, эти философы оплакивают жизнь именно потому, что она карает похотливую страстность и эгоистическую самозамкнутость: свой высший нравственный идеал они представляют лишь, как лучший из худых исходов оплакиваемой бессмыслицы бытия. Им бы хотелось Магометова рая и вечного

—427—

Кабана, но они знают, что смерть неизбежна, а потому научают заранее убить в себе жизнь, но не чрез кровопускание в ванне на подобие древних римлян, а чрез физическое сострадание бедным.

§ 4. Истинное счастье

Но если церковь гнушается таким идеалом общества, где целью бывает одно наслаждение экономическим довольством и правовым равенством, то что дает она взамен подобного представления? I. Неужели она нисколько не заботится о человеческом счастье, предлагая только одну святость? II. Неужели, заботясь так мало о правовом порядке, она не указывает каких-либо других средств для благотворного влияния личности на среду? III. Неужели, не применяя насилия закона, она не дает взамен тому никакой гарантии для нравственных устоев общежития? К сожалению, эти три вопроса довольно редко ставились в нашей богословской литературе, а светскому обществу ответы на второй и третий вопросы так мало знакомы, что, приводя эти ответы, почерпаемые из Божественного учения и подтверждаемые ежедневным опытом наличной жизни, мы все-таки весьма опасаемся остаться непонятыми, встретить суждения о нашей речи, как о сплошной мистике.

I. Всякий согласится, что благо или счастье есть субъективная идея: несознаваемое счастье не есть счастье, – непримиренное страдание остается страданием, а страдание тела, напр. труд, примиряемое какою либо идеей до несознаваемости, не есть страдание. Мы можем иметь какие угодно теоретические представления о счастье и о причинах страданий, сводя все их к бедности и несправедливости, но если мы увидим всегда радостного бедняка – раба и всегда скорбного богача – повелителя, то все же счастливым назовем первого, а сострадание будем питать к последнему. Самый счастливый человек или общество суть те, которые искренно говорят: лучших условий, чем мы имеем, нам, или мне не надо, высшею радостью земли мы обладаем. Такого сознания не имеет ни одно земное общество и ни один земной человек. Отдельное

–428–

лицо может его иметь только в непродолжительном упоении страсти; для целого общества невозможно не только такое

упоеание, но и просто свобода от тяжких и ничем непримиримых страданий: страха смерти, болезней, потерь, измен, оскорбления, сумашествий и т. п. Существует только одно такое наслаждение, которое может дать постоянную удовлетворенность нашей душе – это наслаждение духовной любви, если оно соединено с уверенностью, что в этой любви заключается высший, всемирный разум – что «пребывающий в любви» не заблуждается, но «пребывает в Боге (1Ин.4:16) и Бог в нем пребывает», в нем поселяется (Ин.14:23), утешая его в страданиях, дабы никогда всех способных любит, собрать в такое тесное единство любви, в каком пребывает Отец и Сын, как Он сказал: «да вси едино будут, якоже Ты Отче во Мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут» (Ин.17:21). Соединенная с мыслью о любящем Боге, любовь примиряет всякую скорбь и потерю, – говоря определеннее: она их не чувствует. Потери нет для совершенного христианина, – он отпускает друзей своих в вечную блаженную жизнь с благодарением Богу. Для него нет, ни страха смерти (1Сол. 4:13), ни огорчения от болезней (2Кор.6:9–10), ни страха казни, ни угнетения рабства (2Кор.4:8–9). Так бывает в жизни личной. Но отношению к благу целого общества христианского наблюдается, конечно, тоже самое. Высшее наслаждение христианской любви – это радость друг о друге, о взаимном духовном преуспевании (Рим.1:12:3Ин. 4). Едва ли кто будет спорить против того, что никогда не было более блаженного общества, чем первые христиане, у которых было одно сердце и одна душа (Деян.4:32), так что они всякий день с веселием вкушали свой хлеб (Деян.2:46), особенно радовались в скорбях (1Сол.1:6), радовались радостью неизреченною, как говорит св. Петр (1Пет.1:6–8). И действительно, быт первых христиан представляется идеалом общежития даже для многих современных экономистов и притом по той своей стороне, которая была в нем самая второстепенная и так сказать – случайная, – по стороне экономической. Общение имуществ не было требованием христианских

–429–

законов (Деян.5:4), но плодом свободных отречения личностей, переходивших мало-помалу в обычай (Деян.4:34).

Отрекшись от земного благополучия, христиане, даже с этой стороны, оказались обеспеченнее всех, так что «между ними не было ни одного нуждающегося (Деян.4:34). Здесь исполнилось слово Христово о подражании беззаботным птицам и лилиям, слово псалмопевца, что он «не видел праведника оставленным и детей его просящими хлеба» (Пс.36:25). Напротив, в обществах, отрехшихся от религии, – отчаяние скорбь, проклятия и самоубийства. Такое состояние неверующего общества хорошо описано и Толстым и иностранными писателями, да и вообще с нашим противопоставлением не очень спорят. Если современная позитивная культура, враждебная религии, но общему признанию, не увеличила, а уменьшила счастье людей, то этим подтвердилось слово Писания о том, что горести людей, как и их счастье, коренятся более во внутренних условиях, чем во внешних. Описывая бедствия пред кончиной мира, Господь говорит: «люди будут издыхать от страха и ожидания» (Лк.21:26), а Второзаконие, угрожая иудеям казнями Божиими, сначала говорит о бедах внешних, а потом в качестве семеричной кары изображает то подавленное настроение духа, которое Всевышний пошлет непокорному народу (Втор.28:32).

II. Соглашаясь отчасти с субъективным характером условий к истинному счастью, современные мыслители встречают затруднение в разрешении второго и третьего поставленного вопроса; они не идут по указанной церковью дороге потому, что считают жизнь первых христиан никогда не повторяющимся явлением. Признавая святость, да пожалуй теоретическую целесообразность того пути жизни, который требует от человека сперва внутреннего очищения и субъективной любви: они не признают этот путь практическим; подобно лже – аскетическим писателям в роде Елагина и Леонтьева они не верят в возможность провести христианскую жизнь в общество и не считают разумным посвятить этой цели свою энергию. Соглашаясь с уроками истории о том, что забытая культурой идее загробной жизни дает доброй воле человека тысячекрат-

–430–

ную силу и научает мученика ликовать на плахе, они так мало надеются на возможность распространять живую веру среди людей и вообще пробуждать в них высшие идеальные стремления, что предпочитают действовать путем рассудочных сухих доводов о том, как возможно хоть несколько упорядочить жизнь внешнюю, временную. Начав с гордого отрицания падения человека, независимые мыслители кончают таким расширением понятия о человеческом зле или эгоизме (см. Кант «о радикализме зла»), что, оставив идею о самоотвержении, как эстетический идеал для созерцания, они довольствуются начертанием такого рода государства, где бы злу было положено возможно прочное принудительное ограничение. Здесь Кант приходит к соглашению с папистами (См. Чичерин в «Вопросах», кн. XI) и иезуитское правило: цель оправдывает средства – воцаряется как, можно сказать, центральное орудие различных сторон культурного прогресса.

§ 5. Влияние добродетели на общественную жизнь

Здесь-то, в выборе средств к водворению и обеспечению возможного блага сосредоточивается спор между христианской религией с одной стороны и независимой культурой с другой. Пусть твоё нравственное совершенствование будет всесторонним, чуждым всякого эгоизма, но далеко ли распространится твоя филантропическая деятельность? пойдёт ли она дальше двух-трех знакомых семейств? создаст ли она что-либо целое, осязательное? Вот вопросы, какие предлагаются разборчивому в средствах христианину, отвергающему правила иезуитизма. Всесторонность христианского сознания представляется все таки чем-то чисто субъективным, личным; а следовательно, общественная деятельность снова исторгается из ограды Церкви и опять переносится исключительно в область принудительного порядка. Возвращаемые к понятию о благе и счастье, как собственно нравственном совершенстве общества, поборники независимой культуры иногда соглашаются с тем, что созидать извне нравственного прогресса невозможно, что толковать о влиянии принуди-

—431—

тельного порядка на нравственную жизнь можно лишь до тех пор, пока мы будем разуметь под нею внешние поступки, смотреть на нее не с этической, но с юридической – совершенно несродной ей, точки зрения. Сливать мораль с юридическою законностью, конечно, невозможно. Народная речь давно выработала представление обо всем законном или казенном, как о чем-то совершенно формальном и чуждом всякому моральному духу. Если закон требует причастия Св. Таин или присяги, то никто из непризнающих этого не считает себя обязанным удалиться из того общества, где такие действия неизбежны, а совершает их внешним образом, против убеждения. Воспрещение рабства или препятствие людоедству невидимому только дисциплинирует нравственную волю, но подобные примеры могут быть приводимы лишь из области

уголовных преступлений, да и то против них можно возражать. Дело в том, что перенося оценку нравственной жизни из сферы юридической во внутреннюю моральную, мы должны вспомнить, что ненавидящий брата есть тоже, что убийца (1Ин.3:15), соблазнитель – уголовный преступник (Мф.18:6), обольститель совести народной карается, как гонитель и убийца пророков, расстраивающий семейную любовь – как враг откровения (Мф.23) и пр., и пр. Уголовная статистика в наше время не насчитала бы столько преступлений, как в эпоху крепостного права (хотя и теперь везде масса преступлений): за то если б вели статистику не поступков, а настроений духовники, то кто поручится, что и их показания не вышли бы обратными? Люди, долго прожившие на свете и сочувствующие человечеству не словом, но всем сердцем в виду сказанного или отказываются вовсе от идеи общественного блага, или суживают свои когда-то широковещательные системы до скромной формулы: общего блага нет, а есть общая гадость, но делай так, чтобы эта гадость была бы хоть менее приметна. Такая формула есть отрицание самой идеи. Но что же дает нам христианство в качестве средства к тому, чтобы личный подвиг совершенствования распространять на среду в качестве общественной силы?

Верное своему принципу – выводить внешнее из внут-
–432–

реннего – христианство раскрывает нам сообразные с этим способы для общественной деятельности. Цель такой деятельности – приведение ближних на путь совершенства и связанного с ним блаженства, а средство заключается в том, чтобы человек в сердце своем заключил то общество, которому он себя посвящает, таким приблизительно образом, как отец или мать заключает в сердце своем детей и их благо. Действие ото называется духовным рождением; оно бывает двух родов: одно относится к известному определенному лицу или обществу, имея в виду его всестороннее религиозное развитие. Такое рождение свойственно пастырям Церкви. Другое относится к религиозным идеям с целью вложить ту или другую идею в жизнь христианского общества. Это подвиг миссионеров, учителей Церкви, богословов.

О свойствах самого настроения пастырского или общественно-христианского я говорил в другом случае (Чтен. в Общ. Любит. Дух. Просвещения, 1891, Сент. – Окт. «Письма к Пастырям» etc. С. С. Б.). – Скажу теперь только то, что несокрушимая сила этого настроения заключается в преподанном чрез слово Божие учении о том, как христианская пастырская ревность о спасении ближних устанавливает таинственную связь между служителем Божиим и его паствой, так что внутренняя жизнь первого чрез слово учения, или чрез его писания, или чрез пример жизни, или чрез молитву незримо переливается в жизнь паствы или читателей и преобразует ее в самом корне (см. Пс.21:39. Ис.53–54:59–60. Ин.14–17 и мп. др.). Подтверждаемое опытом всех приобщившихся сей благодати, учение это сильно тем, что успех его последователей сознается в том, в чем все другие учителя видят неудачу, – т. е. в страданиях, претерпеваемых проповедником. По пастырскому учению христианства, ими-то и соразмеряется количество духовной жизни, переданной пастырем народу, по слову Апостола: *«смерть действует в нас, а жизнь в вас»* (2Кор.4:12). – Человечество представляется с нравственной точки зрения организмом, омертвевшим чрез грехопадение, но восстанавливаемым к жизни чрез благодать христианского учения. В оживших его членах обмен жизненной силы проис-

–433–

ходит постоянно и один член оживотворяется при помощи другого и снова придает жизнь последнему (1Кор.12). Обращаясь к нежившей еще части тела, к языческой неплодящей церкви, Церковь Христова, Церковь живая путем страданий проповедников и крови мучеников передает и той жизнь, привлекая их ко Христу (1Кор.4:10. Ин.12:2). Церковь в потенции есть все человечество и в этом потенциальном смысле Господь Иисус Христос именуется *«Спаситель всем человекам, паче, же верным»* (1Тим.4:10).

Мы сказали, что ежедневный опыт подтверждает учение о личном подвиге, как источнике общего блага. Таких подтверждений – бесчисленное множество. Возьмем, например, самое миссионерство: чем обращались народы к вере – путем

ли внешних учреждений, или жизни? Не будем уже говорить об Апостолах и мучениках: обратимся к нашей отечественной истории. Мы видим здесь явление, совершенно обратное Западу. Там общественные деятели, претендовавшие на нравственное руководство обществами, все хлопочут о правах, а наши лучшие люди начинают с того, что отказавшись от привилегированного положения и имущества, в качестве калек переходят, юродивых, или отшельников спускаются на самое дно общественной жизни и оттуда поднимают ее на нравственную высоту. Остаются ли их труды бесплодными? Лет, мы видим, что обращение в христианство всех северных и восточных окраин, населенных не только славянскими, но и финскими племенами, совершено отшельниками – Стефаном, Трифоном, Кукшей и др. Теперешние миссионерские общества протестантов и папистов, вооруженные и знанием наречий и популярными брошюрами, и картинками, и медицинской помощью, и нравами и даже деньгами, не могут сделать ничего сравнительно с одним жителем лесной пещеры. В окружающей нас наличной жизни, а именно в наименее процветающей ныне области *воспитания* опять же является примером действительного влияния на нравственный склад детей та личность, которая совершает это дело, как дело внутренней своей жизни, т. е. С.А. Рачинский. Напротив, в сколь мно-

–434–

гих школах, организованных по правилам, так называемой, педагогики с вентиляциями и гимнастикой, наука все таки остается мукой, не менее, чем в эпоху школьных истязаний и дранья. Пример того, что общественная деятельность прочна именно тогда, когда энергия ее инициатора обращается главным образом на возвышение и очищение собственного своего отношения к ней, т. е. когда она имеет характер аскетический, а не искусственный пример тому можно указать даже и во вне церковной жизни в лице филантропической деятельности гр. Толстого. Когда он выступил с своею статьей о том, что забота общества должна быть прежде всего направлена на то, чтобы создать в себе любовь к голодающим, а не думать, что искусственно изобретаемые меры могут порешить все дело; то

на нашего писателя полились целые ушаты брани и издевательства особенно со стороны либералов, кричавших о его бессердечии и сентиментальности его морали, о барском лицемерии и т. п. Но что же мы видим? Поруганная сентиментальность оказалась не только наиболее деятельной в помощи голодающим, но созданные ею способы вспоможения были переняты самыми либералами, как наиболее целесообразные. – Другой русский писатель – моралист церковного поправления Ф.М. Достоевский в своем бессмертном романе «Братья Карамазовы» нарисовал целую картину общественной жизни, где показал общественное влияние субъективной жизни и невозможность человеку удовлетвориться ничем, кроме служения любви. В своих известных возражениях Градоскому наш, еще неоцененный, гений отстаивал ту мысль, что все прочные исторические устои народной и общечеловеческой жизни обязаны своим происхождением религиозной личности. Библейские праведники, а также Будда, Магомет, Лютер – вот действительные двигатели общечеловеческой и народной истории, как в добром, так и в недобром направлении.

III. Но ведь нравственное возрождение общества недолговременно? Оно оканчивается со смертью самого вдохновителя или его учеников? Оно бессильно в борьбе с врагами, если не встретит поддержку в государстве? а если

–435–

последнее и само отнесется к нему враждебно, то на чем будет опираться религия? Где вы укажете ту общественную силу, чрез которую жизнь Церкви и влияние личности отражалась более или менее осязательно? Отвечаем: такая сила пред нашими глазами, с нею считается всякий человек, всякое учреждение, но к сожалению она очень редко подвергается ученому анализу современников. – Сила эта называется *бытом*. Быт создается на основах нравственных, субъективных, личных. Оставаясь совершенно свободною силою, он имеет многовековую устойчивость и непреодолимую ничем, но все побеждающую мощь. Не будем указывать на то, что народные обычаи и воззрения, как в религиозной жизни, так

и в семейной, общественной и хозяйственной созданы по большей части до начала народной истории и держатся прочно без всяких побуждений власти. Не принуждая личности чрез насилие, эти основы быта имеют однако столь сильное влияние на личность чрез положительный мотив *симпатии*¹⁴⁹⁷ и отрицательный – *стыда*, что ему не подчиняются только злодеи, которых и карающий закон не может удержать от преступлений. Если мы всмотримся в любую общественную организацию: государственную ли, или школьную, или даже фабричную, то и здесь легко увидим, что наблюдательная и ответственная власть направляет свое внимание преимущественно на те возможные нарушения, которые не имеют себе основ в бытовом сознании общества. Никто не заботится, чтобы в Пасху храм Божий не остался без богомольцев, чтобы гуляющие по улицам дети не были украдены или изувечены, что бы оставленная на дороге одинокая часовня не была осквернена и т. п. – Св. Иоанн Златоуст указывает на то, что всякое общество, даже разбойническая шайка, объединяется не столько силою карающего закона, сколько тем

–435–

остатком или *minimum*-ом совести, которою оно располагает.

Быт не создается искусственно, посредством законопроектов, но силою субъективною и чаще всего религиозным гением. Закон не может творить, созидать новых начал жизни народной, не может вносить в нее нравственного возрождения: мудрость и заслуга правителей всех отраслей заключается в том, чтобы вырабатываемые религиозным или вообще народным бытом начала определять в точную формулу и ограждать законом. Те законы, которые имеют такой бытовой характер, благодетельны, напр. освобождение крестьян, как идея выношенная бытом (чрез литературу и воспитание): напротив те законы, которые или пересажены из чужого быта, или пытаются прямо внести собою новую идею в жизнь, не породившую ее бытовым образом, – такие законы и мероприятия к жизни не прививаются, напр. военные поселения

Аракчеева или фантазии социалистов. Если они вносятся в жизнь насильственно или вообще искусственно, то приносят не добро, а зло, как напр. конституция в освобожденных странах Балканского полуострова внесла в народ деморализацию, нигилизм, господство партий и шарлатанов, так что истинные религиозные друзья народа жалеют об освобождении от ига турецкого, когда народный гений греков и славян развивался нормальнее и свободнее.

У нас мало полагаются на бытовую работу, утверждая, будто власть может легко ее уничтожить, если она не обеспечена законами. Это неправда. Правительства всегда стараются согласоваться с бытом. Встречая бытовую твердую силу в элементах, – даже прямо враждебных своим планам, всякое мудрое правительство старается смягчить свое отношение к ней, так или иначе к ней примениться. Разве не правы антисемиты, утверждая, что самые великие силы в западной Европе не Англия, не Германия с Бисмарком, а папа с иезуитами и евреи с своим Талмудом? Многие могучие правительства Запада ставят своею нарочитой целью бороться против этих элементов, но наталкиваются на такую бытовую твердыню,

–436–

что видят себя принужденными заискивать у врагов. Всем известно, как трудно бороться с бытовой силой даже тогда, когда она есть сила слепая, напр. с нашим старообрядческим расколом, не смотря на решительность предпринимаемых мер. Если сила субъективного гения так велика в явлениях темных, то *«множае паче избыток благодати и дар правды приемлюще в жизни воцаряется Иисусом Христом»* (Рим.5:17) те, кто произращают быт правды и добродетели. Долго боролся Рим с безоружным христианством, наконец покорился ему ради собственного своего сохранения.

Итак, высшая общественная сила есть сила внутреннего возрождения. Эту истину раскрывают два русских писателя в своих трактатах и повестях Но у одного истина затемнена пантеистической мглой и дает примеры лишь отдельных порывов, но не постоянных жизненных устоев. За другого

напротив стоит вся история христианства. Идеи этих писателей потрясают сердца и умы целой Европы. В глазах моралиста, для культурных народов начинается как бы воскресение из мертвых – нравственное воскресение, как бы некоторое отображение того, которое всему миру было открыто 18 веков тому назад от Господа и св. Апостолов. Провозвестниками того воскресения были сыны пророков (Деян.3:25) – народ иудейский, но он вознерадел о спасении и отпал (Евр.2:1), ибо возлюбил больше славу человеческую, нежели славу Божию (Ин.12:43). Служение общественному благу в христианском понимании требует самоотречения и любви – это путь креста: служение благу в смысле независимой культуры щекочет гордыню и удовлетворяет природную злобу. Ради нее-то иудеи возненавидели свет, чтобы не обличались дела их, потому что они злы (Ин.3:20). За это они и услышали Апостольское слово: «вам первым надлежало быть проповедано слову Божию, но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот мы обращаемся к язычникам» (Деян.13:46). Кому должно опасаться применения этих слов в наше время, когда не новое учение проповедуется, но самая жизнь обновилась настолько, чтобы опять возвратиться

–438–

к принятию евангельских идей в свое основание? Остерегаться должна православная Россия, чтобы в этом нравственном обновлении жизни не остаться позади, на блевотине, отвергаемой лучшими людьми внешне-культурной безрелигиозности, дабы уподобиться иудеям не отверженным, но тем двенадцати иудеям, которые покорились любовью мир Христу.

Архимандрит Антоний

Беляев А. Д. Истинное христианство и гуманизм: [По поводу реферата Вл. С. Соловьева «О причинах упадка средневекового миросозерцания»] // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 439–459 (2-я пагин.).

–439–

Содержание и объем двух понятий, положенных в заглавии, слишком обширны, чтобы можно было их исчерпать в небольшой журнальной статье. Но мы и не ставим своей задачей всестороннее обсуждение предмета. Тема навеяна наделавшей много шума историей по поводу реферата Вл.С. Соловьева: *О причинах упадка, средневекового миросозерцания*, прочитанного им в заседании Психологического Общества 19-го октября 1891 г. Некоторые слушатели реферата остались крайне недовольны как духом его, так, и в особенности, некоторыми мыслями его и отдельными выражениями, которые показались слишком резкими и оскорбительными для слуха и сердца православных русских людей. Недовольные выразили свой протест на страницах *Московских Ведомостей*. К ним примкнули Редакция этой газеты и некоторые сотрудники ее. Редакцией, кроме того, были приглашены и некоторые сторонние лица высказать свои мнения по предметам возникшего спора. На возражения отвечали сам г. Соловьев в *Московских Ведомостях*, а потом в *Русских Ведомостях*, и его сторонники – в *Русском Обозрении*.

Сущность возражений против реферата сводилась к тому, что г. Соловьев, указывая недостатки средневекового христианства, порицала, и православную Церковь, или христианство восточной церкви по терминологии самого г. Соловьева, что, далее, его порицания были несправедливы и преувеличенны по существу, резки по способу выражения, и что, наконец, его положения не согласны с уче-

–440–

нием Православной церкви. В полемике были затронуты многие пункты реферата г. Соловьева, но именно только

затронуты, обсуждались вскользь. Это и понятно, потому что ежедневной и притом светской газете не удобно уделять много места для обширных ученых статей о специальных богословских предметах.

Впрочем, было сделано исключение для одного вопроса, обсуждавшегося в целом ряде статей, – вопроса о том, была ли в Восточной церкви, Византийской и Русской, инквизиция. Г. Соловьев в своем реферате и в полемике против своих противников настойчиво утверждал и доказывал: инквизиция была в Восточной церкви; они доказывали и, по нашему мнению, доказали, что инквизиции в Восточной Церкви не было. Кроме *Московских Ведомостей*, это последнее положение было раскрываемо и доказываемо в *Юридической Летописи* профессором Горчаковым, в *Историческом Вестнике* (февраль 1892 г.) профессором П.И. Барсовым.

Самый реферат г. Соловьева по цензурным затруднениям напечатан не был. Но о содержании его можно составить понятие частью по тезисам, напечатанным в двух московских газетах, частью по возражениям, которые против него были написаны, и по ответам на них самого г. Соловьева. Выходя из этих данных мы и решаемся высказать свои мысли о некоторых предметах, важных по существу, но в полемике малораскрытых. Побуждаемся к этому чисто научным интересом, а не полемическим задором. Поэтому больше обсуждаем предметы по существу, положительно, только стороной касаясь мнений г. Соловьева. Напр., мы отнюдь не считаем г. Соловьева глашатаем альтруизма, в особенности крайнего, а только полагаем, что некоторые его мнения навеяны носящимися теперь в воздухе идеями альтруизма.

В тезисах г. Соловьев утверждает, что средневековое миросозерцание и связанный с ним строй жизни, как на Западе, так и на Востоке, представляют собою исторический компромисс между христианством и язычеством и имеют характер двоеверия, или полуверия и что этот компромисс ошибочно принимается за само христианство, как его противниками, так и защитниками (Тез.

–441–

1-й); что вследствие «господства языческих начал христианству был придан несвойственный ему характер: а) одностороннего и нетерпимого догматизма, б) одностороннего эгоистического индивидуализма, в) одностороннего и бессильного спиритуализма» (Тез. 3:4 и 5); что эти три болезни внутренне подорвали средневековое мирозерцание и вызвали по необходимости и по справедливости критическое разлагающее движение мысли и жизни» (Тез. 6). Но «критическое движение последних веков, чае г. Соловьев, ведет к обнаружению и торжеству истинного христианства, – живого, общественного, универсального, – не отрицающего, а перерождающего человеческую и природную жизнь»¹⁴⁹⁸ (Тез. 7).

Таким образом г. Соловьев приписывает христианству средних веков и нового времени такие недостатки, которые, по его мнению, лишают это христианство права носить название христианства, делают его христианством неистинным, а появления истинного христианства, по его мнению, нужно еще ждать; начиная с средних веков и доселе истинное христианство будто бы или вовсе не существовало, находилось только в возможности, или существовало скрытно, не обнаруживалось, во всяком случае не торжествовало.

Итак, истинного христианства нигде на всей земле нет, и давно нет; и все те миллионы миллионов людей, которые за последнюю тысячу лет признавали себя и других истинными христианами, на самом деле обманывались, находились в заблуждении, – тем более тяжком и страшном, что ведь они заблуждались относительно своей вечной участи: они были уверены в своей принадлежности к истинному христианству и потому имели надежду на спасение, а в действительности они истинными христианами не были, и надежда их на спасение была жалким самообманом, пустой мечтой. Уже этот вывод, вытекающий из взгляда г. Соловьева на христианство, возбуждает сомнение в правильности его взгляда и заставляет признать его преувеличенным, даже абсурдным.

К тому же заключению приводят понятия о сущности
–442–

христианства и об отношении его к человеку, к жизни, о проявлениях его в истории.

Чтобы решить вопрос о том, какое христианство следует признавать истинным и какое неистинным, и соответственно этому сделать оценку взгляда г. Соловьева на средневековое христианство, нужно предварительно уяснить себе сущность христианства.

Как известно, в христианстве две стороны: божественная или объективная и человеческая или субъективная. Первую сторону составляет чрезвычайное, особенное, отличное от общего промысла о мире, действие триединого Бога, выражающееся в том, что Бог дает людям откровение, совершает дело искупления их и устанавливает средства для освящения их. Вторая сторона состоит в восприятии и усвоении человеком откровения и искупительного освящения, она состоит в вере и любви человека, чрез которые божественная сторона христианства воспринимается человеком, воплощается в его жизни, перерождает человека или делает духовным и спасает его. Воспринимаемая верою и любовью, божественная сторона христианства в свою очередь возводит веру и любовь человека, а следовательно и всю жизнь его, до высоких степеней совершенства; по степеней этих,— степеней восприятия, усвоения и воплощения в человеке божественной стороны христианства, очень много.

Эти две стороны христианства могут быть рассматриваемы и каждая в отдельности, и в сочетании одна с другой. Именем христианства называется и одна объективная сторона его, и соединение ее с субъективной стороной, соединение божественно-христианского с человечески-христианским. Говоря иначе, христианством называется или христианство само в себе, без отношения к человеку, принимаемое отвлеченно, или христианство, осуществляющееся в человечестве, христианство историческое, христианство не в идее, а как факт.

Христианство само в себе безусловно истинно, есть совершеннейшая религия. Христианство историческое может и не быть истинным, напр., сектантское христианство не истинно.

Да и истинное христианство может иметь разные степени совершенства. Различия в совершенстве истори-

—443—

ческого христианства зависят от меры полноты восприимчивости, усвоения и воплощения в жизни человеческими обществами божественной стороны христианства.

Что касается теперь до порицаний г. Соловьевым христианства, то, судя по теме и тезисам, они относились к историческому христианству. Правда, в печати было указываемо на несоответствие самого реферата с темой, но мы оставим этот вопрос в стороне и признаем, что г. Соловьев приписывал упомянутые болезни исключительно историческому христианству, как это подтвердил он в одном из своих писем, напечатанных в *Московских Ведомостях*¹⁴⁹⁹. Ему, однако, по поводу этого заявления возражали, что, порицая историческое христианство, он не мог не порицать и самой церкви. «Разве можно говорить об исторических судьбах христианского человечества, не говоря об исторических судьбах христианской церкви?»

Это возражение имеет силу. Объясним это.

Когда речь идет о сектантском, или еретическом, или инославном христианстве, тогда при порицаниях его легко отделить божественную сторону от человеческой, не касаясь первой и осуждая только вторую. Напр., и еретики, и сектанты, и инославные имеют Библию; но они заблуждаются или в общем взгляде на нее, или в деле усвоения ее и понимания, или в том и другом. Напр., одни из них не все канонические книги признают боговдохновенными, другие допускают неправильный принцип толкования писания, третьи явно извращают смысл тех мест его, в которых мнят найти подтверждение своего лжеучения. Точно также они принимают догматы; но или не все догматы принимают, или измышляют новые догматы, или считают догматом то, что не есть догмат, или извращают принимаемые ими догматы. В полемике против них и отмечаются эта неполнота, или извращение божественного элемента христианства в их учении, и самое

—444—

учение их, самое христианство их, в силу существенных недостатков его, признается неистинным. И если бы г. Соловьев говорил о недостатках еретического, сектантского и не православного христианства и называл его христианством неистинным, то, конечно, никто бы на него не посетовал. Но он нападал не на одни только извращенные формы, в которых проявилось христианство в истории, а на все историческое христианство, существовавшее на всей земле, начиная с средних веков, и это-то христианство он объявляет неистинным.

Но в таком случае возникает вопрос, где же и в ком, начиная с средних веков, существовала Церковь Христова? Скрывается ли она в отдельных людях, рассеянных по всей земле, и есть церковь невидимая, или она живет в каком-нибудь народе, или в частной церкви? Или же она вовсе не существует?

Судя потому, что г. Соловьев все существующее христианство называет неистинным, а между тем истинная Христова Церковь должна содержать истинное христианство, можно подумать, что, по мнению г. Соловьева, истинная Церковь уже давно прекратила свое существование, что она существует, так сказать, только на бумаге, а не в жизни, что хотя и пребывает на земле божественная сторона ее, но она в жизнь так называемых христиан не вошла, стоит особняком от жизни их, или если и вошла в нее, то совсем не так, как должно, и потому остается бездейственной, не перерождает людей. Но такое мнение столь отчаянно и явно ложно, что даже никто из сектантов или еретиков не решался высказывать его. Всякая секта, признавая отличные от нее христианские общества неправоверными, самое себя неизбежно признает истинным христианством, истинною Церковью, а иначе никакая секта не могла бы и возникнуть. Да и как можно думать о прекращении существования Церкви, хотя бы самом кратковременном, в виду ясных слов Иисуса Христа: *Я с вами во все дни до скончания века. Аминь* (Мф.28:20). И под именем Церкви, всегда и непрерывно существующей в мире, нельзя разуместь только одну божественную сторону ее, а непременно сочетание двух сторон ее – божественной и человеческой. Церковью на-

зывается не Христос: Он глава Церкви; Церковью называется та часть человечества, которая главой своим имеет Христа¹⁵⁰⁰. И вот это-то человечество, имеющее своим главой Христа, перестать существовать на земле, даже и на краткое время, не может. В тяжкие годы оно может сокращаться в числе, ослабевать в силе, подвергаться унижению и гонениям, или страдать от внутренних нестроений, но перестать существовать не может.

Мы уверены, что и сам г. Соловьев не отрицает непрерывности существования Церкви. Но он или не имеет отчетливого понятия о существе Церкви и об отношении ее к историческому христианству, или не хотел отказаться от своих мнений относительно судеб христианской Церкви. Иначе нельзя понять, как можно допускать непрерывность существования Церкви и в то же время отрицать существование истинного христианства в средние века, или в какую иную эпоху. Говоря о «болезнях» средневекового христианства, нужно было выделить из него истинную Христову Церковь, истинное христианство. И это не в интересах только веры, не по требованию только христианских и вероисповедных убеждений, но и в чисто научных интересах. Не будут ли нарушены элементарные требования правды и исторической науки, если мы, прикрываясь широким термином «Христианство», будем одни и те же обвинения взводить и на истинное христианство, или истинную Христову Церковь, и на христианство неправославное, еретическое и сектантское? А г. Соловьев огульно порицает все средневековое христианство, не отличая истинного христианства от ложного, представляя его даже несуществующим.

Но быть может г. Соловьев под именем неистинного средневекового христианства понимает собственно сердцевину христианства, церковное христианство, попросту тогдашнюю Церковь, и в ней-то он и нашел «болезни», а еретического и неправославного христианства он не считал нужным и касаться в своих порицаниях, как осужденного и без его суда? Если это так, то порицания г.

Соловьева не могут быть оправданы ни с догматическо-принципиальной, ни с историческо-фактической точки зрения.

Догматическая точка зрения обязывает нас признавать Церковь святой и истинной. Но учению апостола Павла, Церковь освящена благодатью и словом (Еф.5:26); *есть столп и утверждение истины* (1Тим.3:15). И в этих словах говорится не о божественной стороне Церкви, ибо божественное само по себе свято и не зачем, и не чем освящать его, а о человечестве, освященном благодатью и словом, и это-то освященное человечество и называется Церковью. Не считаем нужным приводить многие другие места Писания, в которых также именем Церкви означает не одна божественная сторона ее и не идеал, к которому она должна стремиться по завету Христа и апостолов, а, именно общество верующих во Христа и освященных Св. Духом, и этой-то Церкви, как обществу освященных, приписываются высокие достоинства, напр., святость. С другой стороны, ни в Св. Писании, ни в отеческих творениях, ни в актах соборов пет и тени обличений и порицаний, предметом которых было бы все церковное человечество, все историческое христианство, вся Церковь, хотя бы только по одной человеческой ее стороне. Обличения и порицания всегда относились или к христианам, как лицам, или иногда и к целым обществам христианским, но никогда ко всей совокупности христианского человечества, ко всей Церкви. Как ни печально было во времена Иисуса Христа состояние склонившейся к закату Церкви иудейской, уже давно лишившейся главной ветхозаветной святыни — Кивота Завета и управляемой фарисеями и саддукеями, как ни были слепы эти вожди слепых, которые хотя и имели в руках Св. Писание, но плохо понимали его и еще хуже исполняли его предписания, которые выше заповедей Божиих ставили предания своих старцев и в то же время были напыщенны своим мнимым превосходством, как ни велико было огрубение нравов и затмение религиозных понятий всего вообще иудейского народа: тем не менее Иисус Христос обличал именно только фарисеев, саддукеев, книжников и всех вообще загубелых грешников, но

ни разу не сказал укоризненного слова о всем иудействе в совокупности, а напротив, в словах Хананеянке выразил такое предпочтение иудейству перед язычеством, какое имеют люди перед псами.

Несостоятельные с догматической точки зрения, порицания г. Соловьева христианства не подтверждаются и историей. В течении почти двух тысяч лет своего существования христианская Церковь в общем постоянно стремилась к той высокой задаче, которая была предуказана и предсказана ее Основателем Иисусом Христом и первыми ее руководителями – св. апостолами и осуществляла ее. Она действительно перерождала натуральное человечество, освящала людей, одухотворяла и возвышала их жизнь и вола их к небу, а вовсе не отрицала истинной человеческой жизни. История христианских народов говорит сама за себя. В течение последних девятнадцати веков где процветали философия, наука, искусства? В «честном» ли, как выразился г. Соловьев, магометанстве и язычестве, или у христианских народов? Где было меньше рабства там, или здесь? Откуда возникло и где постоянно поддерживалось движение против деспотизма и рабства, как не из христианства и не в христианстве? В магометанстве и в язычестве женщина – вещь: в христианстве она – человек. В магометанстве и в язычестве жестокость, кровавая месть, кровавый фанатизм, многоженство и многомужие – общее правило: в христианстве – случайные и нетерпимые исключения. Все это можно сказать не только об истинном церковном, православном христианстве (о нем преимущественно), но и обо всем вообще христианстве, за исключением разве наиболее уклонившихся от идеи истинного христианства сект, в роде американских мормонов, или русских хлыстов. Далее странно в 19 в. доказывать несравненное превосходство христианства ирод магометанством.

Восхваляя последовательность магометанства, г. Соловьев возводит на пьедестал нравственного и религиозного величия, объявляет чуть не святыми и во всяком случае признает благодатствованными свыше и чудесно, считает настоящими

христианами тех людей, которые сами об являли себя неверующими, боролись против Церкви и хри-

—448—

стианства, были язычниками в христианстве, но которые борьбой против официальной Церкви достигли того, что по словам г. Соловьева, «были закрыты инквизиционные судилища, прекращены религиозные гонения, погасли костры, уничтожены пытки, отменено феодальное и крепостное рабство».

Выходит так, что в официальном или церковном христианстве завелись такие недуги, обнаружились такие резкие и повальные нарушения духа Христова, духа христианской любви, что само это христианство собственными силами не могло укрывать и не врачевало этих страшных язв религиозного фанатизма, бесчеловечия и жестокости, а отличными врачами неисцельных язв церковного христианства и вместе спасателями его от того глубокого упадка, к которому оно склонилось, явились его враги, враги веры, враги Христа, или по крайней мере равнодушные ко Христу и вообще к религии. Такое смелое, чтобы не сказать сильнее, перенесение центра тяжести духа Христова из церковного христианства, в котором будто бы укоренился совсем противоположный дух, в сердца неверующих и даже положительных врагов Церкви и христианства показалось особенно соблазнительным для многих слушателей реферата и уже одною неожиданностью, можно думать, озадачило далее и не одних религиозных людей. Поэтому на этом пункте следует остановиться не смотря на то, что он уже подвергался в печати обсуждению.

Мы не станем говорить о том, что жестокости религиозного фанатизма проявлялись преимущественно в неправославных христианских обществах, что они обнаруживались не повсеместно и не постоянно, что в систему и принцип они возведены разве только в одном римском католицизме; мы не станем также ссылкам на неверующих гуманистов противопоставлять примеры деятельности людей веры в пользу христианской любви и против религиозного фанатизма; не будем распространяться о том, что у неверующих гуманистов их наилучшие просветительные и гуманные тенденции имели

склонность переходить и действительно переходили в свои противоположности, – их заботы об общем благе часто служили орудием для достижения их личных честолюбивых и власто-

–449–

любивых замыслов, их защита прав человека переходила в совершенную разнузданность, гуманная мягкость в кровожадную жестокость, борьба за свободу и против рабства – в насилие, отрицание власти – в деспотизм личного произвола, – все это известно и довольно ясно свидетельствует или о неискренности этих людей, или о преобладании в них разрушительного духа оппозиции, борьбы и вражды ради самой борьбы, или о шаткости основ, на которых возникла и держится их гуманность, или об отсутствии высоких мотивов в их любви к меньшей и страдающей братии. Мы спросим только, откуда заимствовали они все, что было лучшего в их учении и деятельности? Откуда взялись у них основные начала их гуманистической деятельности: идеи о человечности, о равенстве, свободе, братстве людей? У кого научились они уважать и высоко ценить эти начала? Откуда почерпнули они силы распространять и защищать их? Из наивного, грубого, суеверного, недугующего рабством, узким национализмом и каннибализмом, язычества или из магометанства хотя бы и «честного», но фаталистического, безжизненного, жесткого и кровожадно-фанатического? Но там этих начал нет и в помине; там они отрицаются в принципе. Или они навеяны созерцанием радужной картины невинного натурального состояния некультурного человечества, начертанной Ж. Ж. Руссо и его последователями? Но не говоря о том, что эта картина изображает не действительное натуральное состояние человека, а поэтическую мечту о том, каково бы оно должно быть, спрашивается, откуда живописатели этой картины взяли замысел ее и яркие краски для его осуществления? Или может быть гуманные начала у неверующих зародились в их неиспорченном натуральном сердце, возросли и окрепли силою возвышенного от природы разума, богато одаренного и гармонически раскрытого духа? Но не говоря о том, что без благотворного влияния истинной религии не может быть ни

теплого сердца, ни возвышенного разума, ни гармонического раскрытия всех сил духа, почему же только среди христиан явились обладатели горячо любящего сердца и возвышенного разума и почему среди христиан оказались таковыми именно неве-

—450—

рующие, т. е., не христиане, а отрицатели, враги христианства? Если неверующие гуманисты не были ни христианами, ни язычниками, то почему же оказалась более благоприятствующей их происхождению среда христианская, а не языческая? Если христианство поражено хроническими и тяжкими недугами и даже перестало быть истинным христианством, то хотя и не невозможно происхождение из среды его великих ревнителей истинного христианства, восстановителей идеи его, реформаторов отступившего от своей идеи христианства, но такие сами всегда бывают пылкими сторонниками и поборниками христианства, они вооружаются только против уклонений от идей христианства, и самая борьба их против существующих форм христианства происходит от их любви к идеалу христианства, все равно – правильно, или ложно они понимают его. Но как понять положение, когда целителями недугов, объявших будто бы все христианство, являются не ревнители его чистоты, а люди, исторгнувшие его из своей души, отрицающие его в принципе, усиливающиеся стереть его с лица земли? Как объяснить то, что по существу дела и по результатам своей деятельности они оказываются лучшими христианами, нежели действительные христиане, и в то же время они заклятые враг и христианства вообще, – извращенного, или истинного – это безразлично? Не христиане и в то же время лучшие, нежели христиане; независимые от христианства по убеждениям и чуждые ему по симпатиям, и в то же время связанные с ним происхождением и родственные по духу своей нравственной деятельности; враги его и в то же время благодетели его, – эти неверующие гуманисты полны непримиримых противоречий. Все дурное у них от неверия; но откуда у них возвышенно-прекрасное? Можно ли неверие признавать состоянием ненормальным, злосчастливым и

злотворным, когда одержимые им оказываются способными проводить столь высокую нравственную жизнь, руководствуются в своей деятельности столь высокими началами и совершают такие подвиги любви и самоотвержения, что превышают не только лучших язычников, магометан и иудеев, но даже и самих христиан? Справедливо ли порицать неверие, когда представители его высоко держат

—451—

знамя любви к людям, между тем как, не говоря уже о христианах, даже в христианстве во всей его совокупности она будто бы ослабела, сознание ее необходимости затмилось и ее место заступили бесчеловечные жестокости религиозного фанатизма?

Г. Соловьев сам, по-видимому, чувствовал несообразности, вытекающие из положения, что неверующие во Христа исполнены духа Христова больше верующих, и трудность объяснить рационально происхождение этого странного факта, этого, в своем роде, чуда. Действительно, он допускает действие чуда в тех, которые сами в чудо не верят. Источником гуманистических начал и деятельности в неверующих он признает *нравственно-практическую благодать*, которая будто бы была дана им Богом специально для выполнения их исторической миссии и силой которой самая борьба их против неистинного христианства послужила делу восстановления и торжества истинного христианства.

Неверная основная мысль ведет к неверным изъяснением ее. Если г. Соловьев высказал мнение о действии в неверующих исторических лицах особой нравственно-практической благодати в виде предположения, то вед он знает что для науки могут быть полезны только научные, т. е., имеющие некоторую основательность, предположения, а не фантастические догадки, или праздные и произвольные выдумки. Если же он считает свое мнение несомненной истиной, то нельзя не удивляться смелости его мысли.

Что действия врагов христианства, не только добрые, но даже и злые, нередко служат на пользу последнему, это несомненно. Но это – результат установленного порядка вещей

и действия общего Промысла Божия о мире и человеческом роде, а не особой благодати. Если под благодатью разумеать естественные дары Божии, то такая благодать, называемая естественной, свойственна всем людям. Но г. Соловьев явно разумеет не эту, а чрезвычайную, особенную, специфическую благодать, подаваемую Богом для особых целей, благодать сверхъестественную. Однако есть ли в св. Писании и в св. Предании указания на сообщение нехристианам и тем более противни-

—452—

кам Христа и христианства благодати, — сверхъестественной по существу и специфической по цели? Никаких. Видов сверх естественной благодати много, но все они составляют исключительную принадлежность христиан и не проявляются ни в иудействе, ни в магометанстве, ни в язычестве, ни в безбожниках. Это — азбучная богословская истина. Да и как могут неверующие во Христа и противники христианства быть участниками сверхъестественной благодати, когда она подается Иегом не иначе, как чрез Христа, в христианстве и чрез христианство?

Г. Соловьев измыслил неслыханную нравственно-практическую благодать, действующую будто бы в неверующих исторических деятелях, с целью объяснить, каким образом люди, отрешившиеся от христианства, оказались по своим нравственным принципам и нравственно-общественной деятельности лучшими верующих во Христа и даже исправили само христианство, вдохнувши в него дух Христа, до крайности в нем ослабевший. Но так как такой благодати на самом деле нет, то с точки зрения г. Соловьева на христианство и на нравственно-гуманистическую деятельность неверующих остается необъясненным и даже необъяснимым факт происхождения последней. Самая попытка его объяснить происхождение этой деятельности допущением чуда показывает, что тут что-нибудь да не так; о том же говорит и неудача этой попытки.

В чем же кроется фальшь, которая привела г. Соловьева к измышлению несуществующего чуда, несуществующей

нравственно-практической благодати?

Фальшь заключается, с одной стороны, в преувеличении достоинства сущности и результатов гуманизма неверующих, а с другой, в чрезмерном умалении достоинства исторического христианства, говоря иначе; фальшь лежит в самых основах реферата г. Соловьева.

Гуманистическая деятельность неверующих ни по мотивам, ни по существу и характеру, ни по окончательным результатам никогда не была столь высокой, чистой и благотворной, чтобы следовало признавать ее вдохновенной свыше, или считать каким-то особенным делом Провидения. Рядом с возвышенными мотивами у неверующих

—453—

гуманистов часто имели силу мотивы своекорыстные, или по крайней мере чуждые интересам общего блага. Подобно всем идеалистам, они постоянно впадали в утопии, добивались недостижимого, и для осуществления своих несбыточных мечтаний не пренебрегали никакими средствами, шли с своей идеей на пролом, а от этого их деятельность становилась деспотической, насильственной, жестокой, фанатически — безрассудной. Вооружавшиеся против деспотизма сами становились ужасными деспотами; искорявшие рабство стремились все и всех подчинить своим доктринам, подавляя и уничтожая тех, которые осмеливались не признавать их непогрешимости; восстававшие против религиозного фанатизма сами становились фанатиками своих идей. В неверующих гуманистах не заметно ни мудрой меры и благоразумия, ни снисхождения к недостаткам людей, ни кроткого отношения к своим противникам, ни, тем более, любви к врагам, ни сердечной мягкости и теплоты, ни душевного равновесия и возвышенно-светлого настроения, которые свойственны людям облагодетствованным и проникнутым истинною любовью к людям. А от этого и в окончательных своих результатах деятельность неверующих гуманистов часто оказывалась или бесплодным пустоцветом, или приводила к таким печальным и ужасным последствиям, от которых они сами отшатнулись бы, если бы могли их предвидеть с самого начала. Разве не бывало,

что желавшие осчастливить всех людей умножали потоки слез и крови?

С другой стороны, историческое христианство, не только православное, но даже и неправоверующее, никогда не падало до такой степени, чтобы неверующие гуманисты не могли заимствовать из него все лучшее, что было в их учениях и в их деятельности. Нравственный уровень христианских народов, даже в самые несчастные и неблагоприятные для христианства эпохи, все-таки несравненно возвышался над уровнем нравственности нехристианских народов; среди христиан всегда были люди святые, нравственной чистотой и высотой далеко превосходившие неверующих гуманистов; в христианстве всегда пребывали божественные источники высших истин – религиозных и нравственных, – разумею св. Писание и

—454—

св. Предание. Откуда больше, как не из христианства, неверующие почерпали принципы гуманистического учения и гуманистической деятельности? Зачем Бог стал бы давать им нравственно-практическую благодать, когда все хорошее, чему они учили и что делали, они могли воспринять из христианства? Их вражда против христианства не могла этому препятствовать, потому что она начиналась не с детства. Пусть неверующие никогда не имели в руках Библии, никогда не читали церковных и богословских книг: все-таки они не могли не знать христианства. Довольно того, что они родились от христиан и жили среди христиан, в странах издавна христианских. В таких странах люди, учреждения, обычаи, законы, права, предания, история, воззрения, науки, искусства, правила, просвещение, вся жизнь – все это, или чисто христианское, или хотя и воспринято из язычества, как напр. материалы классического образования, но осмыслено, освящено и проникнуто христианством. Вот почему даже и противники христианства, если только они родились и живут среди христианских народов, оказываются бессознательно напоенными христианством. Сколько бы затем они ни усиливались отрешиться от христианства, они могут достигнуть этой цели только отчасти. Может ли человек освободить себя от действия на него климата,

окружающей природы, унаследованных от предков свойств души и тела, воспринятых чрез воспитание привычек? Может ли он не дышать окружающим его воздухом? Христианство для живущего среди него человека есть духовная атмосфера, и неверующий, родившийся, воспитавшийся и живущий в христианской стране, против воли на половину христианин. Отрицая все христианское, неверующие из христианства же почерпают свои идеи, только берут их окольным путем, напр. из философии и из светской науки, и выдают их за свои собственные и за чисто рациональные идеи, не имеющие будто бы ничего общего с христианством, а чтобы замаскировать плагиат и чтобы никто не сомневался в оригинальности этих идей, придумывают новые названия. Напр., учение о любви к ближним есть чисто – христианское, самобытно-христианское учение. Неверующие моралисты не могут этого отвергнуть; не могут они отринуть и возвышенности этого учения. Но,

–455–

с другой стороны, им не хочется сознаться, что это учение принес в мир Христос, а распространили в мире последователи Христа. И вот они тоже самое учение, только в иной форме, большею частью не в полном виде и извращенно¹⁵⁰¹, раскрывают рациональным образом, выдают за свое собственное учение и называют его то *гуманизмом*, а самую любовь к ближним *гуманностью*, то, в самое последнее время, *альтруизмом*. Это похоже на то, как наши русские торговцы на недоброкачественные туземные изделия накладывают иностранные клейма и продают за иноземные товары высшей доброты. И таких-то плагиаторов и извратителей христианского учения о любви к ближним г. Соловьев признает чудесно и свыше благодетствованными и призванными самим Провидением целить недуги христианства! Не значит ли это быть «метафизиком» и о простых вещах говорить мудрено!

Преувеличение важности трех болезней средневекового христианства обнаруживается и в выводе реферата, что именно этими тремя болезнями вызвано критическое разлагающее движение мысли и жизни. Этот вывод исторически неверен. На Западе критическое движение религиозной мысли явно и резко

проявилось в реформации и в подготовлявших со протестах гражданских и церковных деятелей. Реформация же и ее предвестники были вызваны вовсе не этими тремя болезнями, а чрезмерным властолюбием и порочностью пап, преобладанием мирских интересов в духовенстве, особенно высшем, и развращением его, отступлениями Римской церкви от древне-церковного предания и введенными в ней, не согласными с этим преданием, новшествами.

—456—

Гусситы требовали «чаши», т. е. причащения и Тела и Крови Христа, а не одного Тела, как самочинно и произвольно ввели католики. Говоря иначе, Гусситы требовали восстановления важного обычая древней вселенской церкви, имеющего неоспоримое основание в св. Писании, требовали отмены латинского обычая, явно несогласного ни с св. Писанием, ни с постоянной практикой древней вселенской церкви.

Далее, что возмутило Лютера в Риме? Спиритуализм? заботы о личном спасении? догматизм? Напротив: бывши сам монахом, он надеялся все это найти в Риме. Он шел туда не с мыслию о протесте против папы, против духовенства, против католичества. Он шел поклониться святыням Рима, посетить «вечный город», престольный город католического мира. Но, пришедши туда, совершенно разочаровался в своих, быть может, преувеличенных ожиданиях. Ему показалось, что он нашел там мерзость запустения на святом месте. Быть может, в Лютере была некоторая доля самомнения, или преувеличенной религиозной ревности, или недостаток снисходительности, но во всяком случае к протесту против Рима привели его совсем не те недуги католичества, которые отметил г. Соловьев в своем реферате.

Наконец, чем были вызваны первая французская революция и соединенный с нею разлив безбожия? Бесплодным спиритуализмом французов? Но разве не известно, что в 17 и в первой половине 18 вв. во Франции процветали философия, науки, литература, искусства, промышленность? Или они вызваны были тем, что духовенство заботилось о своем личном спасении и строго держалось догматического учения своей

церкви? Нет, не этим, а напротив тем, что оно о своем спасении заботилось мало, или заботилось лицемерно, что оно своею жизнью подавало дурной пример народу, а от того и Христово учение в устах его оказывалось бездейственным. Равнодушное к вере, испорченное нравственно, поглощенное мирскими интересами, французское духовенство времен Людовика XIV было бессильно удержать аристократию от порочной жизни, а в народе укрепит веру в Бога и уважение к церкви. А в лице иезуитов католическая

—457—

церковь, под предлогом поддержания католичества, под видом служения Богу, сама попирала основные законы веры и нравственности. Иезуитский принцип оправдания средств целью и отсюда крайняя неразборчивость в средствах поставили этот орден, а вместе с ним отчасти и католическую церковь, на путь скользкий, опасный и страшный. Действуя посредством этого ордена, она взялась за обоюдоострый нож, которым она наносила раны и самой себе не меньше, чем своим врагам. Иезуиты ограничили распространение протестантства в католическом мире и оказали много услуг католическому богословию учеными трудами некоторых своих сочленов. Но их лицемерие, наглое вторжение в семейный очаг граждан и в политические отношения государств и правительств, их политика, исполненная подлости и коварства, проникнутая маккиаволизмом, запятнанная кровью жертв, имевших смелость или неосторожность стать поперек их дороги, их злодейства, тем более страшные и отвратительные, что они совершают их хладнокровно, мня службу принести Богу, наконец, самое внутреннее устройство этого ордена, основанное на недоверии к человеку, проникнутое шпионством и неограниченным деспотизмом, исключаящее жизнь сердца и отрицающее права личности и человечность — все это возбуждало и доселе возбуждает к иезуитам недоверие, отвращение и ненависть, все это вооружало против них и правительства и народы всех стран, где только они ни появлялись. «Иезуитизм» — стало нарицательным и общеупотребительным словом. Весь образованный христианский мир положил этим словом

неизгладимое клеймо на орден, который дерзко присвоил себе имя Иисуса и достиг того, что из за него имя Божие хулится во языцех. Сторонники иезуитов не должны бы забывать, что Вольтер вышел из иезуитской коллегии. Один он принес больше зла христианству и в частности католичеству, чем все иезуиты принесли пользы своими учеными трудами. Как бы то ни было, но общая ненависть к иезуитам невольно переносилась и на католическую иерархию, потому что она почти всегда покровительствовала этому ордену, действовала с ним и чрез него, или по крайней мере терпела его. Естественно, что в эпоху революции

—458—

врагами духовенства оказались не одни безбожники и безумные демагоги, но и значительная часть народа, которая до безбожия не доходила. Естественно и то, что духовенство, обессилевши нравственно, утратило влияние на народ и не могло воспрепятствовать распространению равнодушия к себе в народе, безбожия и вражды к церкви в высшем и среднем классе.

Но если бы мы и признали вместе с г. Соловьевым причинами критического разлагающего движения мысли и жизни на Западе указываемые им «болезни» христианства, то и в таком случае мы не имели бы ни малейшего основания применять такое же суждение к Восточной и в частности к нашей Русской церкви. В России не было ни реформации, ни революции. У нас есть раскол и сектантство. Но раскол уже потому не мог быть результатом одностороннего спиритуализма, или нетерпимого догматизма церкви или иерархии, что он сам представляет проявление крайнего и одностороннего обрядового догматизма, который ему и препятствует воссоединиться с церковью. А наши рационалистическая и мистическая секты большею частью занесены к нам с Запада, — перенесены то поселившимися в России иностранцами, то самими Русскими, побывавшими за границей, или воспитавшимися у иностранных учителей и по иностранным книгам. Равным образом и неверие, или по крайней мере равнодушие к вере, незнание учения веры, нерасположение к

Церкви и неуважение к служителям ее, главным источником своим имеют обезьянское подражание нашего образованного и полуобразованного светского общества Западу. На Западе распространились идеи Вольтера и энциклопедистов: и русские образованные и мнимо – образованные люди сделались вольтерьянцами и поклонниками энциклопедистов. Затем началось там господство философии Гегеля: и русские стали гегельянцами. На смену гегельянства явился там материализм: наши не отстали от Западу и в материализме. Вместе с материализмом процветал там рационализм: нашлись у нас сочувствовавшие и этому направлению мысли, хотя, кажется, рационализм мало сроден русскому человеку. Вслед за материализмом на Западе возник и широко распространился дарвинизм, а раньше еще позити-

–459–

визм, затем вошел в моду пессимизм и усилился социализм: и каждое из этих учений находило отклик в России, а иные, как дарвинизм, и широкое распространение. – Корни же нашей подражательности Западу лежат частью в податливости славянской натуры, частью в отсталости России от Западу в философии, науках, искусствах и промышленности. Винить же служителей Русской церкви за то, что их слово и учение оказывалось часто маловлиятельным и не могло воспрепятствовать напору отрицательных учений с Западу и широкому распространению их в России, не справедливо потому, что возникновение и распространение философских и ученых идей есть результат действия исторических законов, которое может быть ослаблено или отклонено только в малой мере; и притом служители нашей церкви не редко были ограничиваемы и стесняемы в своем слове и деятельности гораздо больше, нежели этого требовали заботы о чистоте православия и польза церкви, а от этого духовное просвещение много теряло в своей силе и жизненности, и само не процветало, и оказывало мало влияния на светскую науку и светское образованное общество. И все таки, не смотря на то, что образованные и полуобразованные русские люди делались то французами, то немцами, или англичанами, впадали то в

католицизм, то в протестантизм, а то и в сектантство, иные становились материалистами, другие позитивистами, третьи дарвинистами, четвертые рационалистами, не смотря на рабское подражание нашей светской науки Запада, не взирая и на многие иные неблагоприятные условия: Русская церковь отстояла свою самобытность, сохранила в чистоте веру, удержала православные обряды и вообще весь строй и дух восточного православия, согласного с православием древней вселенской церкви. В этом нельзя не видеть признака истинности нашей церкви и залога того, что она и в будущем сохранить самостоятельность, верность древне – церковному преданию, православие.

Муретов М. Д. [Очерки из новейшей истории экзегеса и критики Нового Завета:] Протестантское богословие до появления Страуссовой «Жизни Иисуса» // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 460–482 (2-я пагин.). (Начало.)

Аще будет от человек совет сей или дело сие, разорится: аще ли же от Бога есть, не можете разорить то, да не како и богоборцы обрящетеся (Деян.5:38–39). Подобаает и ересем в вас быти, да искуснии явлени бывают в вас (1Кор.11:19). «Сии же бяху благороднейший... иже прията слово со всем усердием по вся дни рассуждающе Писания, аще суть сия тако» (Деян.17:11).

«Древнецерковный экзегес, говорит Страусс в предисловии к первому изданию своей *Das Leben Iesu*, выходил из двух предположений: первое – в наших евангелиях содержится *история*, второе – эта история *сверхъестественна*. И если потом рационализм отверг второе предположение, то тем крепче он ухватился за первое, т. е. что в тех книгах находится чистая, хотя и *естественная история*. Однако ж наука не может оставаться на такой полудороге, но надо отбросить и второе предположение и прежде всего исследовать: *стоим ли мы и как далеко мы вообще стоим в евангелиях на историческом основании и на исторической почве!* Это – естественный ход вещей и им не только оправдывается, но и оказывается необходимым появление настоящей книги».

Этим вопросом Страусс не только верно определил историческое место своей книги в протестантском немецком богословии, но и весьма удачно преднаметил характерную особенность всей новейшей истории экзегеса и

–461–

критики Нового Завета сравнительно с предшествовавшим периодом. Правда, общие направления в экзегесе новейшего периода определились теми же противоположностями по вопросу о чуде, в каких двигался и экзегес прежнего времени: с одной стороны здесь тоже отрицание всего сверхъестественно-божественного в Библии, а с другой тоже признание

божественности и чудесности Слова Божия, что замечаем мы в так называемых рационализме и супранатурализме предшествовавшего периода. Но противоположности эти в новейшее время развиваются совершенно отличным от прежнего способом и выражаются в иной форме.

Для рационалистической и супранатуралистической науки историческая достоверность Библейского повествования была *данною*, подлежащею никакому сомнению, *величиною*. Дело изучения Библии, поэтому, сводилось только к вопросу: как понимать эту величину? – как естественное ли произведение нам известных законов природы, или же как следствие непосредственного вникновения личной сверх естественной силы в естественно-физическое течение мировой жизни?

Иначе ставит дело новейший экзегес. Исходным пунктом здесь служит вопрос не о таком или ином толковании предполагаемого а priori исторического факта, а критика, и сомнение в самом факте. Историческая достоверность события является здесь не как наперед данная и наперед уже известная величина, но как искомый *икс*, который надо еще определить при помощи других известных величин. Если наука прежнего времени решала вопрос о чуде, выходя из такого или иного догматикофилософского воззрения на универс, посредством рационалистического или супранатуралистического толкования новозаветных фактов: то экзегес новейшего времени вопрос о чуде ставит в зависимость от решения вопроса о степени исторической достоверности новозаветного о нем рассказа. Таким образом априорно-догматическое¹⁵⁰² изучение Нового Завета сменяется *научно-критическим* процес-

–432–

сом; экзегес становится в зависимость от критики и сливается с нею.

Этот новейший научно-критический экзегес или, как это принято называть, просто критика Нового Завета развивается в трех различных направлениях, определяющихся разностью результатов этой критики по вопросу об исторической достоверности Новозаветных Писаний.

Во-1-х, *отрицательная критика*. Она стремится отыскать в Новом Завете такие даты, посредством коих можно бы было в большей или меньшей мере упразднить историческую достоверность новозаветных повествований и обратить евангельскую и апостольскую историю в простой вымысел первенствующих христиан. При этом вопрос о сверх естественном характере Нового Завета уже сам собою решается в отрицательном смысле и даже совсем упраздняется, ибо тут нет самого факта, а следовательно не может быть и речи о характере его.

Во-2-х, *положительна и критика*. В противоположность отрицанию задача, положительной науки состоит в дознании и обследовании несомненной истинности всего содержания Новозаветных Книг. При этом вопрос о чуде сами собою решается в положительном смысле, ибо чудо здесь признается же историческим фактом, независимо от философско-догматических воззрений на Бога и мир.

В 3-х, на конец *положительно-отрицательная* критика или среднее между положительною и отрицательною наукою направление, которое стараются принять очень многие из богословов новейшего времени. Не доводя до необходимых логических выводов как положительные, так и отрицательные начала, эти богословы стараются поместить себя в какой-то невозможной точке безразличия между обоими противоположными полюсами новейшего богословия, забывая, что в магните эта точка есть нуль – ничто.

Заметить надо, что в лице первых своих представителей (Шлейермахер, Неандер и др.) весьма серьезная и добросовестная, эта школа в последнее время слилась с так называемым филологическим направлением предшествовавшего периода. А слияние это повело к тому, что богословы среднего направления, как и прежние филологи

—463—

просто – напросто переродились в лицедеев науки, обращающих Слово Божие, подобно древним раввинам иудейским, *в заступ для копания огорода*, т. е. в гешефт, дающий возможность этим благоразумным молчаливикам и

промежуточникам безбедно поживать себе на жертвуемые им истинно-верующими простецами гроши.

Во взаимной борьбе названных трех направлений новейший экзегес двигался до последних годов, хотя в настоящее время резкость этих школ все более и более сглаживается в среднем направлении, т. е. в постепенной утрате всякого направления.

Хотя, по самой задаче своей, новейшая критика Нового Завета вышла из отрицания философских начал прежней науки, однако ж пока жила эта критика, она жила на почве новейшей философии. И это потому, что действительная жизнь всех, без исключения, гуманистических паук невозможна без философии, без отвлеченно-априорных начал или общих законов. Историк и богослов – экзегет без философии суть тоже, что естествоиспытатель без формул и законов. Это, если угодно, алхимик, изучающий природу для фокусов, – или литератор – писатель без принципа. Вот почему, пока был жив научный экзегес, он питался для своего жизненного процесса соками новейшей философии. Отрицание произросло на почве *Гегельянизма*, среднее направление жило Шлейермахером, а положительная наука старалась утвердиться главным образом на *Шеллинге* и именно на теистической стороне его философии. Так это было, говорим, в области экзегеса до настоящего времени, когда постепенное измирание философии перешло в отрицание ее и смерть. А с философиею¹⁵⁰³ умер и истинно-научный экзегес, т. е. прекратилась живая и творческая работа мысли в этой области, ибо жизнь есть творческий процесс, и только мертвые предметы отличаются неподвижным постоянством. Со смер-

–464–

тью же философии западная экзегетика обратилась в соби-
рание мертвых останков, когда-то одушевленных живою идеею,
а теперь представляющих из себя книги, брошюры, томы,
абтэйлюнги, тетради, параграфы, страницы и т. д. и т. п. В итоге
получается пестрая, но мертвая ученость, – или иначе:
погребение мертвецами своих мертвецов.

* * *

Начало новейшего периода богословской науки вообще, и экзегетики в частности, можно, вслед за Шварцем, определить с наибольшей точностью. Это – 24-е Мая 1835-го года, Тюбинген, – дата, стоящая под предисловием к первому тому первого издания Страуссовой *Жизни Иисуса*¹⁵⁰⁴. Однако ж такое значение, говорит немецкий историк, надо усвоить этой книге отнюдь не в том смысле, чтобы она сообщила богословской науке новую жизнь и творчески оживила бы богословскую мысль. Напротив: положительная сила этой книги бесконечно мала; вся она стоит в полной зависимости от того, что выработано прежнею наукою. Но тем сильнее отрицательное значение книги, ее разрушительное действие на тогдашнюю богословско-экзегетическую науку. Страусс не создал какой-либо новой, своей *Страуссовской* школы, – но он разрушил все прежние направления и на их развалинах вызвал необходимость построения новых школ. Таким образом книга Страусса отмечает столько же эпоху, сколько и кризис, – столько же *начальный*, сколько *конечный* пункт¹⁵⁰⁵. Мы имеем в ней между, отделяющую новую эпоху от старой, – грань, лежащую между двумя историческими поприщами, соприкасающуюся с обоими и ни в одно не входящую.

Чтобы яснее и ближе представить себе такое значение книги Страусса, надо дать хотя бы краткий очерк предшествовавшего развития и современного ей состояния богословско-экзегетической науки в немецком протестантском мире.

—465—

Как протест против церковного авторитета, который в католичестве сосредоточивается в лице папы, реформация выступила с принципом свободы личного разума в деле веры и толкования Библии. Правда, не желая колебать главнейших истин христианства или догматов, первые реформаторы, вопреки основному принципу своему, признали эти истины неприкосновенною границей, за которую не может переступить свобода личного разума. Но если в сфере сектантских формул и на бумаге были возможны подобные компромиссы и искусственные сделки, то логика жизни и истории не знает таких кривых полудорог. Как скоро разуму дано право протеста против

некоторых якобы неразумных явлений в христианстве, он – этот разум – мог во имя того же права потребовать рациональности и от всего вообще христианства, подвергнуть критике и самые основы Христовой веры, поднять протест против всего, что в христианстве представляется непонятным для разума того или другого экзегета и не может быть изъяснено на началах этого именно личного разума богослова. Таким образом от протеста Лютера до полунаго рационализма был один только шаг. И этот шаг вскоре сделан был на почве самого же протестантства.

Эти противоположности церковно-ортодоксального или *супранатуралистического* и философско-школьного или *рационалистического* экзегеса составляют отличительную особенность протестантской науки до появления Страуссовой *Das Leben Jesu*.

Принципиально и в теории признав разум полным хозяином в определении истинного содержания Слова Божия, протестантизм сектантский, т. е. поскольку он сложился в известные группы и общества, не мог на деле и практически применить это начало во всей его силе и со всею логическою последовательностью. В таком случае протестантизму грозила бы полная рационалистическая анархия и погружение экзегеса в субъективный произвол. Отсюда естественный и законный авторитет церковного предания, как *соборного и вселенского самосознания Церкви*, протестантизм волей – неволей должен был заменить искусственным авторитетом частного сектантского –466–

символа, обязательного для каждой протестантской секты. Правда, ограничение это не спасло протестантский экзегес от субъективизма и не остановило дробления протестантизма на все более и более мелкие секты, из коих каждая по своему толковала Писание и отрицала толкования других сект. Но в пределах *каждой отдельной секты* это ограничение повергло протестантский церковно-ортодоксальный экзегес в крайность *супранатурализма*, повело к преувеличенному и неестественному воззрению на богодухновенность Писания, к отрицанию в Библии всего индивидуально-человеческого и

естественного, к подчинению экзегеса догматическому произволу ученых основателей сект – Лютера, Кальвина, Социна и др. вместо подчинения его *соборному сознанию церкви, заключающемуся, и выражающемуся в церковном предании*. Оставляя в стороне потребности истинно-научного и подлинно-христианского сознания, протестантский ортодоксальный экзегес стремится тенденциозно подыскать и в духе того или другого сектантского символа истолковать возможно большее количество мест Писания. Здесь, таким образом, экзегесу грозили времена прежней дореформатской схоластики или подчинения экзегеса условным и априорным формулам школы, на подобие средневековых скоттистов, фомистов, акциденталистов, субстанциалистов, номиналистов, реалистов и под.

Столь же неблагоприятно влияла на церковно-ортодоксальный протестантский экзегес и *теория богодухновенности буквы Писания* (*inspiratio verbalis* или *litteralis*), т. е. внешней стороны Слова Божия¹⁵⁰⁶. По этой теории, Дух Святой не только вдохновлял Священных Писателей так, что в их сознание входило безусловно-истинное и они писали потребное для церкви всех времен и народов, но и внешне – механически как бы диктовал им самые слова и буквы, так что священные писатели были

–467–

только *тростью скорописца* – в буквальном и полном смысле этого выражения. Без всякой индивидуальной самостоятельности они только предавали письмени то, что говорил им скорописец – Дух. Понятно, при такой теории нельзя считать богодухновенным ни один из тех переводов Библии, какие употребляются Церквами разных народов (напр. Славянский, Латинский, Грузинский, Армянский, Сирский и др.). Незаконными окажутся и допускаемые церковью рецензии как подлинного, так и переводных текстов. Останутся необъяснимыми разночтения в текстах, имевших церковно-богослужебное употребление (Александрийский, Византийский и др.). Наконец предстанут неразрешимые вопросы: буква какого текста богодухновенна, какого кодекса, какой церкви, если, конечно, не считать

единственно-богодухновенною немецкую букву Лютерова, в научном отношении хромлющего на обе глезне и плесне, перевода? Для чего Духу Святому надо было обращать людей в трость книжника – скорописца, когда Бог, без всякого участия со стороны человеческих писателей, мог бы вручить Церкви свое откровение посредством напр. чудесно созданной книги, на подобие каменных скрижалей десятословия? Почему один и тот же Скорописец – Дух диктовал или писал своею тростью различные слова для выражения тождественных мыслей и при изложении одних и тех же событий? Почему внушения Духа стилистически разнствовали при писании Иоанном Богословом Апокалипсиса и посланий? Почему послания Ап. Петра, Иакова и Иуды дословно не сходятся даже при изложении одних и тех же мыслей и при одинаковом назначении посланий? Чем объяснить буквалистические разности между посланиями одного и того же писателя и к одним и тем же лицам, напр. первое и второе к Коринфянам, Тимофею, Фессалоникийцам? Или: как понять внешне-буквалистическое несходство в двукратном повествовании Луки о вознесении Господа, троекратном рассказе об обращении Савла в одной и той же книге? В научном отношении эта механическая теория вербальной или либеральной богодухновенности вела супранатуралистический экзегес протестантский к явным странностям, особенно в построении евангельской истории и примирении евангельских пове-

—468—

ствований. Евангелисты, как это ясно каждому¹⁵⁰⁷, нередко повествуют об одних и тех же событиях евангельской истории в разных словах и с указанием разных частных обстоятельств, напр. нагорная беседа у Матфея (5–8 гл.) и Луки (6:12–49), молитва Господня (Мф.6сл. и Лук.11сл.), чудесное насыщение, искушение Господа диаволом в пустыне, тайная вечеря и др. Так как, по теории, Дух не может разнствовать с самим собою в силу уже простого логического закона тождества, а между тем оказывается несходство в словах и буквах, то для супранатуралистической науки настояла необходимость искусственно умножать одни и те же евангельские события¹⁵⁰⁸.

Так появляются две, одна за другою сказанные Христом, но совершенно тождественные по содержанию, беседы – одна на горе, другая на равнине. Подобные же чисто буквалистические разности дают Сторру основание предполагать два исцеления двух различных слуг и двух различных сотников Капернаумских и еще заочное исцеление сына Капернаумского царедворца (Ин.4:9 дал. Мф.8:5, дал. Лк.7:1 дал.). Равным образом повествование Матфея 9:18 дал. о воскрешении дочери одного начальника Сторр отличает от рассказов Марка 5:22 дал. и Луки 8:41 дал. о воскресении двенадцатилетней дочери Иаира на том основании, что у Матфея отец говорит, что его дочь уже умерла (ἄρτι ἐτελεύτησεν), а у Марка и Луки Иаир называет свою дочь еще находящуюся при смерти (κοκῆως ἔχει Mk. и ἀποθνήσκουσα у Лк.); первое было утром, второе – ночью. Страдавшая кровотечением женщина Марка 5:22 дал.

–469–

не та же, о которой говорит Матфей 9:20 дал., хотя обе женщины болели по двенадцати лет, обе получили исцеление от тайного прикосновения к одеждам Христа и с обеими это случилось по пути Христа в дом отца умершей и воскрешенной дочери Иаира¹⁵⁰⁹.

Подобным же образом и Толюкк в своем комментарии на Иоанна допускает, по мнению Страусса, искусственное удвоение изгнания Христом торжников из храма, из которых одно было при первом посещении Христом храма (Ин.2:14 дал. ср. Мк.11:11), а другое при последнем (Мф.21:12 дал. ср. Лк.19:45)¹⁵¹⁰. О помазании Христа женою на вечери извещают все четыре Евангелиста (Мф.26:6 дал. Мк.14:3 дал. Лк.7:36 дал. Ин.12:1), но каждый указывает различные побочные обстоятельства, особенно Иоанн и Лука, из которых первый называет женщину эту Марию из Вифании, а второй известною в городе грешницею. На этом основании Толюкк, Люкке и Ольсгаусен, по мнению Страусса, искусственно различают два помазания. Дважды женщины помазывали ноги Христа, дважды вытирали их своими волосами, – и в одном случае была грешница, а в другом Мария, сестра Лазаря и Марфы¹⁵¹¹. Но и при таком толковании не получается буквалистического

тождества между Иоанном и синоптиками. По Иоанну, Лазарь был одним из возлежавших со Христом (12:1–3), а по синоптикам это было в доме Симона прокаженного (Мф.26:6; Мк.14:3). Для примирения Толюкк вслед за Квинолем предполагает, что Симон был родственником Лазаря и хозяином, а Лазарь с сестрами находились в качестве гостей¹⁵¹². И если по двум евангелистам – синоптикам женщина возлила миро на главу Христа, а по Иоанну она помазала ноги Иисуса, то одни объясняют это предположением одновременного намащивания ног и главы, а по мнению других миро случайно коснулось главы при раз-

–470–

битии сосуда¹⁵¹³. Для большей последовательности следовало бы предполагать еще два помазания в Вифании, одно – главы Христа, другое – ног Его. На тех же основаниях предполагали некоторые, это у Иоанна описывается (13:1 дал.), не та последняя вечеря, о которой говорят синоптики (Мф.26:17 дал. Мк.14:12 дал. Лк.22:7 дал.), – что было несколько чудесных насыщений, несколько исцелений слепцов в Иерихоне и пр. Логическая последовательность в проведении принципа, замечает Гаусрат, требовала бы, в виду буквалистических разностей между евангелистами, признать, что Христос был трижды искушаем сатаной, четырежды распят, трижды погребен и воскрес, дважды вознесся на небеса и под¹⁵¹⁴.

Такая вопиющая искусственность и явная несообразность супранатуралистического экзегеса, скажем к слову, дала одно из самых сильных орудий в руки Страуссовского отрицания¹⁵¹⁵.

Заметить надо, что эта теория, как и сектантская тенденциозность экзегеса, была прямым и необходимым порождением основного начала протестантизма: изъяснять Писание, не руководствуясь соборным преданием Церкви, на основании только личного разума экзегета. Чтобы ограничить антинаучный субъективизм и иметь научно-объективную почву, протестантизм, кроме сектантского символа, волей – неволей должен был признать букву Писания границей, неприкосновенную для личного разума и субъективного произвола экзегета. И это понятно, ибо по от-

–471–

ношению только к этой внешней или формальной стороне Писания могло быть общее согласие среди протестантских экзегетических авторитетов. Но спрашивается: что же такое сама по себе эта буква Писания без определенного содержания? Не есть ли это мертвый, и потому однообразно-постоянный остов, лишенный живой действенности Слова Божия, проникающего острее всякого обоюдоострого меча до разделения души и духа, составов и мозгов, и судящего чувствования и помышления сердечные (Евр.4:12)? Не суть ли это сухие кости, виденные пророком Иезекиилем (37:1–10), для жизни коих недостает плоти, жил, кожи и главное – духа? И что же в этой библейской внешности остается богодуховного, если живое содержание Слова Божия каждый волен определять по своему, толкуя вкривь и вкось, как кому заблагорассудится? Отсюда уже в самом начале реформации Кальвин и Цвингли стали влагать в эту букву Писания такое содержание, которое во многом противоречило Лютеру. Дело однако ж не стало на этом: протестантизм продолжал и продолжает дробиться на мелкие секты, так что безошибочно можно предсказать, что одна часть протестантства перейдет в антихристианство, а другая распадется на стол ко же вероучений, сколько будет в нем отдельных лиц¹⁵¹⁶. Таким образом признав богодуховенную букву Писания протестантизм оказался в странных самопротиворечиях. Он, *во-первых*, не имеет и не может иметь этой буквы, ибо ведь не Лютеров же, в самом деле, немецкий перевод, не латинская же вульгата, не Синайский же или Ватиканский кодексы, не Тишендорф с Грисбахом или Лахманном должны дать протестантству эту боговдохновенную букву? И пока не открыты автографы апостольские, речи о богодуховенности буквы Писания быть не может. *Во-вторых*: признав богодуховенную букву Писания и в тоже время предоставив единоличному разуму право влагать в эту богодуховенную форму свое собственное са-

–472–

моизмышленное и следовательно небогодуховенное содержание, протестантизм, в сущности, глумится над Словом Божиим. Посему многие, и из русских известный Хомяков,

совершенно справедливо обвиняют протестантизм в фетишизме, в боготворении внешней формальной стороны Писания и в произвольном обращении с его содержанием, наподобие того, как грубый идолопоклонник обращается с своим бездушным фетишем, воздавая ему почести, когда в своем воображении получает от него желаемое (протестантизм), и наказывая его и даже совсем уничтожая, когда не получает того, чего эгоистично требует от него (рационализм)¹⁵¹⁷.

И действительно: как бы в доказательство этого фетишизма и в насмешку над протестантизмом, история породила в нем хотя и не желанное, но весьма для него характерное детище – *рационализм*, послуживший также одним из многих производителей *Страуссовой Жизни*

–473–

Иисуса. Стоя¹⁵¹⁸ на той же, чисто протестантской, почве *неприкосновенности* (что в научном отношении равняется супранатуралистической богодухновенности буквы Писания) Библейского текста, Эйхгорн и Павлюс с умели вложить в этот текст антибиблейское и противохристианское содержание, устраняющее из Нового Завета все божественное и сверхъестественное.

Вместе с протестантским супранатурализмом рационализм признает, что священные книги Нового Завета

–474–

написаны учениками Господа и Апостолами, что в этих книгах нет ничего легендарного и что все события евангельской и апостольской истории происходили именно так, а не иначе, как повествуют о сем очевидцы дела – евангелисты и дееписатель. Но вопреки супранатурализму, рационализм со всею решительностью утверждает, что чудо, в смысле сверхъестественного действия Божества в мире, представляет совершенную невозможность, что вся новозаветная история совершалась обыкновенным естественным образом, что иного характера она не имела и иметь не могла, и что стоит только повнимательнее взглянуть на новозаветные рассказы и сверхъестественный характер их, подобно призраку, исчезнет сам собою. Итак: выделить из Нового Завета все элементы при-

зрачной сверх естественности – найти естественное, историко-филологическое и психологическое объяснение всему, что в Новом Завете представляется чудесным, – удалить из Нового Завета все непосредственно-божественное и в тоже время выдержать или оставить в полной неприкосновенности букву библейского текста, – вообще построить священную историю на таких началах, чтобы, как говорится, и овцы остались целы и волки были сыты: эта смелая или, лучше сказать, дерзкая задача составляет особенность рационалистического экзегеса конца 18-го и первой трети 19-го столетия.

–475–

Исключая неудачную и анонимную попытку в этом роде, принадлежащую, как оказалось потом, Вентурини¹⁵¹⁹ и представляющую не ученое исследование, а плохой исторический роман, – мы имеем более серьезное и систематичное применение рационалистического начала к новозаветной истории в работах Эйхгорна, Тисса и особенно Павлюса.

Первый в целом ряде статей издававшегося им журнала *Allgemeine Bibliothek der Biblischeu Litteratur* 1787–1800 г.г. не только дает образцы рационалистического экзегеса в применении к чудесным рассказам книги Деяний¹⁵²⁰, но и посвящает особую статью выяснению теоретических начал рационалистической герменевтики¹⁵²¹. Эти начала Эйхгорн сосредоточивает здесь в следующих положениях: 1) Новозаветные Писания содержат в себе истинное учение и подлинную жизнь Истинного Учителя; поэтому история и учение, излагаемые в этих писаниях, должны быть безусловно согласны с законными требованиями нашего разума (чего нельзя сказать о других писаниях человеческих); 2) Если между священными повествованиями и требованиями нашего разума (истинной, т. е. рационалистической философии, не признающей чудес и непосредственного действия божества в мире) оказывается видимое противоречие, например, в рассказах о чудесах: то задача рационального экзегеса состоит в изыскании средств к примирению Библии с философией, так как та и другая считаются неприкосновенными авторитетами; 3) Главным средством к примирению Библии с философией в отношении

чудес служит уяснение идей, верований и языка того круга и той эпохи, где и когда написаны наши священные книги, то есть отделение в рассказе объективно- исторического события от субъективной оболочки рассказчика, – от его идей, воззрений и верований, благодаря которым он мог естественные явления принимать за

–476–

сверхъестественные, – или же только представлять их таковыми в рассказе, применяясь к простонародным взглядам и сам не признавая их за сверхъестественные события. В таком роде галлюцинаций, суеверий, метафор, случайностей и пр. толкуются у Эйхгорна все чудеса книги Деяний. Ангел и Дух Господень в Деян.8:26. 29. 39, по Эйхгорну, суть только особый способ речи (метафора) деесписателя для обозначения доброй мысли Филиппа, хорошего намерения и под. Освобождение Петра (Деян.12:3–11) из темницы совершилось при участии какого-то неизвестного благожелателя Христиан, причем сам Апостол не имел ясного представления о происшествии. В Деян.27:14–26 мы имеем обыкновенный сон, вызванный естественными предварительными условиями (продолжительною бурей, которой, по естественным догадкам, должен был наступать конец) и соображениями Ап. Павла в бодрственном состоянии. Видение Ап. Петром скатерти, наполненной гадами, есть припадок голода, сопровождавшийся иллюзией, которую Ап. Петр удачно применил к случившемуся посольству Корпилия (Деян.10:9–22). Повествование о смерти Ирода Агриппы в Деян.12:20–23 (вдруг поразил его Ангел Господень и он умер, изъеденный червями) объясняется параллельным рассказом об этом Иосифа Флавия (Древн. 19:8. 2), по которому Агриппа умер после пятидневных мучительных схваток в животе, – болезни, постигшей Ирода во время его пребывания в театре и явившейся, вероятно, от простуды. Наконец Деян.2:1–13 Эйхгорн объясняет образным выражением «огненные языки» для обыкновенного воодушевления и религиозного восторга с одной стороны; и с другой – употреблением во время богослужебного собрания не древне – еврейского языка, но внепалестинских запрещенных наречий, на

которых говорил каждый в обычной жизни, что было под влиянием сильного восторга одних и религиозного экстаза других¹⁵²².

–477–

Но полное и последовательное применение рационалистической герменевтики к целой Евангельской истории сделал Павлюс не задолго до появления Страуссовой книги в *Das Leben Iesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg, 1828 и в *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, Heidelberg, 1830–1833 – второе улучшенное издание явившегося впервые в 1800 г. комментария его.

Задача работ Павлюса, как и Эйхгорна, состоит в том, чтобы *удалить чудо* из евангельской истории и *оставить в целости букву* священного текста, сохранить новозаветный канон без его божественной стороны. Кроме разных частных филологических и других соображений, которыми Павлюс изгоняет чудо из Евангелия, главная сила и оригинальность его экзегеса состоит в положении, что каждый евангельский рассказ должно подвергать *историко-прагматическому* исследованию как в *целом*, так и в *частях*. В *целом*: при каждом евангельском повествовании необходимо ставить себе и решать вопрос: *возможно ли и в каком виде* могло совершиться рассказываемое событие как само по себе, так и при данных условиях, по месту и времени, по свойствам участвовавших лиц и действовавших законов природы? В частности: 1) Рационалистический экзегет, как прагматик – историк, никогда не должен упускать из виду все возможные при известном событии случайности и неважные явления, которые рассказчик мог принять за существенные и связать с событием в своем рассказе; экзегет – прагматик должен выделить все эти возможные случайности, представив вероятную связь явлений и естественный ход события; 2) При таком историко-прагматическом восстановлении события надо иметь в виду, что ни один очевидец – рассказчик не может с совершеннейшею полнотою и безусловною верностью передать все внешние и особенно внутренние условия события; отсюда для прагматико-исторического толкования евангельских событий

надо, по тщательном исследовании побочных обстоятельств события (места, времени, лиц и пр.), переноситься своим воображением в ту среду, где совершалось событие и насколько возможно нагляднее и подробнее представлять себе

—478—

всю обстановку и ход события; став на эту точку зрения и усвоив себе такое полное знание всех условий события, толкователь может и должен дополнять рассказ такими обстоятельствами, которые со всею вероятностью предполагаются всем ходом события, но которые рассказчик опустил потому ли, что оно для него самого и его первых читателей было слишком обыкновенно и предполагалось само собою, или же наоборот лежало вне мирозерцания тогдашних людей и потому не возбуждало их внимания (никто не предполагал например, что чудеса Христа могли быть естественным явлением и потому никто не рассматривал и не излагал их с этой точки зрения), или наконец эти условия были недоступны наблюдению рассказчика и он, по своей склонности все объясняет чудом, а priori принял их за сверхъестественные события (преображение, вознесение, чудесное насыщение и пр.); 3) третье и последнее правило прагматико-исторического или рационально-естественного объяснения Евангельских повествований состоит в положении: не следует смешивать исторического факта с рассказом о нем, т. е. надо отделить объективно-историческую быль от субъективной оболочки ее в изложении рассказчика, от его мирозерцания, образа речи и т. д.¹⁵²³.

При помощи таких аппаратов исторического прагматизма и естественного рационализма Павлос не оставляет в Евангелии решительно ни одного чуда. Явление Ангела Захария во храме есть только галлюцинация священника, под наркотическим действием фимиама в полумраке святилища и под влиянием сильного напряжения религиозного чувства, — галлюцинация, случайно совпавшая с действительностью¹⁵²⁴. Пользуясь отсутствием слова ὁ ἄγγελος в некоторых списках греческого текста и Коптского перевода и постановкою этого слова во многих списках после πρὸς αὐτήν в виде глоссы (Лк.1:28),

Павлюс переводит: Ein Hereingekommener sagte ihr и таким образом устраняет сверхъестественное явление небожителя¹⁵²⁵–479–

При крещении Господа разделение небес (облаков) и парение (белого) голубя над Христом было объективным и естественным явлением, а голос с неба, который слышали Христос и Иоанн (они были вдвоем) есть субъективное, хотя также естественное явление¹⁵²⁶. Испытание Господа диаволом в пустыне Павлюс называет Geistesprüfungen или Iesu innigste Vorsätze¹⁵²⁷. Событие у браке в Капе Галилейской объясняется обычаем, существовавшим у Евреев того времени, носить подарки на брачный пир. В настоящем случае это было вино, которое Христос велел, для веселья, незаметно влить в водонос¹⁵²⁸. Воольстон думает, что это был ликёр, а Вентурини ссылается для объяснения всей шутки на Ин.2:10¹⁵²⁹. Чудо насыщения народа в пустыне Павлюс объясняет так: естественный ход события заставляет здесь предполагать, что по действию властного слова Христова о любви и самоотвержении, слушатели, по примеру самого Христа, вынули и поделили свои запасы съестных с соседями, не захватившими их с собою; апостолы, находившиеся вблизи Христа, не могли наблюдать, как насытилась огромная толпа народа, для них был доступен только самый результат – насыщение, а не условия факта, который они и сочли за чудо просто по своей склонности все объяснять сверхъестественным образом; так, переносясь своим воображением в эту многотысячную толпу (2-е правило) и спрашивая себя, как могла она насытиться в пустыне естественным образом (1-е правило), прагматик – Павлюс дополняет ускользнувшую от Апостолов черту события (2-е правило) – насыщение посредством

–480–

взаимного дележа съестных припасов, – и снимает с объективно-исторического факта якобы наложенное на него Апостолами субъективное, т. е. сверх естественное облачение (3-е правило)¹⁵³⁰. Преображение Господне есть дело полусознательного состояния учеников, коих полусонная фантазия нарисовала Моисея и Илию из двух случайных

собеседников Христа, стоявших с ним на вершине горы и освещенных утренним лучом солнца, когда в долине была еще полная тьма; все событие было только *Leidensgespräche im Fröhorgensglanz auf dem Hermon*¹⁵³¹. Чудо хождения Господа по воде толкуется у Павлюса в том смысле, что Христос шел не *над* морем, *поверх* воды, но *при* море, по берегу озера¹⁵³². Чудесный лов рыбы есть только следствие доброго совета, данного Христом рыбакам, после того как Он внимательно посмотрел в воду¹⁵³³; или же простая догадка, что около полудня, при наступлении бури, на середине моря улов может быть гораздо удачнее, чем ночью¹⁵³⁴. Исцеления бесноватых, как психически больных, объясняются простым психическим влиянием. Гибель Гадаринских свиней есть уступка со стороны Христа Иудейским народным суевериям и следствие заразительности страха у этих животных¹⁵³⁵. Исцеление хромого превращено в *Heilung eines Gelähmten gegen Vorurtheil*¹⁵³⁶. Расслабленный при Вифезде только притворяется больным и Христос это узнал¹⁵³⁷. Случай с прокаженными служит только свидетельством того, что Христос усвоил от ессеев диагноз этой болезни и средства против нее¹⁵³⁸. Кроме того Христос употреблял и внешние средства¹⁵³⁹. Все вообще исцеления больных являются следствием случая и есте-

—481—

ственных причин, которые (исцеления) Апостолами и всеми Евреями были принимаемы за чудеса¹⁵⁴⁰. Воскрешения умерших объясняются обмороками, знакомством Христа с медициною ессейскою и законом евреев – хоронить мертвецов в гробы в самый день смерти до солнечного заката. Все это или преждевременно похороненные (*die schnell bestatteten*) или находившиеся в летаргии, призрачной смерти, обмороке (*Starrkrampf, Scheintod*)¹⁵⁴¹. Чудесные явления при смерти Христа были: затмение солнца и землетрясение, от которого разорвалась завеса храма и выброшены были наружу из гробов чрез расселины скал кости мертвецов, превращенные потом народною фантазиею в воскресших лиц¹⁵⁴². Наконец смерть, воскресение и вознесение Христа Павлюс объясняет так: Христос умер действительною смертью, так как полная

бесчувственность и оцепенение организма суть всеобщие признаки смерти, хотя истечение живой крови из прободенного бока Христова свидетельствовало о продолжении кровообращения в Его телесном организме; обморока, вызван был распятием, неестественно вытянутым положением членов и сухостью воздуха¹⁵⁴³; воскресение последовало в гробовой пещере, имевшей в Апрельскую ночь более теплый воздух сравнительно с наружным, и таким образом «в телесном оживлении (körperliches Wiederbelebtseyn) Иисуса сомнения быть не может». После нескольких явлений ученикам своим Христос почувствовал, что Его потрясенный организм ослабевает, в виду чего Он решается заблаговременно проститься с своими последователями; для этого Он собирает их на свою излюбленную гору, повелевает им сделать Иерусалим средоточием апостоль-

—482—

ской деятельности, уходит вверх горы и, благословив их издали, скрывается в облаке, осенявшем вершину; случившиеся тут два почтенные человека в белых одеждах были приняты учениками за ангелов¹⁵⁴⁴.

В таком чистом виде своем рационалистическое неверие в чудо не могло иметь широкого распространения. Так как последним и непреодолимым основанием для христианства служит та сторона человеческого существа, по которой всякая душа есть христианка: то и явный разрыв с христианскою верою в боговоплощение и в новозаветные чудеса был далеко не безопасен и во всяком случае неудобен для ученых теологов даже и при полном отсутствии всякой правительственной цензуры. Вот эти-то премудрые сыны века сего, призванные однако ж работать над предметами не от сего мира, и образовали огромную школу *полуверия* или *замаскированного неверия*.

Путь к такому совмещению мамоны неправды с истинным богатством открыл известный философ Кант. По характерному ли для протестантизма произволу в отношении к содержанию Писания и уважению к букве священного текста, или же по врожденному и сильно развитому религиозному чувству, по

каким бы то ни было причинам – Кант признал Христианство совершеннейшею и единственною безусловно истинною, а потому и общепонеобходимою религиею. Но эту истинность, необходимость и безусловность Христианства Кант в тоже время нашел возможным ограничить и обратить в полуистину. Как это удалось сделать немецкому философу, с этим стоит познакомиться подробнее, и потому, что это характерно для протестантизма вообще, и тем более потому, что Кант создал методу Страусса.

**Каптерев Н. Ф. Суждение большого московского Собора 1667 года о власти царской и патриаршей: (К вопросу о преобразовании высшего церковного управления Петром Великим) // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 483–516 (2-я пагин.).
(Начало.)**

—483—

В журнале «Русский Вестник» за прошлый 1891 год появились две любопытные статьи, затрагивающие очень важный вопрос: о преобразовании нашего высшего церковного управления Петром Великим. Первая статья, помещенная в апрельской книжке журнала, носит заглавие: *О нашем высшем церковном управлении*; подписана она буквою Z. Вторая статья, помещенная в ноябрьской книжке журнала и заключающая в себе критику первой статьи, заглавляется: *О преобразовании церковного управления Петром I*; вместо подписи автора под статьей поставлены три звездочки. В понимании и объяснении затронутого вопроса оба автора решительно расходятся между собою. Мы отметим здесь некоторые существенные пункты в их воззрениях на поставленный вопрос применительно к задаче нашей статьи.

Г-н Z. говорит: «перемена высшего управления, происшедшая при Петре Великом, была не столько личным его делом, сколько совершенным, по разуму русского народа, выполнением требования исторического хода и силы вещей: Петр I-й только дал определенную форму и узаконил то, что существовало и до него в жизни нашего отечества и уже готово было разрешиться теми или другими последствиями для следующих поколений; гениальный государь только направил ход вещей в данном направлении».

—484—

В доказательство той мысли, что церковная реформа Петра действительно была совершена «по разуму русского народа», г-н Z. рассказывает между прочим и следующее: когда царь

Феодор Алексеевич дал предложение собору 1681 года, «что бы каждому митрополиту имети во своей епархии епископов, подвластных им, а святейшему патриарху, Отцем Отцу, имети многих епископов, яко главе и пастырю», то великому государю били челом митрополиты и архиепископы, чтобы великий государь милостивно к архиерейскому чину рассмотрение положил и вновь где в пристойных местех и в дальних городех и многонародных, архиереев устроить, архиепископов или епископов, особыми их епархиями, а не под митрополиты быть подвластным, для того чтоб в архиерейском чине не было какого церковного разгласия и меж себя распри и высьности, и в том несогласии и в нестроении святой церкви преобидные и от парода молвы и укоризны». В этом действии на соборе 1681 года русских иерархов, г. З. видит их решительное нежелание иметь над собою патриарха *яко главу*, прямое их желание в высшем церковном управлении той реформы, которая потом и произведена была изданием Духовного регламента. В протесте русских иерархов на соборе 1681 года предложению царя Феодора Алексеевича, говорит автор, «справедливее будет видеть доблесть этих иерархов, действительную и разумную заботу их единственна о благе церкви, по русскому православному понятию о ней, а не по тем представлениям, которые проникли к нам с учреждением патриаршества и сердечно восприняты были не только самими русскими патриархами, особенно Никоном, но и царями и, невидимому, главным образом, царями. Личный характер Феодора Иоанновича, Алексея Михайловича и Феодора Алексеевича очень известен: это люди чувства и воображения. А такие люди пленяются внешностью предмета, а не его внутренним содержанием. Не в этих венценосцах сосредоточивался современный им разум русской земли и не они управляли силою вещей и их течением...управляли этим течением думцы, т. е. люди мыслящие, и иногда стоящие к кормилу управления не близко. В данном случае церковный вопрос, поднятый еще Иоанн-

—485—

ном III и получивший при Иоанне IV такое определенное течение, что ни Годунов, ни Никон не в силах были направить его разрешение в другом направлении, стал достоянием людей мыслящих до петровского времени настолько, что, при попытке царя Феодора Алексеевича решить его в направлении противном разуму русского народа, митрополиты и архиепископы, участвовавшие в соборе 1681 года, своим челобитьем разрушили воздвигавшиеся оплоты, преграждавшие путь силе вещей и таким образом еще до воцарения Петра Великого сделали то, чему он в Духовном регламенте только дал определенную, законную и вследствие этого обязательную форму. Потому, может быть, уничтожение у нас патриаршества и встречено было народом сдержанно-спокойно, что в строе церковной жизни епархии не только не произошло существенного изменения, но власть и честь епископа еще была возвышена, и уничтожены были все поводы к «разгласию, распрям и высости» среди архиерейского чина, о чем до Духовного регламента много помышляли не только думцы светского чина, но и думцы духовного чина. А потому реформа высшего церковного управления, совершившаяся при Петре 1-м, справедливо должна быть рассматриваемая не как личное только его дело». И в другом месте г-н Z. замечает: «Петр I-й, при помощи своего ученого сподвижника Феофана Прокоповича, не что другое сделал, как бесповоротно направил течение дел церковного управления туда, куда и до него, начиная с Иоанна III и кончая собором 1681 года, силились направить лучшие русские люди, насколько то зависит от мощи людской, а не от Главы церкви Господа нашего Иисуса Христа».

Таким образом по представлению г. Z оказывается, что Петр Великий, уничтожая на Руси патриаршество и подчиняя своей державной воле все течение дел церковного управления, действовал в этом случае «по разуму русского народа», выразителями которого были и «думцы духовного чина», именно: митрополиты и архиепископы бывшие на соборе 1681 года. Духовный регламент, по представлению г. Z. только осуществлял и узаконял истинные, заветные желания самих русских архиереев, которые

всегда желали видеть церковное управление на Руси именно в том виде, как оно было поставлено Петром I-м.

Уничтожение на Руси патриаршества Петром Великим г. Z. считает делом государственной необходимости, так как патриаршество было опасно для правильного, спокойного течения государственной жизни. «Самодержавие можно назвать, говорит он, освободительным началом в жизни русского народа, которое, укрепляясь постепенно, в лице Петра Великого увидело наконец необходимость в решительном ударе союзу всех начал, угрожавших опасностью самому государству. Таким ударом и было уничтожение патриаршества, с указанием в Духовном регламенте на опасности для государства от единоличного церковного управления в стране, полной невежества». «Петру Великому, говорит автор, не оставалось другого исхода, как только, не касаясь основного церковного устройства и даже церковного управления в том виде, как оно организовалось до IV века, когда церковь шла не в союзе с государством, а вне государства, имея в нем своего гонителя, уничтожить оказавшееся опасным для государства патриаршее правление и заменить его соборным, обязав каждого члена учрежденного собора верноподанической присягою». Уничтожение патриаршества, уверяет г. Z. «было не нападение на церковь со стороны государства, а самозащита последнего, предпринятая не против церкви, а против внутренних своих врагов, прикрывавших свои преступные цели именем и благом церкви».

Таким образом, по мнению г. Z. патриаршество было у нас не только явлением ненормальным, противоречившим «разуму русского народа» и желаниям самих русских архиереев, но и явлением вредным и даже прямо опасным для государства, которое, поэтому, в интересах самозащиты так или иначе, но должно было уничтожить патриаршество.

Относительно той мысли, что Петр I, уничтожив патриаршество, сам сделался главою русской церкви и тем ввел в России цезаронанизм, г. Z. заявляет, что это решительно неверно. «Вопрос о главенстве русской церкви, говорит он, при

Петре даже не был поднимаем, так как еще при отце его сделано было почти все необходимое

—487—

для того, чтобы этот вопрос западной Европы сделать навсегда для православной России неуместным. Это было во время, длившегося несколько лет, дела патриарха Никона. «Разве царь, писал этот патриарх в своем ответе (тетрадках) Паисию Газскому и боярину Стрешневу, – есть глава церкви? По апостолу глава церкви есть Христос (Кол.2:51). Где говорится о том, что царь имеет власть над церковью?» Эти слова знаменитого патриарха показывают, что во время столкновения его с царем Алексеем Михайловичем, вопрос о главенстве церкви занимал умы наших предков. Но есть основание думать, что он явился не вследствие органического развития и роста русского народного самосознания, а внесен был в среду современников Никона пришлыми нам людьми, подобными Газскому Паисию, для которого то, напр., обстоятельство, что у царя в гербе двуглавый орел, могло казаться доказательством власти царя над русскою церковью: «для чего двоеглавый орел пишется? говорит он в 26 ответе Стрешневу и отвечает, что он расширяется к достоинствам *церковным и мирским*. Для единомышленников Паисия могло казаться доказательством главенства царя в церкви и то, что он назначает в монастыри настоятелей и даже «обирает» патриарха. Для мыслящего же русского человека того времени такие речи не могли быть доказательны, так как, согласно его представлению о церкви Христовой, никак невозможно было назвать властью церковною новгородских, напр., мужей, обиравших себе архиепископа, или вотчинника, выбиравшего в выстроенную им церковь попа, ни в каком смысле не годилось называть главою церкви. Для того, чтобы выразить отношение первых и последнего к церкви, существовало у нас другое слово: *строитель* или *ктитор*, заключающее в себе понятие, можно сказать, только соприкасающееся с понятием о церкви, но не входящее в состав его, как видовое, или низшее». Русский царь, по мнению г. Z. и есть именно *строитель* или *ктитор* русской церкви, а не глава ее.

Автор второй статьи, помещенной в ноябрьской книжке Русского Вестника (за прошлый год), под заглавием: *О преобразовании церковного управления Петром I*,

—488—

подверг критике основные положения статьи г. Z. и находит их вообще очень не состоятельными и несогласными с действительными и правильно понимаемыми историческими фактами. Он отрицает справедливость того положения г. Z, что перемена высшего церковного управления совершена Петром по требованию истории и «по разуму русского народа» т. е. чтобы произведенная Петром в высшем церковном управлении перемена соответствовала исторически сложившимся взглядам и желанию русского народа. Он признает несправедливым и то мнение г. Z, чтобы «требования истории и разум русского народа в вопросе о строе нашей церкви с особенною ясностью выразились в челобитной архиереев и митрополитов собора 1681 года»; решительно восстает и против того мнения г. Z, чтобы от единоличного церковного управления в стране полной невежества, была опасность самому государству и что в интересах самозащиты государство должно было уничтожить опасное для него патриаршество. Критик по этому поводу замечает: «если, по верному, в этом случае, признанию г. Z., власть константинопольского патриарха несравненно обширнее и сильнее власти бывших всероссийских патриархов, — а она оказывается несколько нестеснительной даже для самовластия турецких султанов, — если затем со властью всероссийских митрополитов, которая также была шире и сильнее власти всероссийских патриархов, жили в мире и добром согласии князья удельные и великие, власть которых уступала, конечно, власти позднейших московских самодержцев, то каким же образом из этих посылок может вытекать заключение об опасности для московского самодержавия патриаршего управления и о необходимости его уничтожить? Далее, в чем заключалось эта опасность для государства, которою оправдывается в глазах автора изменение нашего церковного строя? — Он этой опасности со стороны патриаршего управления не указывает. «Далее критик говорит: «переходя к

рассмотрению доводов в пользу произведенной перемены Петром церковного управления, заимствованным г. Z. из Духовного регламента, мы предварительно заметим, что утверждение, будто бы автор Духовного регламента имел перед собой идеал первоначальной

—489—

церкви Христовой, является совершенно произвольным свои собственные вымыслы не следует выдавать за Христово или апостольское благовествование, или чисто протестантское воззрение на церковную власть и протестантские в церкви порядки не следует называть православными и придавать им значение совершенно обратное тому, какое они в действительности имели и имеют». «Наша русская церковь, продолжает тот же автор, как во времена всероссийских митрополитов, так затем и при всероссийских патриархах, была не монаршескою церковью, а соборною, доказательством чего служат и упоминаемые г. Z. соборы 1589:1667 и 1681 годов и даже сам патриарх Никон, ибо какого бы ни был он высокого о своем сане мнения, и какие бы ни приписывались ему честолюбивые «замахи», однако же он не считал себя ни духовным монархом, ни папою, ибо не отрицал своей подсудности власти правильно составленного собора. «Между тем» Петр не признавал никакого суда над собою и в церкви: считал себя крайним судиею во всем и хотел, чтобы не только в государстве, но и в церкви воля его была законом. Ставя весь епископский чин в безусловное и полное подчинение духовному коллегиуму и ставя себя самого крайним судиею этого коллегиума, Петр тем самым именно и делал церковное наше управление монаршеским и упразднял в нем соборное начало ...»

Мы, с своей стороны, имеем в виду только рассказать некоторые факты, кажется недостаточно известные авторам обеих статей, а между тем имеющие, по нашему мнению, прямую и даже очень тесную связь с церковною Реформою Петра Великого. Нам кажется, что приводимые ниже факты имелись в виду, когда писался Духовный регламент, почему и вся реформа высшего церковного управления, совершенная

Петром, не может быть правильно понята, и оценена без обстоятельного знания этих фактов. Познакомить с ними читателей, повторим, и составляет единственную задачу настоящей статьи.

Некоторые светские историки, как например Соловьев, говорят, что будто бы патриарх Никон уже при перенесении мощей св. митрополита Филиппа из Соловецкого монастыря в Москву кроме религиозной цели пресле-

—490—

довал в этом деле и цель политическую, — хотел возвысить положение церковной власти в государстве, хотел заставить светскую власть публично покаяться в тех оскорблениях, какие она некогда нанесла власти церковной в лице митрополита Филиппа¹⁵⁴⁵. Это предположение подтверждается характером молебной царской грамоты к мощам св. Филиппа, в которой царь желает пришествия святителя в Москву и потому, «чтобы разрешить согрешение прадеда нашего царя и великого князя Иоанна, совершенное против тебя нерассудно завистью и не сдержанною яростью», причем царь Алексей Михайлович торжественно заявляет: «преклоняю сан свой царский за согрешившего против тебя, да отпустишь ему согрешение своим к нам пришествием, да уничтожится поношение, которое лежит на нем за твое изгнание; пусть все уверятся, что ты примирился с ним. Умоляю тебя, и честь моего царства преклоняю пред честными твоими мощами, повергаю к молению всю мою власть, приди и прости оскорбившего тебя напрасно... Оправдалось на тебе евангельское слово, за которое ты пострадал, что всякое царство, разделившееся на ся, не станет; и теперь у нас нет прекословящих тебе, нет ныне в твоей пастве никакого разделения»¹⁵⁴⁶. Религиозный и впечатлительный Алексей Михайлович действительно готов был тогда преклонить свой царский сан и честь царства своего под святительскую руку, которая будет направлять его. Эту свою готовность подчиниться верховному архипастырю церкви он выразил в письме к составителю ненавистного Никону Уложения боярину Одоевскому, причем царь косвенно порицает и бояр, гонящих церковную власть: «где гонимый и где ложный совет? пишет он

боярину. Где обавники соблазнитель и мздою ослепленные очи? Не все ли погиб злою смертью и исчезли на веки? Не все ли в здешнем мире приняли месть от прадеда моего царя Ивана Васильевича, а на том свете вечную муку, если не раскаялись? О блаженны заповеди Христовы! О блаженна истина не лицемерная! О блажен во истину и треблажен

—491—

тот кто исполнил заповеди Христовы и пострадал от своих за истину. Нет ничего лучше как веселиться и радоваться истине, и правде, за нее страдать и людей Божиих рассуждать по правде. А мы ежедневно у Создателя и Бога и святых Его просим у чтобы Господь Бог даровал нам, великому государю, и вам боярам с нами единодушно люди Его световы судить по правде всем равно; и о всех христианских душах поболение мы имеем, чтоб крепким в вере быть, и в правде и истине как столпам стоять твердо и за нее страдать до смерти во веки и на веки¹⁵⁴⁷. Находясь в таком настроении царь, охотно, при избрании Никона в патриархи, дал публичную торжественную клятву, как требовал того Никон, во всем слушаться нового архипастыря, «яко начальника и пастыря и отца краснейшего», и на этом только условии Никон согласился сделаться патриархом. Царь выполнил свое обещание: он вполне подчинился Никону, слушал во всем его советов и указаний, сделал его своим «собинным» другом и даже допустил рядом с великим государем появиться другому великому государю – патриарху; который не прочь был, при случае, взять на себя и бразды государственного управления. Духовная власть в лице Никона возведена была таким образом на небывалую высоту. В Москве скоро стали замечать, что новый безмерно возвысившийся патриарх пренебрежительно относится к царской власти, что патриарх заслоняет собою царя. Неронов свидетельствует, что будто бы о благочестивом царе у патриарха слово было: «мне де и царская помощь негодна и не надобна, да таки де на нее и плюю и сморкаю», хотя Никон и заявил, что таких слов о царе он не говорил. Неронов говорил потом и прямо в глаза Никону: «дивлюся – государевы царевы власти уже не слышать; от тебя всем страх, и твои посланники паче

царевых, всем страшны, и никто же с ними смеет глаголати что, аще силою озлобляеми теми. Затвержено у них: знаете ли патриарха? Не знаю, который образ или звание приял еси. Ваше убо святительское дело Христа во смирение подражати и его,

—492—

пречестного владыки нашего, святую кротость». И к самому государю непосредственно Неронов обращался с такими речами: «доколе, государь, тебе дотерпеть такому Божию врагу (т. е. Никона)? Смутил всею русскою землею и твою царскую честь поправил и уже твоей власти не слышать — от него врага всем страх»¹⁵⁴⁸. Дьякон Феодор пишет государю: «а о том, государь, что у Никона патриарха слышал аз поносные слова на тебя, царя, — о том скажу, кого ты, государь, зная пришлешь, или сам спросишь»¹⁵⁴⁹. Подъяк Федор Трофимов показывал: «он, Никон, сделал себе пояс золотой с большим украшением и говорил: ни в царских де такова нет. И то его на царскую державу гордость... Римский убо папа, егда умысли царскую власть себе похитити, преж сего митру на себя возложи и панагию другую наложи, и виде умысл не обличен, и в том пребыть не малое время; и по сем умысли с советники своими, и кесаря Генриха подаянием сокромейта уморил, и тако все царское обдержанье на себя восхити. В сие убо, Никон, яко волк во овчью кожу, облечен, митру на главе нося и панагию другую на себя налагая, и советником своим повелевая тако ж: се убо не меньшее похищение царского чина и власти. А еже обема рукама, благословляти, то являет всеобдержанье людское. Он же, Никон, дмывая своею гордостью, поставил крестовую церковь выше соборные церкви; тут же сделал себе светлицы и чердаки: и то явное его на царскую державу возгоржение»¹⁵⁵⁰. Как ни наивны эти обвинения Никона в возгоржении его на царскую державу, однако они характерны и имеют свое значение, как выражение того, что по убеждению и по наблюдениям некоторых, Никон действительно старался поставить патриаршую власть выше царской. Паисий Лигарид писал к Никону: «ты можешь похвалиться, Никон почтеннейший, что ты имел у себя богоблагодатного и августейшего самодержца

нашего государя Алексея Михайловича: таково смиреномудрие, таково уважение к тебе, служителю цер-

—493—

ковному, которому предстоял он с почтением и смирением, так что бояре (думные) соблазнялись не раз об унижении царского достоинства»¹⁵⁵¹. Очевидно, что Никон, будучи патриархом, явно стал в такие отношения к царю, что многим казалось со стороны, будто бы царское достоинство было унижено Никоном, что достоинство патриарха Никон сознательно стремился поставить выше царского достоинства. Сторонник Никона Зюзин показывал: «я ему (Никону) многожды говорил о дерзновении его высокому»¹⁵⁵². Но вопрос заключается в том: действительно ли можно приписать Никону «высокое дерзновение» – сознательное стремление возвысить духовную власть над светскою, достоинство священства поставить выше достоинства царства? Мы должны ответить на это утвердительно.

Свои воззрения на отношение царства и священства Никон очень откровенно и определенно выразил по преимуществу в своем обширном сочинении под заглавием: «Возражение или разорение смиренного Никона, Божьей милостью патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написана Газскому митрополиту Паисе Лигаридиусу и на ответы Паисеовы». Приводим из этого сочинения ряд выдержек, которые вполне выясняют взгляд Никона на интересующий нас вопрос. «Хощеши ли навукнути, говорит Никон, имея в виду Паисия Лигарида, яко священство и самого царства честнейшии и большии есть начальство, и да не багряницу речеши ми, ниже диадиму, ниже ризы златы сень бо все она и весных цветов худейша: всяка бо слава человекья, рече, яко цвет травный, аще и самую речеши царскую багряницу, не убоми сия глаголи. Но аще хощеши иерусалимское ко царю разнства видети, яже комуждо данные власти истяжуй и множаю от царя высочайший узреши иереа сидяща: аще бо и честен вам престол царский является от прилежных ему камений и обдержаша и злата, должен

—494—

есть судитися яко царь, но обаче яже на земли получил есть строительствовати, и множае сея власти не имать ничтоже. Священства же престол на небеси посажден есть: кто си глаголет, – сам небесный царь: елика бо аще свяжете на земли, будут связаны на небесех, что сея равно убо будет чести от земли? Начало суда приемлет небо, понеже судия на земли сядет, владыка последует рабу, я яже убо сей отсудит, сия он горе утверждает, и между Бога и человеческого естества стоит священник, яже отнуду чести вводя пади яже от нас мольбы возводя, тамо гневающася, того ко общему примиривая естеству приразившаяся нас исхищая от того руку. Сего ради и царие помазуются от священническую руку, а несвященники от царствия руки, и самую царскую главу под священников руце принося полагает Бог, наказуя нас, *яко сей она болши есть, властник, меньше бо от большего благословляется*¹⁵⁵³. Христос глаголет: дастся им всяка власть на небеси и на земли оставляти грехи; и паки рече: его же свяжеша на земли будет связан на небеси, кому же таковая власть дана, есть? Слышал еси «яко св. апостолам и по них преемников тех архиереем, а не царем. Царь здешним вверен есть, а аз небесным; царь телесем вверяем есть, иерей же душам; царь долги имением оставляет, священник же долги согрешением; он принуждает, а сей и утешает: он нужею, сей же советом; он оружия чувствена имать, а сей духовная; он брань имать к сопостатам, сей же к началом и миродержателем тьмы века сего и сего ради *священство царства преболе есть*». Указывая на гибель Дафана, Авирона и Корея, хотевших восхитить священнические права Аарона, и затем на отвержение Богом царя Саула, Никон обращается к Лигариду: «видении, ответотворче, глагол Божий, а не человек: яко властелина тя поставих (слава Самуила к Саулу от лица Божия) хоругви колена, израилева, а не жертвы и всесожения приносить являя яко священство болши есть царства, и еже пожелал (Саул) большее (священства), сущее свое погубил. Но мы уже выше сих написали,

—495—

яко священство более есть царства, *почто предваряеши царством (священство)?* Увеждь в вышеписанных, яко и царие

предпочитали священство, горе сидящее на небеси? Но поминавши ли хотящих обесчестить священство Дафана и Авирона, что случися тем, и паки: Саул и Озия, паче достояния своего поискавши, и еже имевше, погубиша. Како убо глаголеши совопросниче, яко царь вручил Никону досматривать всяких судеб церковных, не виде в вышеписанных, яко не от царей начальство священства приемлется, но от священства на царство помазуются, тем же явлено есть множество, *яко священство царства преболее есть*. Хощеши ли истину навикнути яко и сам той диадимую украшаяся, священнической власти повинен, и его свяжет кто по правде на земли, будет связан на небеси. А его же царь свяжет временно или убьет, имать о сем ответ пред Господом Богом, который научил не бояться от убивающих тело, душу же не могущих убить; но бояться подобает, могущего душу и тело погубить в геенне огненной. Что есть благодворение государево? Се ли есть, аще восхити на себя чин священства, ино бо есть священства чин и ино царства, якоже выше писахом много; но и ныне еще глаголем, *яко священство боле есть царства: священство от Бога есть, от священства же царства помазание*». Затем Никон подробно говорит об учреждении ветхозаветного священства и потом новозаветного, о распространении по разным странам христианства, вместе с которым повсюду распространялись и церковная иерархия, рассказывает как она возникла и распространялись в частности на Руси и из всего сказанного делает такое заключение, «что священство не от человек, ни человеком, но от самого Бога и древнее и нынешнее, а не от царей, *но паче от священства царство произыде и ныне есть*, якож устав церковного поставления свидетельствует. Священство всюду пречестнейше есть царства, якоже выше назнаменах от божественного писания, и ныне паки речем: *«царство, аще и от Бога, дадеся в мире, но во гневе Божию, и се чрез священство помазуется чувственным елеом, священства же помазание св. Духом непосредственны. Власть священства толико гражданские лучши есть, елико земли небо, паче же а много вящие»*.

—496—

Наше бо, рече, житие на небесех и живот наш тамо сокровен со духом в Бозе¹⁵⁵⁴, и почести тамо и течение о сущих тамо венцех, ниже бо разоряется по скончании сей живот, но тогда сияет болше. *Сего ради не точию князей и местных, но и самих иже диадимую обложенных, большую прияша честь, имущия сию власть, аки в больших и над большими претворяюще человеки*». Никон не признает, чтобы царь мог относиться к архиерею только как к своему подданному: «где, ответотворче, писано есть о сих, еже царю почитати подданных слуг своих, их же хочет, а не архиереа се речено о архиереи ж; инако рече Спас: слушай вас, Мене слушает... братие повинуйтеся наставником вашим покаряйтесь. Какоже может царь, его же хочет, почитати таковых, которые от самого Бога славою и честью венчани и честь (их) и слава паче царства, елико небо земли честнейший есть, яко же свидетельствуют богословцы... яко же капля дождя от великия тучи, то есть земля от небеси мерится, *тако и царство меньшится от священства*. Царь аще и власть приял от Бога в маловременном сем царствии почитити или уничижити кого, но не пребывает в век, и Бог того разрешити может и время и царствия применением разрешает, и на самого того царя суд Божий настоит, аще почтил, его же почтил благозаконно, а не по своей любви, и уничижил, его же уничижил по закону заповедей, а не по своей ненависти; священник же, аще кого свяжет на земли, ни сам Бог разрешит того. Да почто царь сам поповы руки целует, которые нами посвящены и ко благословению приходя, и сам главу свою преклоняет; и мы тому чудимся, почто царь архиереем и ереом нудит руки своя целовать, не суть архиерей, ни иерей; аще и ему, государю, за премногую его гордость, мнится священство менши царства, познает тогда различие царства и священства, егда познани будем от нелицемерного судии, Христа и Бога нашего»¹⁵⁵⁵.

—497—

И в одном из своих писем к государю Никон прямо пишет: «окуду ты такое дерзновение приял, еже сыскивати о нас и судити нас? Которые ж тебе законы Божие велят обладати нами. Божиими рабы? не довольно ли ти бысть царствия мира сего

люди рассуждати в правду и ни о сем приложиши, а еже повеление твое, написанное в наказе, взять крестьян Воскресенского монастыря, по каким-то уставам? Надеюсь, аще и поищеш, не обращении, разве беззакония и писания? Послушай же Господа ради, что бысть древле за такое продорзание... Горе тем, иже по убиении имут быть ввержени в дебрь огненную; того бояться надобно, иже ныне славою мира сего превозносятся и гордятся, аки бессмертни и аки боги славятся от человек безумных, в сладость приемлют таковые безумные глаголы: ты Бог земной. Нас же священное писание учит: Бог наш на небеси и на земли вся, елико восхоте, сотвори. Таковыми безумными глаголы Навуходоносор, царь вавилонский, усладився царства лишился»¹⁵⁵⁶.

Усвоив себе взгляд на священство, как высшее царства, как на независимое от него ни в чем, требующее себе со стороны царства не только почитания и внимания, но и послушания, Никон подверг, с этой точки зрения; беспощадной критике существовавшие при нем, исторически сложившиеся отношения церкви к государству и естественно приходит к тому выводу, что церковь находится в положении гонимой и угнетаемой со стороны светской власти. Никон потому именно и оставил патриарший престол, что видел церковь гонимую со стороны светской власти, что государь перестал повиноваться церкви и стал несправедлив к ее представителю Никону, которого он теперь всячески гонит и преследует. «Елико он, великий государь царь, поелико возможно пребывал в своем обещании повиняся святей церкви, и мы терпели; егда ж он, великий государь, изменился от своего обещания и на нас гнев положил несправедливо, яко же вестъ Господь, и мы, помня свое обещание о хранении заповедей Божиих», оставили престол. Никон потому единственно оставил престол «пусть ему государю просторнее без

—498—

меня (будет), а то, на меня гневаяся, к церкви не ходит, и про тот гнев всему государству ведомо, что он, государь, гневаяся на мене не приходил (в церковь). А всесвятей велицей церкви обид много стало, и божественных заповедей Христовых

и св. Апостол и св. отец правил, как обещал (царь) на нашем поставлении, не почал соблюдать, а мы на избрании своего патриаршества и сам обещали с клятвою и с подписанием руки своя Божия заповеди и св. апостол и св. отец хранить»¹⁵⁵⁷. В письме к царю Никон так объясняет причину своего удаления с кафедры: «видя св. церковь гониму, послушав словесе Божия, еже есть: аще гонят вы в городе, бегите во ин град; и паки: се удалихся бегая, и водворихся в пустыни, чаях Бога спасающего мя, – и ни zde есмь обрел покая»¹⁵⁵⁸. Царь всячески продолжает преследовать и удалившегося уже с кафедры Никона: «зриши ли колик подвиг, коликое тщание показывает от великого гнева своего на мя царь, – что бы какову лжу не сказал кто, сам чрез вся святые Божия заповеди и апостольские и отеческие правила по всей России сыскивает с большим страхом и прещением о несведомых наших, и бысть сам судия и истец, весь на себя суд и оправление христианское взял. Глаголет царь, что мы ево (Никона) не гонили с престола, но яко же тогда, егда засвидетельствовал пред Богом и Отцем и Господем нашим и святым и животворящим Духом о неправдах его государевых и о напрасном гневе невинно на мя во святей велицей церкви, и от тех времен не престая гонит; ему кажется легко, что волю дал всякому неправеднику злословити, елико кто хочет и умеет, а нам уже от злодеев смерть приходит... Что же болше гонения сего, еже всех архиереев, архимандритов и игуменов созвав на нашем отхождении, сам и гонителю и истец бысть; все, елико ему государю годно, собрав написа, сказки готовые присла на собор и всех своею милостью и жалованьем, иных же страхом, всех к своему государеву хотению принуди, их же души,

–499–

согрешившия взыщет на нем Господь Бог. И потом, кто о чем ложно не побьет челом, все с выговоры государь посылает, аки ко осужденному, своих государевых думных, и ко всем велит по нужи самому в суд приходити о всяких делах случившихся, чево и над попом не предстоит делать. И елицы добрые боголюбцы посещали нас в бедности нашей Бога ради, или которые добрые люди, видя наше бедное житие, попечалится или поскорбит словом, а ему великому государю ведомо

учинится, тех всех – овех в заточение посла, овех иными страхи обложи и прещепми лютыми, а царское дело таково, аще и над единым человек что сотворит, все того ради устроятся». Преследуя Никона, царь оказывается крайне неблагодарным к нему: «воспомянул бы, государь, и нашу к ним, государем, работу, и молитвы и слезы, якоже есть ведомо им государем по два моря, и превратив свое к нам немилосердие на прежнюю любовь, и иже советующим на мя злое, сотворил бы якоже и Аману... Нам царское величество за многие наши труды малое некоторое подаяние даде, – недостойно его подаяние наших трудов и болезней! Но и се мы у себя ничтоже удержажом к своим прихотем, но и все Господеви возложим, якоже свидетельствуют вещи». Причина этих гонений на Никона и ненависти к нему царя заключается в том, что «государь восхитил церковь и достояние ее все в свою область незаконно, того ради и нас ненавидит, якоже прелюбодей никогда может любить законного мужа, но присно помышляет о нем злое»¹⁵⁵⁹.

Царь гонит и преследует не только Никона, но и других архиереев и всех вообще духовных, над которыми он незаконно присвоил себе право ставить их, судить, облагать данями, так что царь обладает теперь и правит всем церковным, всею церковью. В виду этого Никон пишет: «царь не есть и не может быть глава церкви, но яко един от уд, и сего ради ничтоже может действовали во церкви, ниже последнего четца чин. А что ныне чрез волю Божию действует, насильством

–500–

церкви Божии насильствует, и вся яже их, отъемлет, архиереев, архимандритов и весь священный чин судит, имать сам судим быти от нелицемерного судии Христа... Где есть Христово слово, да власть имать царь над церковью? Дивно есть, како человеколюбие Божие терпит, еже ныне не точно сам царь сан святительства на ся восприял, но и вси, во власти его сущии, то творят». «Аз пред Богом о сем извет творя во святей церкви, яко много любодействова царь, якоже и ныне от всех видится, како любодействует святою церковью, всеми церковными уставами и вещми». «Православнии царие священство

предпочитали паче царства, а не как ныне, еже в лицо нам говорят, понося: царь де един велик, а вас де много; не тот де патриарх, – ино чернцов много у государя; а чернцы – раби Божии и богомольцы царскии, а не раби, еже ныне араиереи и монастыри принуждены царским величеством во все злое мирское дело и тягло и воинствовать яко и простым человеком». «Царь церковью обладает, священными вещми богатится и питается, славится в них, яко вси церковницы: митрополиты, архиепископы и епископы, священники и вси причетники покарятся, работают, оброки дают, воют, – судом, пошлинами владеют». «Глаголеши, совопросниче, яко тишайший государь наш и всесчастливый царь вручил Никону, чтоб досматривал всяких судеб церковных: вручил Никону не царь досматривати судеб церковных, вручила Никону благодать св. Духа, но царь тую уничижи и св. Духа благодать обесчести и немощну ту сотвори, яко без царского указа не может ныне поставлен есть сего или иного архимандрита, игумена или пресвитера и прочих по благодати святого Духа; и по указу великого государя и прочее такожде: удавленного или убитого погребати, или молитва во гресе рожденному дати все по государеву указу». «Архиерейство государь не почел, но и обесчестил тако, что невозможно и писати, бесчестнее и поганых царей обесчестил»¹⁵⁶⁰. В письме своем к государю Никон пишет тоже, что и в «Разорении»: «всем архиерейским рука твоя обладает: и судом и достоянием;

–501–

страшно молвить, обаче терпеть невозможно, еже нами слышится, яко по твоему указу и владык посвящают и архимандрит и игуменов и попов ставят, и в ставленных граматах пишут равночестна и св. Духу, аще по благодати св. Духа и по указу великого государя. Недоволен св. Дух посвятити без твоего указа, да кто болши сего, да Бог тебе терпит, пишет бо: аще кто на святого (Духа) хулит, не имать оставления ни в сей век ни в будущий, и аще се не устало ты есть, да что может, что уже не прощения еси своим дерзновением достоин сотворился». Вообще, по словам Никона, царь «сам на ся чин святительский и власть церковную восприял, чрез

Божественные уставы и чрез свою клятву, еже трегубо клялся: ово во крещении, ово в царское поставление, ово в Никоново патриарха наставление, еже не мудрствовать паче, еже подобает благочестивым царем». В виду этого Никон с гневом обращается к ответотворцу Лигариду: «откуда ты такой гнилой закон взял, еще царем церковная править?.. Подобает комуждо своя мера знати, а не восхищаться на несущия своя: ниже се строение церкви, но паче гонение». «Покажи известно, не от своих гнилых произношений, но от божественного писания, где есть такие законы, да царие в церковных преданиях и уставов исправляют и повелевают, яко же ты глаголеши... Аще мнит царь, яко добро творит владея и повелевая во священных уставах, не чудеса, что Бог терпит на большее и лютейшее отмщение». «Да где есть закон и воля Божия, еже царем или вельможам его судити архиереев и прочих священный чин и достояние их?.. Да где есть закон таков и заповедь, еже бы царем владети архиереи и прочим священным причтом»¹⁵⁶¹.

Но царь, по мнению Никона, не только «чин святительский и власть церковную восприял на ся», но и захватил себе все церковное достояние или, по выражению Никона, «обнищал и ограбил св. церковь». «Все царское величество чрез Божественные законы, вышепписанные zde,

—502—

олихоиматствова, и не имеет святая великая церковь не- которого причастия в Москве, якоже прежде при прежних царех и великих князех имела, но есть пуста всякого первого своего достояния, яко вдова осиротевшее». «О себе не изволил государь (обличая Никона) праведно рассмотреть, колико у святей велицей церкви пресвятой Богородицы поймал отчин, людей и прочих всех домовых потреб: хлеба, рыбы, денег, лошадей и прочих потреб, вместо великого приношения за помазание на царство; такожде и от прочих святых церквей и монастырей поймано елико отчин, и людей, и денег, и хлеба, и лошадей, и кто то может исчислить, а ему великому государю святая великая соборная и апостольская церковь и прочие святые церкви и святые монастыри ничем неповинны и никакими данми, разве по завещанию св. апостол — молитвою

и честью». «Велми возлюбил царь духовную свою мать – церковь Божию, только не Таковую любовью, яковою любовью возлюбил Христос, иже себе предает за ню, на себе тую обручи; – и елико нас нищих от соседей своих питала, себе (царь) пищу сотвори и сущим с собою». «Царь ничтоже принесет Господеву и святей велицей церкви что-либо достойно, но яко сироту обесчести, и обнажит всех добрых яко вдову, всю божественную честь, ею же Бог почтен, яко же зрится от всех, лишена всех благих движимых и недвижимых». «Все, елико собранное прежде нас архиереи, движимые и недвижимые вещи в патриархии, без всякого страха Божия в потребности свои и сущим с собою царь усвоил, все чрез божественные законы и заповеди онасилова и поработил». «Царское величество правило (приносить дар Богу) не сохраняет, не точно что приносить создавшему его Богу, по некоему преданию древних отцов, но и прежде данное святей велицей церкви благочестивыми, прежде бывшими цари и великими князьями, все усвоил в свои потребности, движимые и недвижимые вещи, о них же писано есть выше». «Сам (царь) вся сущия еи (церкви) в дом свой носилова, еже чада церковная и нищие питаются, злым человеком емля – истощевает; сокольником и псарям, и прочим неблагодарным злодеем, иже угодная ему творят, якоже и при патриарсах, елико нужнейших

–503–

на церковный обиход и на нищих потребу изобиловаше малые остатки, к нему же в руде отхождаху»¹⁵⁶². И в письме к самому царю Никон пишет: «повсюду своим насилием по святым митрополиям и епископиям и святым монастырем, без всякого совета и благословения, насилием вещи движимые и недвижимые емлещи нещадно... А от твоих начал царства грамоты (жалованные церкви) все упражнены и церкви Божией и святым монастырем данное в наследие вечное недвижимые вещи, слободы, села, озера, варницы соляные, леса многие поотнял и причастника себе Бога не сотворил еси. Сего ради и Бог остави тя и оставити имать, аще не покаешия и не возвратиши взятое от Божиих церквей, паки и грамот, еже прежде тебя бывших, во святых церквах и во святых

монастырех не утвердиши и от восхищения святых вещей не удержиши». В том же письме к царю Никон пишет, что будто бы явившийся ему св. митрополит Петр, говорил ему: «брате Никоне, говори царю, почто он святую и великую церковь преобидел, иже нами собранные святые недвижимые вещи восхитил бесстрашием, и несть ему на пользу се, но рцы ему, да возвратит паки, яко гнев Божий того ради навел на ся: дважды мору бывшу и колько тысящь изомроша и запустеша и сущих ныне не имать пред враги своими стати». Даже пред константинопольским патриархом Никон счел возможным обвинять царя в захвате церковной власти и церковных имуществ: «ныне бывает, писал он патриарху, вся царским хотением: егда хочет кто дьякон, или пресвитер, или игумен, или архимандрит поставлятися, тогда пишет челобитную царскому величеству и просит повеления, что бы хоритописали его митрополит или архиепископ, и царским повелением на той челобитной подпишут: «по указу государя царя поставити его попом или диаконом или иного какого чину, кто во что поставляется. И сице хиротописают их царским словом. И егда митрополит или архиепископ или епископ хиротонисает, тогда дадут наставленную грамоту и пишут:

–504–

хиротописася диакон или поп повелением государи царя, а не по заповеди Божии и не по правилом св. апостол и св. отец. И егда повелит царь; быти собору, тогда бывает, и ково велит избрати и поставити архиереем у избирают и поставляют, и ково велит судити и обсуждати, и они судят и обсуждают и отлучают, И вся елика суть во епархии патриаршеского имения, царское величество на свои протори емлет, и где велит, дают бесчинно. Сице и от митрополичих епархий и от архиепископских и епископских и честных и великих монастырей имения, по повелению его, емлют, и людей на службу, и хлеб и деньги повелением своим велит взять – и возмут немилостиво и дани тяжки. И сице весь род христианский у тягчи данми сугубо и трегубо и вящше и нечто бывает в пользу»¹⁵⁶³.

Вообще, анализируя отношения царя к церкви, к церковным правилам и постановлениям, к самому слову Божию, Никон

считает справедливым представить такую общую картину: «Государь царь привилегии (ранее данные церкви) раззори и церкви одоле и сотвори ю (церковь) себе повиновитися... Царское величество и ключ у Петра и прочих апостол и по них наследник тем, отъят и еже свяжут, и владыка Христос Бог не разрешит на небеси, – а государь царь то разрешает на земли и на небеси. И еже аще разрешиши, рече, на земли, будет разрешено на небеси, – а государь царь то вяжет на земли. И паки дуну Господь на святые своя ученики и апостолы глаголя: приимите Дух свят, им же отпустите грехи, отпустятся, и им же держите, держатся, – государь царь не прием св. Духа благодати, оставляет грехи и держит им же хочет властью мира сего, а не по благодати оставляет грехи. Господу глаголющу: аще вы пребудете в словеси моем, воистину ученицы мои будете, – государь царь не точию сам пребывает (верен словам Господа), но и пребывающих ненавидит. Паки Господу глаголющу: аминь, аминь глаголю вам, веруяй в мя дела, яже творю, и той творит и болша сих сотворит, – государь царь не точию сам не соблюдает, но и творя-

–505–

щих ненавидит и гонит. Господу глаголющу: аще любите мя, заповеди мои соблюдете, – государь царь не точию сам не соблюдает, но и соблюдающих не любит. Господу глаголющу: не любяй мя и словес моих не соблюдает, – государь царь и ругающихся (словам Господа) лобзает. Господу глаголющу: мир вам оставляю, вам мир мой даю вам, – государь царь не точию мир Божий не приемлет сам, но и приносящих гонит из града своего. Господу глаголющу: аще бысте меня любили, возрадовалися бысте убо, – государь царь не точию радуется, еже любити Господа, но и радующимся плакати творит. Господу глаголющу: си есть заповедь моя, да любите друг друга, якоже аз возлюбив вы, государь царь сам не любит и инем возбраняет любить друг друга. Господу глаголющу: больше сея любви никтоже имать, да кто душу свою положит за други своя, вы друзи мои есте, аще творите, елико аще заповедаю вам. – государь царь не точию благоволит душу свою положити за други своя, но и хотящим хочет сам душой отъяти, и ниже

братиею кого-либо именовать от меньших подданных своих, но и отца, иногда называя и пита своею рукою, простому человеку уподобил за злобу свою – Никоном зовет и ниже патриархом именует и яко раба под оброки себе сотворил; и не мене худого раба Божия, но и Господа моего И. Христа поработил себе: все еже Господу нашему И. Христу данное в вечное наследие святей церкви, – его себе усвоил и людям своими, о нем суд имеет от самого Господа Бога, но делом руку своею примут. Аще возмнит кому жестоко слово сие, мы не отречемся показать от писания на ином месте»¹⁵⁶⁴.

Такое отношение царя к церкви и заповедям Божиим Никон объясняет, следующим: «всем повсюду ведомо, яко царь не любит Господа, понеже не хранит заповеди его; ниже есть ученик Христов, понеже не любит пас. Господу свидетельствующу: не любяй мя, словес моих не соблюдает... Не вем, что любо царское величество делает от евангельских заповедей, но своя человеческия всюду предпочел паче Христовых; а еже бы самому

–506–

государю хранит» святые Божия заповеди – не вем... и аще бы государь царь любил Бога, любил убо мене... А то правда, что царское величество расширился над церковью чрез вся Божественные законы своим достоинством, а не законом коим-либо Божиим, и не до сего точию ста, но и на самого Бога возгорде широтою орла... Не на меня единого вознесся (царь) но и на самого Бога и закон». В виду этого Никон грозит царю, в своем письме к нему: «на тя от всех родов имут собратися: первие, св. Дух, яко обесчестил еси и недовольна то силу и благодать сотворил еси без твоего указу; второе, святии аиостоли, иже имут сести на обою на десяти престолех, еже чрез правила их державши повелением своим; к тому же лики святых седми вселенских соборов и прочих св. отец, еже исправили и утвердили не преступали, со страшным запрещением, еже аще кто убавит или прибавит и прочее; тако же и благочестивые царие и великие князи, иже устави и укрепили православные преданные законы, еже имут святые

церкви на вспоможение но святых апостол и св. отец правилом, еже твоя веление раззори и ни во что ж вмени¹⁵⁶⁵.

От неправд и насилий царя не только «мати его святая великая соборная церковь, которая породила его водою и Духом и хризмою на царство иомаза, обидима плачет, яко сирота последняя и яко вдова обругана¹¹, но страдают и все православные христиане. В грамоте константинопольскому патриарху, Никон пишет: «и весь род христианский у тягчи (царь) данмп сугубо и трегубо и вящние и нечто бывает в пользу¹¹. В письме к самому царю Никон пишет: «ты всем проповедуешь постити, а ныне и неведомо кто не постится; скудости ради хлебные во многих местах и до смерти постятся и есть нечево; и несть, ктобы помилован был, но от начала царствия твоего вен купно отписаны давидским беззаконным отпиванием: нищие и маломощные, слепыя, хромыя, вдовицы, и черницы и вси данми обложены тяжкими и неудоьбь иску-

–507–

ными – везде плачь и сокрушение, везде стенание и воздыхание, и несть никого веселящася во днех сих»¹⁵⁶⁶.

Подобно защитникам старообрядства и Никон склоняется к мысли, что на Руси наступают времена антихриста, хотя к этой мысли он приходит из иных оснований, чем его противники. «Яве есть ныне, пишет он в своем «Разорении», всякому точно ум имущему разумети, яко время то (пришествия антихриста) есть, по деянию нынешнему; что беззаконнее, еже царю архиереев судити? Не Богом данную власть взял на ся (царь)». Указывая затем, что по всем признакам времена антихриста уже настали, Никон между прочим замечает, что власть антихриста, по слову Иоанна Богослова, будет не чувственная и видимая, она будет заключаться в том, что «чрез божественные заповеди владети начнут мирские власти церковные, а не столь мнози человеки таковыя ж столы имеют подобием, якоже и царие и архиереи, но неглаголются престолы, понеже власти данные не имеют; и повелит себе кланяться нечувственно, но якоже ныне архиерей оставя свое достояние священническое и честь, кланяются царем и князем, яки преобладающим, и о всем тех

спрашиваются и чести ищут и сподобляются, по писанному: оставя прямой путь, ходят во стезях погибели»¹⁵⁶⁷.

После царя с особою силою и ожесточением Никон нападает на Уложение и его главного составителя боярина Одоевского. По сознанию самого Никона, он, будучи патриархом, не раз говорил царю, что бы он отменил Уложение, но царь его не слушал. Неронов говорил Никону патриарху: «а се ты укоряет новоуложенную книгу, и посохом ее попираешь и называешь ее недобрую; а ты и руку приложил, когда ее строили: се ты в те поры называл ее доброю». Почти большую часть своего «Разорения» Никон посвящает разбору Уложения, нападкам на него и его составителя. Царь и патриарх Иосиф, заявляет Никон, приказывая боярину Одоевскому составить Уложение, не имели в виду «новые

—508—

законы вводили», а «он, князь Никита, человек прегордый, страху Божия в сердце не имеет и Божественного писания и правит св. апостол и св. отец ниже читает, ниже разумеет, и жити в них ненавидит, яко врагов сущих, сам враг всякой истине; а товарищи его поди простые и божественного писания несведущие, а диаки ведомые враги Божия и древние разбойники без всякой боязни в день и людей Божиих губят». Если таковы составители, то таковы, понятно, и составленные ими законы, Одоевский заявляет, что будто бы составит Уложение «выписав из правил св. апостол и св. отец и из градских законов греческих царей и из старых судебныхников прежних великих государей», и то он, говорить Никон, «солгал, из правил св. апостол и св. огонь и благочестивых царей градских законов ничего невыписывал, якож и самая та Уложенная беззаконная книга свидетельствует беззаконии их». О самом Уложении Никон не стеснясь выражается: «како же ты, описателю неправедный (т. е. Одоевский) не убоялся Господа Бога свята обесчестили, глаголя: суд цари и четкого князя и прочее беззаконие; кто еси ты чрез Божественные законы и св. апостол и св. отец правила смей, дерзнути *новые бесовские законы написать, яко новый Лютер?*» «Рассмотри богоборче и истиноборче повсюду писания свидетельства

писаное, а не без свидетельства, яко же ты самоумие написал Уложенную книгу без всякого свидетельства». «Тебе же кто ублажит или избавили, суда Божия, весь евангельский закон и заповеди разгоравшегося, на горе тебе, второе распинающему Христа, у не бы тебе не родится, Богу свидетельствующу: отраднее были Содому и Гомору и пр.». «Ты князь Никита новый закон написан, *советом антихриста учителя твоего*, статья 84: а будет которому архимандриту или игумену и прочима, за чье бесчестье платить будет печем, и на них тем подям, править бесчестье нещадно до тех мест, как они с истцы учинять сделку, и ни как в том с истцом своим добьют челом; не суть ли дьявольский ее закон, ей самого антихриста, дабы никто не сметь тяжести ради Уложения никому о правде слова Божия проповедати, по писанному: не обличай безумных, да не возненавидит

–509–

тя и пр.». Самая мысль, что законы, касающиеся духовенства, пишутся мирским лицом, возбуждает в Никоне негодование: «ты (Одоевский) неси архиерей, ни иерей, почто на церковь неистовствуеши, судом властью прелюбы творшпи; что убо себе твориши пастыря, овца сущи; что бываеши глава, нога сый; слеп сын, почто руководствовати иудишися; грешен сый, почто оправдати мнишися; гнушая идол, – святая крадеши; иже в законе хвалишися, – преступлением закона Бога бесчестуеши, имя Божие вами хулится»¹⁵⁶⁸.

Если в Уложении были написаны «новые бесовские законы» «советом антихриста», учителя составителя законов, то следовать им и подчиняться им, признавать над собою мирской – царский суд, в лице монастырского приказа, понятно, никак не следует. Указывая на примеры святых, особенно Златоуста, потерпевшим от несправедливостей царской власти, Никон пишет, обращаясь к Лигариду: «видел ли еси совопросниче мужество святых и приснопамятных великих отец наших, како не точно сами под суд царей не приходили, но и царей беззаконные суды исправляли и обличали, аще и множицею муками и смертью претили, но невозмогоша тем устранить: изволиша правды ради умрети, нежели беззаконен суд прияти». Никон

идет и далее: он решительно приглашает всех духовных лиц, буде их позовут в мирской суд, не только не слушать судей, но открыто «поплевать и проклясть веления их и законы». Написано в 10 главе, в 106 статье, пишет Никон в своем «Разорении»: а будет кто-нибудь пришед в который Приказ к суду или для иного какого дела, судью обесчестит непригожим словом, а сыщется прото до пряма, и того за государеву пеню бита кнутом, а судье велет на нем доправити бесчестье. И во 142 статье, в 10 же главе: будет кто наказную или приставную намять, или государевы грамоты от иметь и издерет, и тем он приказных людей, от которых тот пристав послан будет, обесчестит, а

–510–

сыщется про то до пряма, и такова непослушника за государеву грамоту бити кнутом и посадити в тюрьму на три месяцы. И аще бы принужен был кто священного чину: патриарх или митрополит, или архиепископ, или епископ, или архимандрит, или игумен, или священник, или диакон даже до последних причетник, по твоим беззаконным законам в судищи не точно послушал бы, но поплевал, и про судью беззаконного и закон, якоже отроцы повелению цареву не точно понудишася, но и оплеваху, такожде и прочий святити мученицы и исповедницы, о них же слышим в повселетном воспоминании в книге Пролог, како храбрски потщася, влекоми на судища, не точно повинущася, но и оплеваша и проклята беззаконие их, – тако и ныне, аще кто за святой евангельский закон и за заповеди Христовы и св. апостол и св. отец каноны станет и мужески подвигнется, якоже и нервии подвижницы, не точно судьи послушает, но и оплюет и проклянет веление его и закон, такожде и у пристава наказную и приставную память аще кто от имеет и издерет и поплюет и потопчет, – не погрешит таковой своего спасения, якоже и первомученицы»¹⁵⁶⁹.

Таким образом патриарх Никон решительно и смело заявил, что священство выше царства настолько, «елико земли небо», что светская власть не имеет никаких верховных прав над лицами духовными, не может судить их и управлять ими, так как церковь есть вполне самостоятельное и независимое от царства

учреждение, которое имеет свои собственные органы для управления и суда, и что всякое вмешательство в церковную жизнь со стороны светской власти, всякая ее попытка подчинить себе церковь, есть незаконное и прямо преступное посягательство, против которого всячески должны бороться архипастыри церкви, эти стражи и охранители прав церкви. Никон, следовательно, явился решительным и горячим борцом за самостоятельность церкви, за ее независимость от притязаний светской власти, обличителем злоупотреблений последней, насколько она насильственно врывалась в церковную жизнь и стремилась во всем подчинить ее

–511–

себе. Таким, по крайней мере, Никон представлялся самому себе и усиленно желал, чтобы и другие так смотрели на него, т. е. как на поборника самостоятельности церкви против незаконных притязаний и поползновений светской власти, как на страдальца, терпящего гонения и всякие неправды от светской власти именно за его стойкость в ограждении попираемых светскою властью прав церкви. Возможно, что эти воззрения Никона на церковь, как на самостоятельное, независимое от царства учреждение, имеющее право на жизнь по своим собственным законам, которыми оно не должно поступаться в пользу не всегда законных притязаний светской власти, еще могли бы иметь некоторое значение, если бы она были изложены спокойно, беспристрастно, и притом с значительными в некоторых отношениях ограничениями в виду тем исторических веками сложившихся отношений церкви к государству, какие нельзя не принимать во внимание при решении затронутых Никоном вопросов. Но именно в том виде, как эти воззрения были изложены Никоном, они не могли иметь особенно важного и серьезного значения: не Никону, человеку увлечения и крайностей, плохо знавшему и соблюдавшему меру во всем, человеку с болезненно развитым самолюбием, везде и всюду ставившим на первом плане свое личное и с точки зрения личного положения смотрящего на все совершающиеся вокруг его события, – было братья за решение такого сложного и щекотливого вопроса, как вопрос об отношениях между

церковью и государством. Будь церковь при Никоне (чего нельзя однако сказать) действительно низведена на степень заурядного государственного учреждения, во всем зависящего от светских властей, пред которыми духовные власти – иерархи ничего не значат, и тогда бы протест Никона не поправил дела.

Прежде всего Никон настаивал не только на том, что духовная власть не подчинена светской, но что священство выше царства: священство – это душа, царство – тело. Как душа есть высшее в жизни человека начало, руководящее и регулирующее жизнь тела, так духовная власть, как высшее начало, должна руководить светскою властью, которая, как низшая, обязана слушаться и под-

–512–

чиниться власти духовной, во всем сообразоваться с ее требованиями и указаниями, – законы и правила церкви по самому своему происхождению святы, непогрешимы, неизменяемы и потому они должны быть всегда незыблемою уряжающею основою не только для церкви, но и для государства. Потому Никон считал себя в нраве «о проклятой книге (т. е. Уложении) многожды глаголать царскому величеству, чтоб искоренит ее», считал себя в праве публично и смело обличать и укорять царя за его незаконное вмешательство в дела церковные, указывать ему на те гибельные для него и государства последствия, которые могут отсюда произойти.

Никон заверяет, что духовная власть на Руси крайне принижена светскою, которая владеет и распоряжается всем духовным и что церковь поработочена была именно царем Алексеем Михайловичем, который, вопреки всем церковным правилам и постановлениям, присвоил себе право церковного управления и суда, право владеть и обогащаться церковными имуществами, так что вся вина, вся тяжкая ответственность за угнетенное приниженное положение церкви падает, по его мнению исключительно на царя Алексея Михайловича. Но если бы Никон и действительно был прав, когда он уверял, что церковь на Руси находится в положении обобранной и всеми притесняемой вдовицы, то и в таком случае несправедливо было с его стороны всю ответственность за это возлагать только

на царя Алексея Михайловича. Такие отношения светской власти к духовной, пусть они действительно существовали, сложились, конечно, не вдруг, но мало-помалу, в течение веков и, как сложившиеся исторически, всеми признавались доселе вполне правильными и нормальными. Заверения Никона, что именно только царь Алексей Михайлович всячески преобидеть св. церковь, что только он, начал под конец патриаршества Никона, насильственно вмешиваться в церковные дела и управлять ими, как верховный архиерей, и что он делал, все это из присущей ему гордости, потому что он «и на самого Бога возгорде широтою орла», – настолько были мало согласны с личным характером благочестивейшего из, государей

–513–

Алексея Михайловича, что это невольно чувствовал и сам Никон, почему он, вопреки правде, и принужден был уверять всех в том, что царь Алексей Михайлович в действительности будто бы вовсе не был благочестив, что он будто бы не любит Бога, не хранит его заповедей, не есть ученик Христов и что в нем вообще очень мало христианства. Понятно само собою, что такими обвинениями, взводимыми на царя, Никон не только не помогал защищаемому им делу, но и прямо вредил ему, слишком уже ясно в его обвинениях проглядывало нежелание посмотреть на дело спокойно, беспристрастно, безотносительно к своему личному положению и интересам. К тому же и самый протест Никона явился у него только после удаления его с кафедры и после того, как Никон окончательно убедился, что светская власть вовсе не думает снова возвращать его на оставленный им патриарший престол. В виду этого протест Никона, как человека руководившего в этом случае личными побуждениями и интересами, не мог иметь той силы и того значения, какое он имел бы, если бы был составлен более спокойно, обдуманно и беспристрастно, и если бы он исходил при этом от человека, практически вовсе не заинтересованного в таком или ином решении возбужденного вопроса и потому ратующего не за себя лично, не за свое личное положение и интересы, но за интересы церкви, за права и интересы всего духовенства вообще.

Наконец, нельзя не признать и того, что в некоторых подробностях и частностях, протест Никона принимал иногда характер открытого возмущения против существующих и всеми признаваемых государственных законов и учреждений. Законы Уложения были признаны как обязательные для всех лиц и учреждений государства не только светскою властью, но и духовною, так как под ними подписались: патриарх Иосиф, архиереи и разные духовные лица, между которыми была и подпись Никона, тогда еще архимандрита. Изданные в Уложении законы имели силу и обязательность при патриархе Иосифе, во время патриаршества Никона и не были отменены и после удаления Никона. А между тем Никон, оставив патриар-

—514—

шество и раздраженный тем, что царь не приглашает его снова занять оставленный было им патриарший престол, открыто и в слух всех стал называть Уложение «проклятою книгою» законы Уложения «бесовскими, составленными по совету антихриста», стал приглашать всех духовных лиц не подчиняться законам Уложения и не повиноваться им. Но этого мало. Никон советует всем духовным, когда их, согласно Уложению, позовут на суд мирские судьи, не слушать их, но поплевать и проклясть веление их и закон, а наказную и приставную память отнять у пристава, изодрать ее, поплевать и потоптать. Это был, очевидно, открытый призыв к неповиновению существующим государственным законам и учреждениям, призыв исходивший при том от человека, который еще законно носил титул московского патриарха и постоянно ссылался на слова Спасителя: слушай вас, Мене слушает....

Из сказанного нами понятным становится, почему Никон, раз оставив патриаршую кафедру, уже никогда не мог более возвратиться на нее, не смотря на хлопоты об этом русских друзей Никона, в роде Зюзина, не смотря на усилия некоторых преданных ему греков и даже на советы царю в этом смысле со стороны иерусалимского патриарха Нектария. Напрасно думают объяснить нежелание царя восстановить Никона на патриаршей кафедре только происками и интригами врагов реформы Никона, ненавистью к нему бояр и вообще лиц, чем-либо им

оскорбленных, – в действительности причина падения и окончательного осуждения Никона лежала глубже: заключалась в тех воззрениях Никона на относительное достоинство священства и царства, которые он так резко и откровенно высказал после своего удаления с патриаршей кафедры. Конечное осуждение Никона после появления его «Разорения» и некоторых писем к царю, сделалось прямо государственною необходимостью, этого требовали интересы самодержавной власти, безотносительно к церковной реформаторской деятельности Никона, к тем симпатиям и антипатиям, которые питали к нему те или другие лица. Если ранее в необыкновенно высоком и властном поло-

–515–

жении Никона патриарха не только относительно дел церковных, но и гражданских, могли видеть явление чисто временное и случайное, зависящее единственно от особого расположения государя к патриарху, причем положение Никона приравнивалось к положению обычного заурядного временщика, то после появления «Разорения» дело получило совсем иной вид. Никон употреблял все усилия доказать, что то необыкновенно высокое положение, какое он, будучи патриархом, занимал относительно светской власти, вовсе не было случайным, зависящим от такого или иного расположения к нему царя, но что оно принадлежало ему, как главе церкви, по праву, так как священство выше царства и при том выше настолько, насколько небо земли, что всякая попытка со стороны светской власти подчинить себе духовную и поставить ее в полную зависимость от себя, есть явление незаконное и даже преступное, за, которое светская власть должна подвергнуться тяжкой ответственности. Таким образом с возвращением или невозвращением Никона на патриарший престол тесно связан был принципиальный вопрос об отношении царской власти к патриаршей. Восстановить Никона на патриаршем престоле значило признать в известной мере справедливость и законность высказанных им притязаний, значило бы рядом с одним великим государем признать законность существования и другого великого государя, при чем

духовный великий государь, во имя сохранения божественных заповедей, церковных правил и постановлений, во имя служения высшей божественной правде, заявил бы притязание контролировать все действия и распоряжения светского великого государя и при случае налагать на них свое veto, если бы нашел в них что-нибудь несогласное с существующими церковными правилами и постановлениями и с градскими законами греческих царей. Понятно само собою, что самодержавный государь, не отказавшись от прерогатив своей власти, никак не мог признать правильным взгляд Никона на отношение светской власти к духовной, а следовательно никак не мог согласиться и на восстановление Никона на патриаршем престоле. Значит Никон неминуемо должен был подвергнуться осуждению собственно потому, что в его лице осуждались как незаконные и вредные те воззрения на отношение светской власти к духовной, за которые так горячо ратовал Никон после оставления им патриаршей кафедры; личные же отношения и счета имели во всем этом деле только побочное, а нерешающее значение.

Лебедев А.П. Неделя в Константинополе //
Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 517–549 (2-я
пагин.). (Окончание.)

II.

Особенности Константинополя и жизни его обитателей, – главные части города, – мечети, их архитектурная монотонность, – дворцы послов, – ненадежное устройство Константинопольских домов, – улицы, – путь в «обход улицы», – безбрежность Босфора и Золотого Рога, – ни бульвара, – ни скамейки, – конно-железная дорога не в пример другим. – Безештан – главное торговое место, – странное смешение, – улица взамен магазина, – уличное галдение, – прилавочная к ней своеобразная музыка, – уличные чистильщики сапогов, – клеветы на них. – Отсутствие русских магазинов; – как исключение, – русские магазины с «продажей русского вина». – Одна «фабрика» и о том, как я попал в нее. – Несколько наблюдений из области жизни и обычаев турок: – солдаты, – полицейская стража, – пляски дервишей, – описание этою зрелища, – турецкий антропологический музей, – турецкий покойник, – турецкие похороны. – Сравнительная оценка нравов Стамбула, Галаты с Перой. – Две противоположности: нищие, – в каком смысле сии составляют лучшее украшение Константинополя? – уличные собаки – крайний предел Константинопольских безобразий, – их жизнь и нравы.

Особенности Константинополя, как оригинального восточноевропейского города, много раз описаны были более искусным пером, чем наше, и более сведущими людьми, чем мы, тем не менее не считаем лишним поделиться с читателями некоторыми нашими впечатлениями касательно этих особенностей. Думаем, что найдется в этих впечатлениях что-либо стоящее внимания.

Константинополь состоит из трех главных частей: Стамбула, Галаты и Перы. Что еще принадлежит к городу, – точно не знаю. Стамбул часть города турецкая с небольшою примесью греков и армян (Фанарь). Здесь на-

ходятся все более важные турецкие учреждения: Диван (государственный совет), монетный двор, арсенал, турецкий музей (который по своим примитивным порядкам сам годился бы для какого-нибудь музея), Безештан (богатые константинопольские торговые ряды), Айя-София и т. д. В Галате живет смешанное население: частью турки, частью греки. А в Пере, возвышенной части города, господствующей над Галатой европейцы с примесью греков и с небольшим количеством турок, по роду профессии живущих там, где прикажут.

Красивых зданий в Константинополе очень немного. Лучше всего мечети, по крайней мере в перспективе. Но они скоро прискучивают своим видом. По моему мнению, все лучшие мечети построены по образцу св. Софии (в ее первоначальном виде) и потому не только не блещут разнообразием, а напротив, почти все кажутся очень монотонными (о дворцах султана уже была речь). Дворцы некоторых иностранных послов, находящиеся в Пере, тоже выделяются красотой архитектуры, напр., величественный дворец английского посла, но дворец русского посла не производит эффекта. Некоторые из казарм в Пере (напр. кавалерийские) так красивы, что я принимал их за дворцы. Большинство домов в Константинополе очень узки, но за то в несколько этажей. Разумеется, в этом нет никакой красоты; да и едва ли самые дома особенно удобны для жилья. Мало того: если подобной конструкции дом построен из дерева или представляет смешанную постройку из дерева и камня, то он не безопасен не только в случае пожара, но и бури. Такой дом, если он стоит в одиночку, не прилегая к другим зданиям, при сильном ветре грозит разрушением. Одно лицо (из русских), имеющее несчастье, по обязанностям службы, проживать в таком доме, серьезно уверяло меня, что дом, где оно живет, во время бури заметно покачивается и обитающие здесь ждут возможной катастрофы. – Улицы не только грязны, кривы, зловонны, но и узки и притом обрамлены шестиэтажными и семиэтажными зданиями, так что кажутся какими-то

коридорами. Исключение представляют несколько улиц в Пере и Стамбуле, сохранившихся в этом последнем

–519–

месте еще от Византийского владычества. Поперечные улицы, идущие из Галаты в Перу, в гору, чистое наказание. Они представляют собою ряд головоломных террас с уступами разной величины. В иных случаях приняты, конечно по инициативе европейцев, серьезные меры для того, чтобы идущий с Перы в Галату или обратно мог *миновать* улицы. С этой целью устроены тоннели в грунте земли, снабженные паровозами, перевозящими путников с Перы в Галату и обратно. Хороши же значит улицы, если приходится миновать их: для безопасности и удобства нужно спуститься под землю, чтобы объехать улицу. Во всяком приморском городе лучшим местом для прогулок считается берег. Но приморский город Константинополь лишен, берегов. Берега Босфора и Золотого Рога застроены так, что доступ к тому и другому пресечен (за исключением небольших пролетов, соединяющих сушу с водной стихией). Для того, чтобы сделать доступными Босфор и Золотой Рог, какая-то компания хочет построить искусственную насыпь взамен утраченных берегов. Хорош же приморский город, где доступа к морю нет и где взамен естественного берега требуется устроить искусственный? Но устроят ли этот последний и когда, – остается неизвестным. Во всем Константинополе нет ни одного сквера, ни общественного сада, ни бульваров. Если хотите подышать среди зелени, ступайте в частный, кем-либо арендуемый сад – и платите деньги за вход. Во всеми Константинополе нет ни одной скамейки, где бы можно было отдохнуть усталому путнику. Если хотите отдохнуть, идите в ресторан, спросите себе кофе и получите при этом стул. Прекрасные рощи позади св. Софии, близ моря, остаются в забросе: ни дорожек, ни скамеек; я видел, как здесь разгуливают стреноженные лошади. Здесь и ресторана нет. Сиди на чем, хочешь и как хочешь. Большинство публики не пользуется экипажами: в них не удобно разъезжать по головоломным улицам; да и извозничьи экипажи дороги. Публика предпочитает пешее хождение езде на коне. Правда, по

некоторым более широким улицам, проведена конно-железная дорога и ею многие пользуются. Но на взгляд, непривыкший к Константинопольским по-

—520—

рядкам, эта конка кажется безобразием. Окна вагонов без стекол, но с железными решетками (?); впереди вагона бежит скороход и что-то громко кричит, вероятно предостерегая толпу, причем в его руках обретается скалка, которая и гуляет по плечам встречных зевак. Я видел, как однажды удар пришелся на долю моего кир-Димитрия. При этом я спросил его: «что больно?» Но ответа не последовало. Из этого заключаю, что скалка не шутит.

Как все города восточные, Константинополь до страсти любит торговлю. Главный торговый пункт — это так называемый Безештан в Стамбуле, знаменитые Константинопольские ряды. Из любопытства я был там, но не остался доволен виденным. Ряды устроены прихотливыми уступами, на которых легко свихнуть ноги. Товары не разделены по их разрядам, а чередуются в хаотическом беспорядке. Торговцы, случается, не сидят и не стоят, а благодушно лежат на залавках, протянувшись во всю длину роста, без верхнего платья в одних рубашках и брюках. «Иды суда каснадын», приглашал меня подобный армянин купить — что-то, но я ничего не покупал, потому что не имел в виду делать покупок. Вообще не редко случалось, что по каким-то приметам узнавали во мне русского, — и я слышал приветливые возгласы: «рус», «русский». Безештан мне скоро надоел и я с удовольствием ушел отсюда. Хаотический беспорядок, выражающийся в причудливом чередовании одного рода торговли с другим, свойствен и Пере. И здесь можно видеть рядом: ювелирный магазин и грязную мясную лавку. Торгуют везде — на улицах, на перекрестках и даже среди улиц. Я видел как продавец стеклянной посуды, ни мало не стесняясь, разложил свой товар среди улицы (конечно, не самой бойкой), а сам лег рядом. Нужна большая осторожность, чтобы не раздавить ногами разложенные где ни попало товары. Все торгующие неистово кричат, галдят, выкрикивая свой товар. Но иные торгаши орут только что-то в

роде: «беш – пара» или «ерми – пара», т. е. указывалась прямо стоимость товара, без обозначения самого товара. Очевидно, торгош заманивал покупателей дешевизной. В

–521–

добавок, к этим крикам присоединяется особенный своеобразный звон из лавочек с шипучими водами. Таких лавочек очень много по всем улицам. У продавцов шипучих вод в течение целого дня (от 6 часов утра до 9 вечера) звонит механическим способом машина, издающая пронзительный звук, весьма похожий на звук будильника. Зачем это делается, – не знаю, но таков обычай. На улице стоит стон – стоном целый день. Идя по улице не только можно купить все, что вам угодно, но и исправить ваш туалет. По всем бойким путям, на узких тротуарах сидят по-турецки, и прижавшись к стенам зданий, приличию одетые, подобно всем мелким торговцам, особые человеческие существа, профессия которых состоит в чистении сапог и брюк, пылящихся среди уличной неряшливости. Эти чистильщики сапог (греки, турки и славяне) имеют подле себя небольшие ящики, обитые сверху медью, служащие и вместилищем их инструментов и подставкой для ноги клиента во время совершения операции. Несправедливо некоторые утверждают, что будто это народ назойливый, позволяющий себя хватать за ноги проходящих, в виде приглашения к операции¹⁵⁷⁰. Чистильщики сидят смирно, громко постукивая щеткой о медь ящика и таким образом напоминают о своем существовании и о готовности к услугам. Операция стоит 10 парá (2 к.). Я узнал, что большинство чистильщиков глухонемые, т. е. значит, эти несчастные нашли себе приличное занятие, обеспечивающее их – жизнь, но не требующее употребления языка, который у них не действует, как должно. В Галате, людной части города, сапожных чистильщиков очень много. Я всегда пользовался их услугами.

В Константинополе много всяких магазинов, греческих, французских, английских, итальянских, армянских (мало: немецких); конечно, есть и турецкие – в Стамбуле. Но к сожалению, нет магазинов русских. Правда, есть один или два

русских магазина, расположенных возле Пантелеймоновского и других монастыр-

–522–

ских подворий. Но их в счет нельзя принимать: во-первых потому, что их содержат не русские, а только знающие русский язык; во – вторых, у них особая специальность, о которой красноречиво свидетельствует вывеска, гласящая: «русский магазин с продажей русского вина» (т. е. водки) (эти слова изображены на нашем отечественном языке). Печально, что эти русские магазины «с продажей русского вина» помещаются возле подворий, где находят пристанище русские богомольцы. Очевидно, эти quasi-русские магазины существуют для соблазна простодушных русских людей. Нет сомнения, их дела идут недурно: иначе на них не красовалась бы заманчивая вывеска. Я не был в этих русских магазинах, потому что не чувствовал никакой потребности в «русском вине» в таком климате (да еще в июле), как климат Константинопольский. Водка, по моему мнению, совсем не нужна в Константинополе, где так дешево прекрасное виноградное вино. Это вино я покупал и пил: оно едва ли хмельнее обыкновенного русского пива, но много вкуснее. Раз я возвращался с прогулки и, приближаясь к Пантелеймоновскому подворью, говорю моему обычному спутнику кир-Димитрию: «купите мне какого-нибудь виноградного вина бутылку». – «Да пойдемте на фабрику, там и купим». – «На фабрику вы говорите»? – «Да», получил я в ответ. Я заинтересовался, что такое за винная фабрика в Константинополе, тем более, что я никаких винных фабрик не знаю. «Далеко, говорю, это»? – «Нет, да вот за углом». Пошли, и я не раскаиваюсь, что пошел. Я получил возможность познакомиться с новой особенностью Константинополя. Через две минуты мы пришли к месту назначения, вступили в Константинопольский – скажу прямо без церемоний – кабак, содержимый греком. Это была большая комната с обыкновенным магазинным входом с улицы. Там и здесь в ней расставлены мраморные столики. По сторонам расставлены внушительных размеров бочки. Димитрий заявил, что нам нужно. И вот передо мной появилось несколько стаканчиков, до

половины наполненных разных сортов винами. – «Что это?», говорю проводнику. – «Попробуйте, какое вино понравится, такое и

–523–

возьмете. Исполняю приказание и выбираю определенный сорт вина, пришедшийся мне по вкусу. Узнаю, что выбранный мною сорт стоит на наши деньги 35 к. за око (три фунта). Смотрю, что будет дальше. Налили вина в посудину и стали его вешать; отвесили. Оказалось, что нужно было иметь собственную посудину для того, чтобы взять покупку домой. Этот вопрос уладил кир – Димитрий, поручившийся за целостность фабричной посуды. Око вина составляет около двух наших бутылок. Итак, за 20 к. я приобретал бутылку прекрасного виноградного вина. Разумеется, я рассказал об этой покупке потому, что нахожу ее очень оригинальною. В Константинополе, очевидно, вино продается так же, как у нас молоко на базаре: пробуют его, а купивши, выливают в свою посудину. Фабрика эта расположена очень близко к монастырским подворьям. Думаю, что это не случайность, тем более, что фабрикант (целовальник) говорил хорошо на нашем отечественном диалекте.

Из области чисто турецких нравов, обычаев и явлений я успел познакомиться лишь с очень немногими. Я видел турецких солдат, марширующих по улицам, причем они встречаясь с офицером или генералом делали «ружье на плечо» и что-то громко выкрикивали (должно быть: «здравия желаем»). В определенных местах на значительном расстоянии один от другого, стоят полицейские стражи, по-видимому, простые турецкие солдаты. Я не видел, чтоб они хоть в чем-нибудь проявляли исполнение возложенных на них обязанностей: они апатично стояли под навесом своих будочек, походящих на курятники, а в глухих кварталах просто сидели, ничего не делая. Для развлечения многие из них грызут какие-то семечки, или же усердно чешутся, не разбирая направления, куда тянется рука. К моему удивлению все полицейские солдаты оказались в крепких сапогах и даже не старых мундирах. Я так много слышал о босоногости этих стражей общественного

благосостояния, что, видя их обутыми, думал, что сказания о босоножии просто клевета. Обратился за разрешением недоумения к кир – Димитрию и узнал, что крепкие сапоги полицейских солдат суть остатки той роскоши, которая допущена была

–524–

в виду посещения Константинополя германским императором. Но этому случаю турецкая казна просто разорилась, истратив 200турецких лир (800р.) на окраску дворцов и покупку обуви для полицейского персонала. Ларчик просто открывался. – Из числа чисто турецких религиозных упражнений мне пришлось видеть только пляски дервишей. Дервиши имеют в своем распоряжении несколько «Текке» (монастырей), в которых они не живут, но в которые собираются для плясок или верчения. Я посетил Текке, находящееся в Пере, с прекрасным видом на Босфор. Пред Текке расположен большой двор, чисто содержимый и зеленеющий от большого количества деревьев. Самое Текке состоит из небольшого дома, не отличающегося архитектурными особенностями. Внутри дома, в середине его сделано круглое углубление в роде того, какое мы встречаем в цирках, но меньшего размера; пол, этого круга паркетный – лощеный. Церемония началось чтением молитв, совершаемым имамом в то время, когда еще не все члены братства собрались для церемонии. Каждый из приходивших братьев делал земной поклон имаму и садился по-турецки возле стенки, разделяющей круг от остального пространства. По сторонам круга в двух этажах расположились зрители в ложах в числе зрителей довольно было турецкого военного юношества, а также Европейских дам. По прочтении молитв, имам встал с места: он раньше этого сидел. Встали и члены братства. Заиграла музыка где-то наверху. Сначала она имела медленный темп, а затем в течение церемонии все более и более приобретала быстроты и силы. Встав с своих мест, дервиши стали проходить попарно пред имамом, делая ему на особый манер поклон: акт походил на какой-то церемонный танец. Тот же акт чрез несколько времени снова повторился. Потом началось верчение дервишей. Оно разделялось на несколько актов. Когда они

сняли с себя платье, оказалось, что они одеты во что-то в роде юбок. При верчении эти юбки раздувались, как само собою понятно. Лицо их в этом случае носило следы какого то экстаза; руки держались приподнятыми кверху. Во время верчения ни один дервиш не задел другого, хотя они

—525—

и перемещались с места на место. Я заметил, что некоторые из них чувствовали головокружение, выходили из ряда прочих, становились возле стенки круга; оправившись, они снова начинали кружиться. Церемония продолжалась минут 30 и не представляла интереса. — Когда я однажды проходил по обширнейшей стамбульской площади: Ат-Майдан (бывший Византийский ипподром), то кир-Димитрий предложил мне посмотреть так называемый дворец янычар. Я полагал, что найду здесь что-либо напоминавшее об этих когда-то знаменитых воинах, уничтоженных потом самим оттоманским правительством, путем кровопролития. Но оказалось, что лучшая часть дворца занята турецким антропологическим музеем. Здесь находились манекены, представляющие различные профессии Турок — прежнего и более нового времени. Мне скоро наскучило смотреть на этих болванов. Но зато из одного окна открывался здесь прелестный вид на Мраморное море, и вдали виднелось знаменитое Сан-Стефано. Направляясь к этому дворцу, я заметил на площади под деревом какой-то странный больших размеров куль или сверток. Кир-Димитрий сказал мне, что это труп Турка только что умершего, и что умерших Турок вообще принято выносить из комнаты и помещать на открытом воздухе. Возле покойника никого не было. Кстати сказать, что проезжая от «Живоносного Источника» во Влахерн, я встретил похороны какого-то зажиточного Турка, тело которого несли на одно из кладбищ за Византийской стеной в Стамбуле; на лицах участников процессии заметна была какая-то холодность или фаталическая покорность судьбы; плачущих или растроганных не было видно. Похороны представляли собою как бы какое-то неизбежное исполнение скучного обряда.

Константинополь, по общему мнению, принадлежит к самым распущенным городом в нравственном отношении: в этом случае его обыкновенно ставят наряду с Парижем, Лондоном и Берлином. Но такое суждение требует значительного ограничения. Не весь Константинополь ответственен пред судом строгих моралистов. Турецкая часть Константинополя, — Стамбул (а это обширнейшая часть Константинополя), крепко стоит за чистоту

—526—

нравов и энергически охраняет ее. От лиц компетентных мне приходилось слышать, что в Стамбуле принято следующее правило: если в какой-нибудь семье здесь молодой турок достиг зрелого возраста и не женится, то его изгоняют на жительство по ту сторону Золотого Рога. Замечательно: в Стамбуле нет казарм (за исключением таких, в которых живет полицейская стража). Все казармы размещены в Галате, Пере и других местах. Солдаты нигде не являются блюстителями строгости нравов. Без сомнения, таковы же они и в Константинополе, а потому они и удалены из ригористического Стамбула и живут там, где их пороки не могу соблазнять благочестивых мусульман. Странно однако, что и султанские дворцы находятся за чертой Стамбула: уж не подходят ли и они под категорию казарм? Распущенность нравов господствует в европейской Пере и грязной Галате. Мне самому среди бела дня приходилось выслушивать от каких-то темных личностей предложение посредничества в таких делах, которые не подобают ни моему возрасту, ни общественному положению. Удивительнее всего то, что эти личности изъяснялись на отличном русском диалекте. Нужно полагать, что такое знание языка приводит их к благим для них последствиям и выработано успешной практикой.

Из моих наблюдений над особенностями константинопольской жизни мне остается сообщить еще очень не многое. Я не имел случая говорить о нищих и собаках Константинопольских, между тем сказать о первых я почитаю своим долгом, а молчать о последних невозможно. Есть и в Константинополе назойливые и дерзкие нищие в роде московских, (особенной назойливостью отличаются какие-то

цыганки с ребятами на руках); но не о них я стану говорить. Если вы идете на пароход или прогуливаетесь по лучшим людным улицам, то нередко встречаете каких-то пожилых субъектов, в фесках, опрятно одетых и выглядывающих отставными профессорами, живущими слишком скромною пенсией, субъектов, держащих в руках металлические тарелки, в роде тех, какие составляют принадлежность небогатых сельских церквей в России. Эти люди при виде проходящих не дви-

–527–

гаются с места, но произносят с благоговением одно и единственное слово: «Алля-Алля». В лице этих скромных люден мы имеем дело с турецкими нищими. Они ни к кому не пристают, не кланчат, не бегают за милостивцем, а просто стоят, произнося свое: «Алля». Я считаю турецких нищих лучшим украшением Константинополя. Приходилось встречать и греков – нищих: они конечно не возглашают: «Алля», но за то, имея в руках такие же тарелочки, как и турки нищие, и будучи одеты не хуже их, тихо сидят в укромных местах большой улицы и поют церковный гимн. Греков – нищих я встречал немного. Своим контрастом с обычным представлением о наших нищих, и греки – нищие представляют трогательную картину. – Как нищие, о которых я сейчас сказал, составляют, по нашему мнению, лучшее украшение Константинополя, так, уличные собаки представляют крайнюю степень константинопольских безобразий. Не видав этих собак, нельзя составить себе о них понятия. Таких собак везде, а в особенности в Галате, великое множество, они не знают ни дома, ни крова, ни хозяина. Родятся, проводят жизнь, производить потомство, вскармливают его и наконец умирают – на улице. Нравы их совсем не походят на нравы наших собак. Большую часть своей жизни эти собаки лежат неподвижно, выбирая местечко поблизости тротуара со стороны улицы; располагаются не в одиночку, а причудливыми живыми гирляндами – по 8-ми, 10-ти штук. Ежеминутно они рискуют потерять хвост, ногу и лишиться самой жизни, но они остаются равнодушными ко всем возможным невзгодам, они фаталистичны, как беззаботные покровители их – Турки. Странно, что все собаки одной масти –

рыжеватой, и все одного тина, мало похожего на нашу дворняжку. Шерсть их коротка, а ноги длинны – в противоположность характеристичным свойствам наших дворняжек, имеющих короткие ноги и длинную шерсть. Еще больше эти собаки отличаются от наших дворняжек своими нравами. Константинопольские собаки никогда не лают ни на проходящих, ни на тех лиц, которые наступают им на ноги и хвост – в последнем случае они только несколько передвинутся с места. Ни

–528–

одна собака не выражает ласки ни к себе подобным, ни к человеку: ни столь характеристичного у наших собак виляния хвостом, ни умильных взглядов этих последних – я никогда не замечал у турецких собак. Они индифферентны ко всему на свете и безропотно подчиняются своей судьбе, как истые исчадия Востока. Не имея лучших качеств наших собак, они не имеют и их дурных свойств: наши собаки жадны до безобразия и при виде брошенной кости бросаются, сломя голову, к лакомому предмету; ничего такого нет у константинопольских собак: бросайте около них, что хотите – они останутся неподвижны, наслаждаясь сном или дремотой; они только тогда поднимаются на ноги и начинают поблизости отыскивать пищу, когда проголодаются, но утолив голод, снова ложатся на бок. Вонь и нечистота улиц в значительной мере одолжены своим происхождением этим мнимым санитарам турецкой столицы.

III.

(Посещении окрестностей Константинополя – местность древнего Халкидона, – способ, каким я узнал, где она находится, – что побуждало меня отправиться туда? – Мост чрез Золотой Рог, как центр пароходного движения по окрестностям, – его небезопасность для пешехода, – краткое, но ясное изречение. – Древний Халкидон и теперешняя церковь св. Евфимии, – в ней ли происходил четвертый вселенский собор? Разные мысли. – Остров Халки: зачем я туда поехал? Красота Мраморного моря, – Халки, мной воображаемая и настоящая – встреча с патриархом Никодимом. – Халкинское «училище великой церкви», – путешествие в него верхом на осли, –

рассуждения о самом себе, – внутри училища, – знакомство с Сербом, – классные комнаты, – столовая: столы повыше и столы пониже, библиотека: есть ли в ней русские книги? Разговор с библиотекарем, – подарок от него, – церковь и могила, – еще другие беседы, – чудные виды от вершины, на которой расположено училище, – путь к ближайшему острову. – На Великом Принципе: круговой тур, оказывающийся полутуром, – важное затруднение, – «здравствуйте», – разочарование и отказ от одной мечты. – Вид на св. Софию. – Скутари, – «там нечего смотреть». – Буюк – Дэра: летняя резиденция здесь русского посла, – роскошный парк, – на высоте метеорологической станции, – чего мне захотелось? знакомство с г. Д. – Нечто о черепашьем супе, – беседа с Д., – три течения, – любезность г. Д., – обратный путь в Константинополь и его томительность, – кафедргии и их докучливость).

Описав церковные достопримечательности Константинополя, к которым я приглядывался внимательно, и отме-

–529–

тив некоторые особенности общей константинопольской жизни, привлечшие мое внимание, большей частью, ненамеренно и случайно, я имею теперь в виду сообщить некоторые сведения о моих загородных, путешествиях, которые входили в план моей поездки в столицу Турции.

Тотчас после того, как я обозрел св. Софию с внешней стороны и таким образом приготовился к более подробному внутреннему обозрению этой великой святыни, я в тот же день, после обеда, предпринял отыскать место древнего Халкидона. Я конечно знал, что эта прославленная в истории вселенских соборов, местность находится по ту сторону пролива, на азиатском берегу, вблизи Константинополя. Но заявить прямо моему проводнику, кир-Димитрию, что я хочу ехать с ним в местность древнего Халкидона я не мог; потому что он никакого Халкидона не знал, а теперешнее название вышеуказанной местности мне было неизвестно. Чтобы столковаться с моим чичероне о том, куда мне нужно ехать с ним, я спросил его: не знает ли он, где найти на азиатском берегу храм св. Евфимии? Он сказал: «знаю». Храм св. Евфимии есть лучший показатель,

где находился древний Халкидон, ибо в этом последнем во время халкидонского собора существовала церковь во имя названной святой, где и происходил самый собор. «А как называется эта местность»? спросил я кир-Димитрия. Он отвечал: «Кадыкжей». – «Едем туда», сказал я. Самое это название уже по звуку напомнило мне древнее имя: Халкидон. Еще более сходства оказалось между начертанием этого имени на теперешних планах Константинополя и начертанием названия: Халкидон в латинской его форме¹⁵⁷¹. Я с давних пор принадлежу к особенным почитателям халкидонского собора. Еще в 1879 году в одном из своих сочинений я воздавал ему разнообразные и самые искренние хвалы¹⁵⁷². Поэтому то, по прибытии в Константинополь, из числа его окрестностей, мне возжелалось поскорее по-

–530–

бывать на том месте, где происходил знаменитый собор. Ехать следовало на пароходе. Срочные пароходы компании «Шеркет» ежеминутно бороздят воды Босфора и Золотого Рога. Пунктом отправления всех городских пароходов служит мост при устье Золотого Рога. Упоминая об этом мосте, невозможно не сказать несколько слов о нем: он представляет собою одно из многих турецко-константинопольских безобразий. Там, где приходится идти несчастным пешеходам, мост представляет из себя в значительной степени руину: доски расщелялись и под вашими ногами взору открывается морская пучина; громадные гвозди выпятились кверху и кажутся грибами, которые сломить трудно, но о которые сломить ноги весьма легко. Я неустанно жаловался моему единственному спутнику, кир-Димитрию на это и другие безобразия турецких порядков и получал в ответ одну и ту же стереотипную фразу: «турки – собаки, а греки – дураки» (т. е. от турок нечего ждать добра, а греки, сумев потерять царство, не умеют его возвратить). Но вот мы на пароходе и едем в Кадыкжей по направлению Мраморного моря. Менее, чем через час, – мы там. Первым моим делом по прибытии туда, было обозреть храм св. мученицы Евфимии. Не смотря на вечернюю пору, тотчас же двое греков – сторожей – отперли нам храм и ввели внутрь его. «Нет, думал я, это не тот храм, где заседали

отцы Халкидонского собора: этот храм слишком тесен для многочисленного из соборов». Храм – нов. Спрашиваю: «есть ли здесь мощи св. Евфимии»? – «Нет». – А есть ли какие-нибудь здесь древности»? – «Нет», получил опять в ответ. Что делать? пришлось еще раз окинуть взором храм и покинуть его. В научном отношении я ничего не приобрел от посещения этого храма, и этого Кадыкжея – но я все же остался доволен пилигримством сюда: я дышал тем воздухом, каким дышали св. отцы халкидоиские, император Маркиан и его жена, св. Пульхерия; я ходил по тем местам, которых касались и их ноги. Разве этого мало? я доволен и с удовольствием вспоминаю «Кадыкжей». «А где теперь твоя злосчастная душа, о Диоскор»!... Кадыкжей – это одно из

–531–

многочисленных предместий Константинополя – и ничего не представляет интересного. Правда, я уже был не в Европе, а в Азии, но только география отличает здесь одну страну света от другой – все прочее не дает ни малейших оснований догадываться, что мы в Азии. Нам казалось, что приехав из Константинополя в Кадыкжей, мы перебрались не из одной части света в другую, а из одного константинопольского квартала в другой соседний. – Но пора было и уезжать отсюда...

В одно раннее утро, после того, как я обозрел Софию обстоятельно, внутри ее, я отправился на острова Мраморного моря. Прежде всего, мне хотелось ознакомиться с халкинским «училищем великой церкви», единственной семинарией и в тоже время академией константинопольского патриархата. Это училище, как известно, помещается на острове Халки, близ Константинополя. Когда мы миновали Золотой Рог, переплыли Босфор и вступили в Мраморное море, для меня открылось величественное зрелище. Море казалось темно-голубым, точно в нем распущена синька. В первый раз я увидел такое чудное море. Я видал три моря: Черное, Балтийское, Азовское, но они сероваты, дымчаты, а не сини. Тут только я понял, что это не метафора, если в наших песнях море называется «синим». До острова Халки езды полтора часа. Уже через час открылся взорам этот остров. Передо мною высилась какая-то гора,

сплошь покрытая деревьями, – на вершине которой виднелось что-то беловатое. Оказалось, что это и есть халкинское училище. Скажу кстати, что я воображал себе Халки небольшим уединенным островом; на поверку вышло совсем не то. Халки – это очень большой остров, состоящий из нескольких горных возвышенностей, довольно населенный в некоторых его частях, а главное: он оказался чем-то в роде Константинопольского Оксфорда. Здесь, кроме «училища великой церкви», помещается громаднейшее коммерческое училище и военное училище турецкое. Есть на острове и монастыри. Когда мы причалили к халкинской пристани и стали сходить с парохода, мой проводник сказал мне: «вот идет с парохода патриарх Никодим» (бывший Иерусалимский). Я посмотрел и увидел величественного и мо-

–532–

гучего старца – Голиафа, просто одетого и шествующего на берег. Где он ехал – вместе ли с нами – в общем помещении, или в каюте я не знаю. Я хотел – было подойти к нему под благословение, но заметил, что никто этого не делает и счел неудобном выделяться из толпы. Никодим, как я узнал от кир-Димитрия, проживает в Халки в монастыре св. Георгия, и слывет человеком очень богатым. Я было хотел сделать ему визит, но кир-Димитрий разъяснил мне, что монастырь св. Георгия далеко от пристани – и я расстался с своим намерением, так как мне предстояло ездить много в этот день. Нужно было отправиться прежде всего в «училище великой церкви». С пристани совершенно ясно открывалось, что училище это занимает вершину совершенно отдельной горы. Беловато – желтоватые здания училища снизу казались орлиным гнездом, помещающимся на верхушке скалы. Идти туда пешком мне казалось трудом, превышающим мои силы. Но на чем ехать? Экипажей совсем не видно. «Поедьте верхом на осликах» сказал кир-Димитрий и указал на группу погонщиков с осликами, ждущих седоков. – «Но я никогда не ездил на осле», – возразил я. – «Ничего они смирны; хорошо съездим», отвечал мой чичероне. Взяли двух осликов и погонщика, и открылось неторжественное шествие на осляти. На что я был похож,

восседаю на ослике верхом? Моя высокорослая и дюжая фигура слишком мало гармонировала с жалким осликом, похожим на барана. Мои ноги почти касались земли – так мало было мое подъяремное животное. Я был одет в длинной и широкой «безрукавке», на голове моей сидела широкополая соломенная шляпа с несколько отвислыми краями, в руке был свернутый белый зонтик, с правого плеча ниспадал бинокль, прикрепленный к ремню; от страха свалиться с ослика в пучину морскую – я пригибался к шее ослика. На кого же я был похож? Я был недурной Санхо-Папчо. Но на дороге никого не встречалось и некому было решить беспристрастно вопрос: в какой мере я походил на одного из героев поэмы Сервантеса; а мой кир-Димитрий и погонщик ничего конечно не слышали о Сервантесе. Как бы то ни было, через 20 минут, под аккомпанемент визга осликов,

–533–

представляющего верх какофонии, мы прибыли к воротам училища, осененным множеством пышных деревьев. Но ворота оказались на замке. Что делать? Около ворот и над воротами виднелись открытые окна. Я начал возглашать на русском языке: «отворите – отворите». Высунулись чьи-то головы и минуты через две привратник открыл ворота. Двух этажные здания училища представляли собою квадрат (не очень больших размеров), в центре виднеется небольшая церковь. Известно, что училище помещается в бывшем монастыре св. Троицы, основанном некогда знаменитым Фотием. Училище, как известно устроено, в 40-х годах нынешнего века¹⁵⁷³. Я попросил кир-Димитрия объяснить привратнику, что я желаю обозреть училище и что нет ли в училище учеников, которые знают русский язык и которые могли бы сопровождать мне во время обозрения. Через несколько минут является ученик – серб, священник, которому я и предал себя в руки. Осмотрели классы. Классный корпус новенький: открыт только нынешний год. Я видел залу, где незадолго пред этим происходили экзамены, в присутствии патриарха; зала не велика, но светла. Пошли в столовую. Здесь уже расставлена была посуда в виду близившегося обеда. По случаю вакации, учеников в наличности

было немного. Я увидел два накрытых стола. Один пониже – для учеников, а другой повыше – для учителей. Нужно сказать, что учителя живут в самом училище и обедают вместе с учениками. Видя расставленными бокалы, я спросил: «это для вина»? – «нет, сказал Серб, для воды». Затем я заглянул в церковь и прошел в библиотеку, которая была отперта и в ней занимался учитель – библиотекарь, одетый по монашески. Что делать в библиотеке? Спросил: «есть ли у вас русские книги и какие»? Мне показали, о ужас, разрозненные книжки журналов: «Духовной Беседы» и «Веры и Разума», а больше кажется не было ничего или же, по

–534–

крайней мере, не оказалось в наличии. Я узнал, что русские книги никем не читаются, хотя изучение русского языка и входит в программу халкинского училища. «Нет ли у вас – спрашиваю – каких-либо рукописей патриарха Фотия»? Таких тоже не было. Мне сказали, что древних рукописей в библиотеке вообще нет и что имеющиеся рукописи не превосходят трехсотлетнюю давность. Я счел не интересным рассматривать такие рукописи. Наконец, спросил: нет ли у них училищного отчета за истекший год, или каких-либо протоколов, из которых можно было бы узнать о ходе дел училища. Но ничего такого не было в библиотеке, так как ни протоколов, ни отчетов совсем не существует. Впрочем мне поднесли в подарок брошюру, заключающую в себе «Устав Халкинской богословской школы великой Христовой церкви»¹⁵⁷⁴. Библиотека не велика. Она имеет сажень 15 в длину и ширину – в один этаж. При выходе из библиотеки я увидел надгробный памятник, который, как мне сказали, поставлен на могиле похороненного здесь какого-то патриарха Константинопольского. Какой прекрасный вид открывается на все стороны: вот чуть виднеется Константинополь, а вот Принцевы острова; небо ярко – голубое, какое я видел только раз с горы Машук в Пятигорске. А море, море – как прелестно оно здесь, играя своими синими волнами¹⁵⁷⁵. Мой Серб пригласил меня к себе в комнату. Он жил вдвоем с своим соотечественником – молодым человеком, не имевшим церковного сана, но носившим подрясник, подобно

всем питомцам школы. Из разговоров с моим Сербом я узнал, что в училище всего 78 учеников (если память не обманывает меня), что из славян учатся только двое: он, да его товарищ (которого я и увидел в комнате моего собеседника), что из болгар никого нет в училище (это и понятно), что дисциплина строгая, так что он сам, не смотря на свой духовный сан, в

—535—

случае если отправляется купаться, испрашивает разрешение от ректора. Он мне сказал, что по окончании курса в Халки, намеревается поступить для продолжения образования в Киевскую Академию. Я звал его в нашу, но он остался при своем выборе. Он дал мне свою карточку, которую я тогда не посмотрел и на которой потом прочел следующие греческие слова: «Дионисий Петрович Протосинкелл». «Протосинкелл»! Но что такое сербский протосинкелл – не ведаю. Право, было бы не худо, если бы «Дионисий Петрович» переменял свое решение и поступил не в Киевскую, а в Московскую Академию. Ведь было – бы оригинально иметь студента – «протосинкелла». Сербы попросили меня написать им и мое имя, и мой адрес. Я исполнил их желание. Великий Боже, с каким жадным любопытством Серб не протосинкелл глядел на выводимые мною буквы и на меня самого: можно было подумать, что я казался ему восьмым чудом мира или, по крайней мере, призраком, на который нужно смотреть пристально, пока он не рассеялся. В халкинском училище жизнь поставлена на монашеский манер: нет ни оглушительных роялей, ни надоедливых скрипок (созданных на несчастье человека)¹⁵⁷⁶. «Женский пол» можно видеть здесь только на расстоянии пушечного выстрела. Если бы каким-либо волшебством перенести студентов какой-либо из наших Академий в запертую ограду халкинской школы, то никто в мире не уверил – бы их, что они находятся в «училище великой церкви», а не в великой тюрьме. Халкинское училище не похоже по величине и красоте зданий не только на наши Академии, но и на семинарии. Это просто провинциальное училище в роде старого Перервинского (близ Москвы), помещавшегося прежде в самом монастыре того же и имени. Но пора уже и уезжать с Халки. Привратнику я дал

бакшиш: пятипиастровую монету (за неимением в кармане меньшей монеты) и тем привел его в великое изумление. Он наверное принял меня или за богача, или же за безумца. С каким усердием он усаживал меня на ос-

—536—

лика: можно было подумать, что он упаковывает хрупкий сосуд, способный разбиться от толчка на дороге. Кидаю последний взгляд на прелестную картину, открывающуюся с вершины училищной горы и устремляюсь на пристань.

Нужно было ехать на соседний остров, известный в Константинополе под именем: «великого Принципа» (по нашему: главного из Принцевых островов – но так в Константинополе не говорят). К нашим услугам лодка с греком – гребцом. Плавание на лодке от Халки до «великого Принципа» продолжалось минут 15. Лодочник – грек в ответ на мой вопрос: кто он и откуда, рассказал на прекрасном греческом языке, с великолепными интонациями, метая искры глазами, о том, что он родом с Халки, и что отцы и деды его жили тоже здесь. Я слушал его голос, как звуки Эоловой арфы. О красоте и великолепии «Принцевых островов» прожужжал мне уши севастопольский прокурор, спутник мой от Севастополя до Константинополя. Поэтому, я желал насладиться прелестью зрелища. А ради такой цели, как только прибыли на остров, я, по совету кир-Димитрия, взял фаэтон, на котором имелось в виду сделать полный тур по берегам острова. Поехали. Но полного тура не сделали, вследствие маленькой плутни возницы. «Принцип» не дурен, но особенного я ничего не нашел. Много красивее наш Крым, а Пятигорск с его пленительными видами и сравниваем быть не может с «Принципом». Как мало мы знаем Россию и как мало мы умеем ценить красоты ее разнообразной природы! Мое намерение при осмотре острова заключалось в том, чтобы в случае, если он мне понравится, приехать сюда в следующем году на дачу на целое лето («Принцип» – дачное место) и делать отсюда экскурсии в Константинополь для изучения греческого духовенства и греческой церковной жизни. Но «Принцип» не очаровал меня, а потому вышеуказанное мое намерение отложено мной в долгий

ящик. – Приспело время обеда. – Говорю: кир-Димитрию: «сведите меня в лучший ресторан». Мой чичероне отвечает: «лучшим рестораном считается здесь тот ресторан французский, который у пристани, но там безбожные цены». Пошли искать ресторана с более сходными це-

–537–

нами; но греческие кухмистерские, куда приводил меня кир-Димитрий, отталкивающе действовали на меня грязноватым видом я воню. Пришлось идти в дорогой ресторан. Вошел. Спрашиваю: «подайте меню блюд». Non, отвечают. «Покажите карточку табль-дота». Non, опять тот же ответ. Весь запас французского разговора был уже мной истощен и я не знал, что начать. Сел с горя на стул и воскликнул по-русски: «вот беда»! Эти жалкие слова сделались для меня спасительными. Один из официантов, черненький и маленький (по всем видимостям, жидок) обратился ко мне с русской речью, правда ломаной, но все-таки он объяснил мне, что у них есть готовый обед, что обед стоит пять франков. Пять франков – действительно дорого, но я рад был тому по крайней мере, что добился обеда и знаю наперед, что он стоит. За эти деньги притом же кроме обеда подали мне обильный десерт и объемистый графин красного вина, которого я не мог выпить, не смотря на понятное усердие: зачем было деньгам пропадать? Этот случай я рассказал вот почему: право, приятно сознавать, что принадлежишь к национальности (без сомнения, великой), язык которой встретишь и там, где совсем этого и не ожидаешь. Тот же черненький официант, по окончании обеда, превежливо проводил меня до выходной двери (ресторан помещался в верхнем этаже) и здесь раскланявшись со мной, важно проговорил: «здравствуйте, господин». Я от души расхохотался, услышавши это неожиданное приветствие, расхохотался, кажется, еще в первый раз в Константинополе. Я вышел довольный обедом и гордый от сознания, что принадлежу к одной из самых импозантных наций. До отплытия парохода у меня оставалось еще более часа, и я не знал, что мне делать. Каюсь, я скучал от «великого Принципа». Рейс обратно в Константинополь ничем не был ознаменован. Помню твердо

одно: когда стал в дали обрисовываться Константинополь, то я заметил, что особенно как-то выделяется одно здание, как будто знакомое мне и как будто не совсем знакомое. Обращаюсь за справками к кир-Димитрию и получаю в ответ, что это видимое мною, здание есть св. София. Вглядываюсь

—538—

пристальнее, и действительно узнаю, что это св. София, но не та София, которую я видел с рейда прежде, а какая-то особенная: казалось, что она или уходила в высь небесную или спускалась оттуда. Я не думаю, чтобы это был обман зрения (со мной был хороший бинокль). Нет, юстиниановские архитекторы Софии, когда составляли план храма и потом строили самый храм, приняли во внимание законы перспективы; но они мало заботились о том, какую София может казаться со стороны Константинопольского пролива и нашей Скифии, а употребили все старание на то, какую она будет казаться со стороны Мраморного моря, с той стороны, с которой приезжали в столицу Византийской империи царственные особы, послы более цивилизованных и богатых стран западных, римские папы. Интересно было бы знать: верно ли мое предположение или я ошибаюсь?

В Скутари, азиатском предместьи Константинополя, раскинувшемся прямо против города, я не имел удовольствия быть. Но в этом виновен не я, а мой «верный Рычарда» — кир-Димитрий. Много раз я говорил ему: «поедьте в Скутари», а он обыкновенно отвечал: «Да там нечего смотреть». В самом деле, есть ли на что смотреть в Скутари, я сам не знал. Правда, я читал или слышал, что в Скутари находится большое и роскошное турецкое кладбище. Но откровенно говоря, турецкие кладбища (их везде много) с их меланхолическими кипарисами мне давно прискучили. Разумеется, я мог бы настоять на том, чтоб кир-Димитрий свозил меня в Скутари. Но меня несколько пугала следующая перспектива: ну, положим, что приедем в Скутари, сойдем на берег; что же дальше?.. Вдруг кир-Димитрий скажет: «вот мы приехали, ведите меня, куда хотите, я за вами последую». Что я мог бы на это сказать и как в подобном случае нужно было бы поступить? Одним словом, если я, не побывав в

Скутари, что-либо чрез это потерял, то жесткие укоры моих читателей пусть обращаются по адресу моего несговорчивого проводника.

Накануне отъезда из Константинополя я решился сделать прогулку в Буюк-Дэрэ, летнее местопребывание русского посольства. О привлекательности этой местности

—539—

я много слышал и читал. Действительность, к счастью, не обманула меня на этот раз. Буюк-Дэрэ оправдало свою славу. Часов в 8 утра я уже был на пароходе, совершающем рейсы по Константинопольскому проливу. Путь предлежал не короткий. Около двух часов неслись мы, осеняемые флагом с изображением луны и звезд. Приехали. Дворец русского посла расположен на самом берегу Босфора и передним фасадом смотрит на волнующуюся стихию. Кроме дворца, здесь летняя церковь, много зданий для членов посольства, благоустроенные службы, — а позади великолепнейший парк, ползущий по гористому побережью. Меня занимал больше всего этот парк. Парк чудесный; быть может есть другие подобные же и даже лучшие парки на Босфоре, но я их не знаю. Роскошная культура растений, изящество плана, обдуманное распределение беседок и других мест отдохновения, хозяйственный присмотр за парком — все это делает посольскую дачу очень уютным местечком. Не хочется уходить отсюда, особенно когда вспомнишь, что уходить то приходится в... Константинополь. Представьте: в парке растут в грунту великолепнейшие лавровые деревья, ростом с нашу березу. Множество винограду, груш. В добавок к этому тишина и благорастворение воздуха. Идя парком, я поднимался все выше и выше, совсем не замечая этого, и не чувствовал ни малейшей усталости, хотя подъем был длинен и довольно крут. Поднявшись на самую возвышенную точку парка, я заметил какое-то здание, хорошенько присмотревшись к которому, я принял его за метеорологическую станцию, чем оно и в самом деле оказалось. Подойдя к самой станции, я не мог не соблазниться двумя вещами: во-первых, мне захотелось попасть на плоскую крышу здания, откуда, по моему соображению, должен открываться красивый вид; а во — вторых, возле самого здания

находилось развесистое дерево со спелыми грецкими орехами: мне захотелось полакомиться этими последними. Для того, чтобы удовлетворить своим желаниям, я должен был обратиться к лицу, заведывающему станцией, что я и сделал. Хозяином метеорологической станции оказался молодой флотский офицер Д., который охотно вызвался удовлетворить всем

—540—

моим желаниям. Он сводил меня на верхнюю площадку здания, показал мне различные инструменты, употребляющиеся в деле метеорологии, объясняя их значение (но я, не обладая даже элементарными познаниями из физики и математики, — ничего из его объяснений не усвоил). Затем он приказал своему матросу нарвать грецких орехов и повел меня в свое помещение, которое казалось маленьким дворцом. Появились на столе грецкие орехи прямо с дерева, потом самовар и наконец какое-то самосское вино, которое хозяин очень расхваливал, но я едва ли на этот раз оказался на высоте своего призвания. Угощая меня с чисто — русским гостеприимством, хозяин вдруг воскликнул: «какая досада, что я не могу поподчивать вас супом из черепахи». — «Какой такой черепахи»? с удивлением спросил я. Хозяин объяснил мне, что в парке водятся черепахи в натуральном состоянии, и что иногда, когда ему вздумается полакомиться супом из черепахи, он приказывает своему матросу поймать черепаху, что тот с успехом и исполняет. «Вчера — прибавил г. Д. — матрос поймал для меня черепаху, но она негодная за ночь куда-то убежала». Скажите: в парке водятся черепахи и их ловят, точно домашних кур. Но дороже всего, дороже самосского вина, дороже готовности хозяина угостить меня черепашиным супом, была его продолжительная беседа со мной, искренняя, живая, свидетельствующая о его замечательной наблюдательности. Много, много сообщил он мне интересного о Константинополе и жизни в этом городе, о разных лицах, которых он знал и о которых я хотел иметь сведения, но передавать содержание нашей беседы я считаю делом нескромным. Сообщу лишь два — три сведения, переданные им мне и имеющие отвлеченный и даже научный характер. От него я узнал, что Константинопольский

пролив по его свойствам и особенностям остается неисследованным, потому что турки по своему истолковывают всякие эксперименты над проливом с инструментами в руках. Между тем, он заслуживал бы серьезного изучения. Оказывается, что Босфор всегда имеет два противоположных течения неимоверной силы и что к ним иногда присоединяется

—541—

третье от Золотого Рога, но природа этих явлений не исследована, как бы желалось. Сила этих течений так велика, что пароходы только с великим трудом могут становиться на якорь в гавани. Эти течения по разъяснениям г. Д. имеют громадное санитарное значение для Константинополя. Они своею стремительностью увлекают в моря всякие отбросы, попадающие в Босфор и Золотой Рог. Если бы не было этих течений, то Константинополь был бы вечным очагом холеры и всяких тифов. Итак – вот кто служит санитаром Константинополя – это Босфор. Затем г. Д. сообщил мне, что Черное море очень медленно нагревается весной, так что в марте и апреле, когда воздух бывает уже сильно нагрет солнцем, море остается холодным, как лед. Вследствие этого наше посольство выезжает на дачу не раньше мая, когда вода согревается и перестает развивать холодные испарения. Дачная жизнь в Буюк-Дэре продолжается до ноября. – Я взглянул на часы и с удивлением увидел, что уже два часа длится моя беседа с любезным хозяином. Эти два часа промелькнули для меня, как миг. Нужно было продолжать свою прогулку в парке и собираться ко дворам. Я встал и начал раскланиваться с г. Д. Но он, как оказалось, совсем не желал, по его словам, так скоро расставаться со мной. Он удерживал меня, прося позавтракать с ним, но я наотрез отказался от этого предложения. Тогда он начал настаивать, чтобы я, по крайней мере, принял от него в подарок бутылку самосского; я любезно отклонил предложение. Мы расстались друзьями. Молодой Д. составляет одно из отраднейших воспоминаний моей скитальческой жизни в Константинополе. Обратный путь в город был очень скучен и много повредил приятности впечатлений, вынесенных мною из посещения летней резиденции нашего посла. По какой-то

случайности мы попали не на пароход прямого сообщения, а на пароход так называемого кружного рейса. Следовало по очереди причаливать ко всем пристаням европейского и азиатского берега Босфора. Путь длился целых три часа. А каково это потерять три часа ни за что ни про что для путника, дорожащего временем? Я испытывал

—542—

такое же чувство томления, которое я изведаль, обозревая берега нашей Волги: пред тобою прекрасный волжский вид и ты испытываешь чувство удовольствия, но, вот, вдосталь насладившись зрелищем, жаждешь перемены декорации, а этого-то и нет; пароход черепашьям шагом движется по крайне извилистому фарватеру Волги, и проходит час прежде, чем декорация переменится. Скука! На пароходе, на котором я ехал из Буюк-Дэрэ, как на всех пароходах на свете, имелся буфет. Бойкие кафеджии с подносом в руках, на которых стоят кружки с водой (вода в Константинополе – предмет торговли), чашки с кафе, неистово и поминутно выкрикивают, подсовывая свой товар под нос пассажирам. «Су-судис (воды – водички – по-турецки) кафэ-э-э кафодис, лимонадо – газ-з-з-зо» – раздаются трели. В прежние поездки я как-то мало обращал внимание на этих ухорских крикунов, но теперь эти кафеджии мне надоели до тошноты. Мне хотелось выкупать их в водах пролива. Они напомнили мне тех невероятно дерзких и нахальных парней Никольской улицы в Москве, которые назойливо лезут к пешеходам, навязывая им всякую дрянь. Но там хоть есть полицейские, охраняющие от дерзких нахалов, – здесь же я был на законнейшем основании беззащитен... Но вот мы – слава Богу – в Константинополе – на Пантелеймоновском подворье.

IV.

(Жизнь под мирным кровом Пантелеймоновского подворья: что представляет собой это подворье? Радужные пантелеймоновцев, – их хлеб – соль, – о. Севаст, – парадный праздничный обед в поднебесье, – гости и гостыи, – чему досталось главная роль за трапезой, – темы разговоров, – благой пример, достойный подражания. – Возвращение во свояси причины, побудившие ускорить мой отъезд из

Константинополя, – прощание с пантелеимоновцами, – я на пароходе – «Аргонавт», отплывающем в Одессу, – мои сотоварищи по кают – компании, – недостаток общества, – знакомство с русским греком, внезапно прервавшееся, – остров Фидонис, – приезд в Одессу, – потребность перемены в настроении. – прогулки в городе, и поездки по окрестностям, – пора «домой», – я дома).

Пантелеймоновское подворье! Но я еще ничего не сказал о нем, а между тем говорит о нем считаю непре-

–543–

менным своим долгом, долгом совести. Это подворье (как и некоторые другие монастырские подворья в Константинополе: Андреевское, Ильинское) служит станцией или местом отдыха для русских богомольцев, отправляющихся в Иерусалим и на Афон. Оно представляет собой монашескую колонию, митрополией которой служит (как я упоминал выше) русский Пантелеймонов монастырь на св. горе. В Пантелеймоновском подворье останавливаются (*не обязываясь* платить ни за помещение, ни за чай, ни за стол) разные духовные и светские лица, проезжающие по своим личным или официальным надобностям на Восток или с Востока в Россию или куда-нибудь еще. Здесь ищут себе приюта и некоторые профессора Академий и Университетов, изучающие Восток.

Здание подворья выстроено сравнительно недавно, имеет четыре этажа, и в высоту длиннее, а в основании уже, как почти все дома в Константинополе. Оно задним фасом обращено к главной улице Галаты, а передним смотрит на Золотой Рог и отчасти на Босфор. Добавим: находится в каких-нибудь десяти шагах от главной артерии Галаты. Помещения по своим удобствам и обстановке, конечно, не могут равняться с лучшими московскими гостиницами. Подворье не может спорить ни с Лоскутной гостиницей в Москве, ни даже с Метрополем здесь же, а приближается по своим удобствам и обстановке к Московским Мамонтовским номерам. Привыкши жить во время моей поездки по Кавказу и Крыму в лучших гостиницах, дающих полный комфорт, я чувствовал себя несколько не по себе в Пантелеймоновском подворье. Комфорт лучших гостиниц, как

известно, чувствуется во всем: в изысканной и педантической чистоте, в расторопности прислуги, в мягкой и изящной мебели, даже расстановке вещей и проч. Всего этого нельзя находить на подворье в той степени, в какой желаешь. Помещения подворья проще и их удобства разве немного заходят дальше удовлетворения необходимых потребностей¹⁵⁷⁷.

—544—

Но за то подворье дает то, что не найдете ни в одной гостинице в мире. Какое радушие, добродушие и почти родственное чувство находите в оо. пантелеймоновцах! Постоялец сразу же делается членом новой как — бы родственной семьи. Мне было почти совестно от их внимания, смею думать — искреннего, каким они меня окружали. Подадут самовар, а вместе с тем и заваренный чай такого прекрасного качества, что я забывал о своем московском чае, который я привез с собой. К чаю подавалась груда хлеба, булок, баранок, и когда я слишком мало всего этого съедал, мне пеняли: «что же вы мало кушали». Раз я заметил, что я люблю пить чай с молоком и с тех пор молоко неизменно являлось к моему чаю в таком обилии, что этого молока хватило — бы на четверых. Отец Севаст, монах мне прислуживавший (Севаст, которого богомольцы, по его словам, проще (?) называли: Севастополем) каждый день обращался ко мне с просьбою: «покушать, пообедать, поужинать»¹⁵⁷⁸. Но я ни разу не брал себе стола у пантелеймоновцев. Я не хотел жить жизнью Богоявленского монастыря в Москве, а жизнью Константинопольскою. Я обедал, большею частью, в одном французском ресторане в Пере. Кстати сказать, здесь за один рубль (не более) я получал вкусный и сытный обед, какого за ту же цену ни в каком случае не найдешь в Москве. Добрые пантелеймоновцы, как я вам благодарен за все!

—545—

Послушали бы вы их, с какими сочувствием они распространяются о таких постояльцах подворья, как двое наших ученых литургистов — профессоров, Н.Ф. Красносельцеве и А.А. Дмитриевском, с истинно-завидным усердием изучающих Афонские хартии, имеющие отношение к литургике. «А вот и мы

на днях ждем к себе с Афона Н.Ф. Красносельцева. «Здоров ли он» говорили отцы – Пантелеймоновны. Или: «слава Богу, начальство награждает 3000 р. А.А. Дмитриевского за его труд» (без сомнения, разумеются деньги, отпущенные Синодом г. Дмитриевскому на печатание собранных им Афонских литургических материалов). Вот каковы пантелеймоновцы, пригревшие и меня грешного.

Не могу не сказать о том парадном обеде, который был устроен братией подворья 27-го Июля в праздник св. Пантелеймона, на который и я был приглашен. Этот парадный обед происходил в высях поднебесных. Он был сервирован в верхнем четвертом этаже, на открытой галерее, подле самой церкви, находящейся в этом этаже¹⁵⁷⁹. Отсюда открывается великолепнейший вид на Константинополь. Гостями были: настоятель посольской церкви о. Арх. Арсений, о. А. К. Смирнопуло (из обруселых греков), священник при русском госпитале (человек университетского образования, прежде проходивший должность законоучителя при высоких особах за границей), члены посольства: секретарь, военный агент, драгоман, множество посольских дам. Ждали самого русского посла, но он на этот раз почему-то не прибыл. Не зелено вино, и не шипучка играли главную роль за той трапезой, а искристый лед, настоящий лед, помещенный в хрустальных, внушительного объема, вазах, к которым ежеминутно протягивались руки гостей (лед клали себе в стаканы, бокалы, на тарелки, чуть не прямо в рот). Сколько нового и интересного узнал я из

–546–

разговоров с гостями, присутствовавшими на празднике? Если б я захотел подробно рассказать об этом, то пришлось бы говорить много и долго, но моя повесть о Константинополе и без того слишком затянулась – сознаю и каюсь в этом. Я приобрел разнообразные сведения: о тогдашнем патриархе Константинопольском Дионисии (теперь уже покойном), о греческих архиереях, о том, почему русские до сих пор не открыли школы для греков и славян в Константинополе, подобно тому как это сделали даже англичане, даже

американцы (оказалось, не русские тут виновны)¹⁵⁸⁰, о климате Константинополя (который вовсе не хвалят), о том, что составляет заветные мечты членов посольства («как – бы домой»), но всего не перечислишь. Сообщая сведения о парадном пиршестве на подворье, не могу умолчать еще вот о чем: прекрасно одетые, веселя, милые дамы, заседавшие за монастырской трапезой, навели меня на мысль: да почему же это на наших парадных академических обедах не присутствуют наши дамы? Разумею: умных и презентабельных матерей семейств профессорских домов. Почему посольским дамам позволительно то, что будто бы не позволительно нашим? Монастырское Пантелеймоновское подворье – подает нам благой пример, достойный подражания! Вот неожиданная, но – смею думать – прекрасная мысль, родившаяся в моем уме под впечатлением радушного обеда у пантелеймоновцев.

Братский привет мой вам, мои добрые, снисходительные и услужливые отцы пантелеймоновцы!

И всего-то немного я пробыл в Константинополе, но начинал уже несколько скучать: мне стал наскучивать знаменитый город. Мне начало претить это вечное галдение на улицах, это вавилонское смешение языков. Мне тошно делалось смотреть на эти физиономии иностранных обывателей Константинополя, занятых единственно мыслью о купле – продаже и наживе; на эти физиономии, то самодовольные, вероятно, вследствие удачных операций и ловких надувательств, то равнодушные с рассеянным ви-

–547–

дом, свидетельствующие, что кулак обдумывает какую-либо новую плутню. Вообще, тип хищника, преобладающий среди Константинопольских иностранцев, скоро начинает возбуждать чувство омерзения. Я не могу не сказать и о том, что и Пантелеймоновское подворье помещено на таком месте, которое под конец начинает неприятно действовать на чувство. Почти рядом с подворьем существует какое-то заведение, которое титулуется громким именем «турецкого театра», а в действительности есть нечто такое, что неприято называть в обществе. Здесь ежедневно с 9 часов вечера до 3-х часов утра

визжит музыка, под аккомпанемент оглушительного турецкого барабана, наигрывая беспрестанно вальс, надоедливые звуки которого широкой волной льются в окна подворья, окна, конечно, отворяемые на ночь в виду духоты. Я разговаривал об этом деликатном предмете с отцами пантелеймоновцами. Они глубоко сожалеют, что подле них завелась такая гадость; сознают, что эта последняя оскорбляет чувства богомольцев; но конечно никто в этом не виновен – и меньше всего смиренные отцы подворья. Мне скорехонько захотелось уехать из Константинополя, хотя я имел возможность жить там с целый месяц.

Я решил – 29-го июля предпринять обратный путь на русском пароходе «Аргонавт», отправляющемся в этот день в Одессу.

Утром 29-го июля я распростился с Пантелеймоновским подворьем, управляющий этим подворьем иеромонах благословил меня художественно написанной иконой св. Пантелеймона в кипарисном киоте и вручил мне в подарок альбом с видами Афонских монастырей.

Затем, в конторе пароходства я взял билет, дающий право на более удобный проезд до Одессы, при чем за этот билет содрали с меня 80 франков золотом.

Наконец, я на пароходе «Аргонавт», который стоял на том же самом месте, где назад тому неделю бросил якорь «Олег». Два часа дня. Раздался третий свисток и мы двинулись по направлению Черного моря.

Обратный путь до Одессы не только не представил ничего интересного, но был даже скучен. Сотоварищей

–548–

по кают – компании было у меня мало. Капитан ни разу не являлся к нам. Старшего механика совсем не было. Сотоварищество мое составляли лишь следующие лица: купеческая чета из г. N, замечательная только тем, что морская качка, слегка беспокоившая пассажиров при выходе из пролива в море, служила лишь к возбуждению аппетита у этой достойной четы; и еще разве тем, что эти супруги умели великолепно спать: ложась отдохнуть после обеда в 5 часов, они мирно

покоились до 10, просыпая даже время вечернего чаепития (8 час.), и однако ж они умели всласть спать и ночью. Третьим и последним моим сотоварищем по кают-компании была одна не молодая гречанка, которую укачало около 5 часов вечера в день отправления парохода из Константинополя и которая всю дорогу не выходила из своей спальной комнаты, только по временам заявляя о своем существовании криком: «лимону, лимону, пожалуйста лимону» (средство против морской болезни), хотя лимонов, кроме этой гречанки совершенно никому не надобилось. Каждый согласится: можно ли было чувствовать себя хорошо в таком обществе, каким злая судьба наградила меня на пароходе «Аргонавт»? В начале нашего плавания по Черному морю на юте, во время прогулок, со мной познакомился – было один, получивший аттестат зрелости, одесский гимназист грек, имевший в виду поступить для университетского образования в Москву. Сначала он был очень ко мне любезен и даже услужлив. Но узнав потом, что я не профессор Московского Университета (за которого он ошибочно меня принимал), а Московской Духовной Академии, «зрелый гимназист» сделался ко мне холоден и перестал обращать на меня внимание.

Следующий день морской жизни прошел для меня еще более монотонно, чем предыдущий. Тоска томила всех. От нечего делать с утра начали говорить о том, что вот скоро (в действительности, оказалось, совсем не скоро) увидим черноморский о. Фидонис (или змеиный остров). Сам по себе он ничем не замечателен, но на него обращают внимание и туристы и географы, потому что Фидонис единственный остров нашего южного моря. Он представляет собой скалистую возвышенность,

–549–

равняющуюся четырем километрам в окружности, и расположен недалеко от устьев Дуная. Наконец, часов около двух показался и самый остров. На нем находится русский маяк; а при маяке несколько моряков – сторожей. Доступ к скалистому острову очень труден, почему обитатели его видят людей только два или три раза в году, когда моряки из Одессы привозят к ним

провизию и осведомляются об их житье-бытье. Маяк хорош и вечером виден издалека. Остров Фидонис мне почему-то представился чем-то вроде рая, куда и попасть трудно и где не имеется поводов ко греху. Очевидно, мысль искала пищи, но такой пищи не было.

31-го июля в 5 часов утра «Аргонавт» достиг уже Одесского порта и бросил якорь. В семь часов я был уже в самом городе. Одессы я не люблю. Разве можно находить что-либо приятное в шахматной доске? А Одесса с ее прямолинейными улицами, симметрическими перекрестками и однообразием зданий всегда напоминала мне шахматную доску. Но на этот раз я с удовольствием смотрел на Одессу. Ведь, здесь начинается тот рай, в котором мы живем, но которому не знаем цены – начинается Россия. В Одессе я пробыл четыре дня, вентилируя свои легкие здешним приморским, сравнительно с Константинопольским, – чистым воздухом, укрепляя свои нервы, начавшие было приходит в раздражение, морским купаньем (которое в Константинополе было очень плохо), поездками по окрестностям (правда, не замечательным), прогулками по тенистому приморскому бульвару и новому парку (Александровскому), украшенному только – что поставленным памятником величайшему из русских государей – Александру II-му – Освободителю.

На четвертый день моего пребывания в Одессе я услышал, что мой внутренний голос чаще и чаще стал требовать: «домой, домой», – туда, где так много прекрасных книг в Академической библиотеке и прекрасных людей в Академической корпорации.

11 августа я был уже в Сергиевом посаде.

А. Лебедев

**Введенский А.И. Русское православное братство во
им св. Равноапостольного князя Владимира в
Берлине // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С.
550–565 (2-я пагин.).**

–550–

На далекой чужбине, среди холодного и неприветливого Запада, как маяк среди моря, русскому человеку светит надеждою и ласкою одно в высокой степени симпатичное учреждение – Берлинское православное Братство. Здесь находят привет и помощь все: и труженик науки, одиноко ведущий борьбу с разнообразными лишениями, и целая семья, неожиданно лишившаяся своего кормильца и не знающая, куда приклонить свою осиротевшую голову; и больные, ищущие помощи у берлинских знаменитостей, и здоровые, не имеющие ни средств, чтобы добраться до родины, ни дела, к которому могли бы приложить свои руки; артисты, завезенные и брошенные обанкротившимся антрепренером, художники и изобретатели, не имеющие знакомств и средств, чтобы эксплуатировать свои изобретения, и т. д. – словом все, на кого вдали от родины налегла тяжелая рука невзгоды. А иногда и само братство, не дожидаясь пока к нему обратятся за помощью, идет на встречу нужде: оно заботится о поддержании православия в среде тех из братьев наших по вере, у которых долговременная жизнь на западе грозит истребить остатки православия; устраивает с этою целью школы; организует собеседования; а иногда оно – же, и оно одно, идет отдать последний долг какому-нибудь одинокому горемыке, которого застигла смерть вдали от родины, вдали от родных, друзей и знакомых...

–551–

Такие высоко – гуманные, истинно христианские задачи Братства, не смотря на сравнительно недолгое время его существования (основано марта (10 апр.) 1890 г.), уже успели привлечь к нему всеобщее внимание и сочувствие, начиная от Высоких Покровителей Братства. И прежде всего, Братство

было осчастливлено Высочайшим вниманием к себе *Его Императорского Величества, Государя Императора*, Всемиловитейше соизволившего пожаловать Братству крупный вклад (5000 р.), который лег в основание его фонда. *Его Императорское Высочество, Великий князь Владимир Александрович* милостиво удостоил принять соименное Ему Братство под свое высокое покровительство. Подобное же высокое внимание, сочувствие и покровительство было оказано братству и другими Августейшими Особами Царствующего Дома. Так, звание почетного члена Братства удостоили принять: *Их Императорские Высочества, Великие князья Алексей Александрович, Сергей Александрович, Павел Александрович, Великие княгини Елизавета Феодоровна и Екатерина Михайловна, Ея Величество, королева Виртембергская, Ольга Николаевна, Принц Макс Баденский, Принцесса Елена Георгиевна Альтенбургская – Герцогиня Мекленбургская* и др.

Братство, как учреждение церковно-православное, встретило весьма горячее сочувствие среди иерархов Российской Церкви, благословивших доброе начинание своим святительским благословением. Высокопреосвященнейшие Митрополиты: С.-Петербургский и Новгородский Исидор, Киевский Платон (†), Киевский Иоанникий, Московский Леонтий; Высокопреосв. Архиепископы: Казанский Павел, Тверской Савва, и Преосв. Епископы: бывший Ставропольский Герман, Сильвестр, Еп. Каневский и ректор Киевской Дух. Академии, Антоний, Еп. Выборгский и Ректор С.-Петерб. Дух. Академии и др.; известный Кронштадтский пастырь, Иоанн Ильич Сергиев, и многие другие именитые и высокопоставленные служители Церкви Православной выразили свое внимание Братству принятием звания почетного члена, словом сочувствия, совета и благожелания, а так же и пожертвованиями. Отозвались на доброе дело и другие представители православно-духовного ведомства, во главе с

–552–

г. Обер-Прокурором св. Синода, К. П. Победоносцевым, передавшим в распоряжение Братства значительную сумму

(1р.), а так же – обители и некоторые другие учреждения духовного ведомства (каковы, напр., советы Дух. Академий).

Братство было очень тепло встречено и вообще русским обществом. Просматривая список его жертвователей, мы находим здесь поступления из всех слоев общества и иногда – весьма и весьма не скудные. Не было недостатка в сочувствии Братству и со стороны других наций и исповеданий. Вследствие всего этого оно уже теперь, – можно сказать словами братского отчета за первый год, – «получило твердую и прочную основу», но – не более, впрочем, как именно «основу», на которой нужно еще много создать: развитие деятельности братства, расширение его задач, конечно, будет требовать все новых и новых, все больших и больших затрат. И члены Братства, особенно стоящие непосредственно у его дел, справедливо не позволяют себе обольщаться успехом его первых шагов. Сознывая, что останавливаться в достижении намеченных Братством целей на полудороге неудобно, они, как видно, расходуют братские суммы с похвальной осмотрительностью и употребляют всевозможные, не редко покупаемые ценою больших забот и трудов, средства, чтобы улучшить положение дела и увеличить братские ресурсы. Ознакомившись с высокосимпатичною деятельностью Братства не только из его напечатанного отчета (за первый, 1890-й г. существования), но и из других его записей и документов, а так же и непосредственно, и сознавая громадную важность возможно широкого развития этого *русского дела* именно среди немцев, зоркий и подозрительный глаз которых повсюду ищет следов мнимого отсутствия у русских всякой серьезной организаторской способности, мы с своей стороны сочли своею обязанностью оказать ему посильную услугу, – познакомить тех, кому попадутся настоящие строки, с его задачами и настоящим положением.

Согласно *Высочайше* утвержденным положениям о Братствах и собственному уставу, утвержденному резолюцией Высокопреосвященнейшего Исидора, Митрополита С.-Пе-

–553–

тербургского (от 6–18 сент., 1888 г.), а так же признанному и Германским правительством, православное Братство в Берлине имеет три следующие цели:

1. «Оказание помощи нуждающимся и больным русским подданным *всех* христианских исповеданий, а также лицам православного исповедания *всех* национальностей». Достойна примечания выраженная в этих словах широта взгляда, – беспримерная в летописях инославных исповеданий! Тогда как в благотворительных ферейнах, существующих при лютеранских церквях, говорят *православным* прусским подданным: «мы охотно бы помогли вам, *если бы вы были нашей веры*, а теперь идите в свою церковь» (sic!), православное братство ставит своею целью помощь *всем* нуждающимся *христианам* без различия исповеданий! Такою широкою постановкою своей первой и главной задачи, – задачи благотворения, – Братство всецело обязано маститому первоиерарху нашей Церкви, Высокопреосвященнейшему Исидору, который, в ответ на ходатайство Братства о разрешении оказывать вспомоществование нуждающимся русским подданным *всех* вообще христианских исповеданий, изволил высказать следующие знаменательные слова: «*нужда уравнивает все исповедания, – помогайте, насколько можете, всем*».

2. Вторая цель братства – «*утверждение духовного просвещения* и в частности – содержание двух школ для детей и взрослых православного исповедания, живущих в Берлине и Потсдаме, – в русской колонии Александровке, и русской библиотеки». Кто знаком с положением православных, принужденных долгое время, а иногда и всю свою жизнь, проживать среди иноверцев, и вследствие этого мало-помалу теряющих свой родной язык, свои благочестивые обычаи и свою веру, тот поймет и оценит по достоинству всю громадную важность этого второго вида братской деятельности, – деятельности духовно-просветительной. Но именно в таком опасном положении, на пути к совершенному онемечению, находятся, кроме нескольких русских семейств в Берлине, особенно жители русской колонии «Александровка» (в Потсдаме). Дети, внуки и правнуки первых колонистов,

присланных сюда из России в дар и угоду прусским королям, сохранив

–554–

свои русские фамилии (Яблокины, Фокины, Сергеевы и пр.) и русский тип построек, уже позабыли однако свой родной язык, и вследствие этого, без особой поддержки легко могут забыть и свою праотеческую веру. Вот почему, в виду забот Братства организовать для этих колонистов в Потсдамской Церкви богослужение и проповедь на немецком языке и устроить школу, нельзя не присоединиться со всею искренностью к той радости, которую, как бы от лица всех православных русских людей, высказал *Высокопреосвященнейший Леонтий, Митрополит Московский*, посетивший, при проезде в 1861 г. чрез Берлин для освящения Парижской Церкви, «Александровку» и лично ознакомившийся с положением онемечивающихся колонистов: «радуюсь, – писал он между прочим Братству, – что вы обратили внимание *на живущих в домах русской постройки, но потерявших свою национальность*». Поистине, нельзя не радоваться! – Но и независимо от этого, устройство православных школ имеет громадное значение для дела православия на чужбине, где так часто слышатся упреки и обвинения в отсутствии миссии учительства в жизни и деятельности православной церкви.

3. Наконец, третья задача – *служение, нуждам и пользам Церквей*: Потсдамской, сооруженной в 1829 г., и Берлинской, при чем имеется в виду образовать капитал, необходимый для построения православного храма в Берлине, где теперь лишь малая домовая церковь, именуемая часовнею (Capelle), единственная для *всех* православных, и помещающаяся в нижнем этаже (партере), во дворе Посольства (Unter den Linden, 7), для устройства своего кладбища с часовнею (усыпальницею) и пр. И этой задаче Братства также нельзя не сочувствовать! Потсдамский храм не достаточно благоустроен: напр., до самого последнего времени в нем не было хоругвей, которые сооружены только заботами Братства, и печей, которые устроены так же Братством. Берлинская домовая церковь, правда, довольно изящна и благолепна; но, во первых, она

чрезвычайно мала и совсем недостаточна для помещения *всех*, проживающих в Берлине, православных (это *единственная* православная церковь), и во вторых,

—555—

помещаясь внизу надворного строения при посольстве, она не отвечает, по своей более чем скромной внешности, ни достоинству православия, ни величию русского имени, ни даже — желаниям и ожиданиям самих германских высоких особ (напр., еще покойный император Фридрих неоднократно спрашивал, почему в его столице нет правосл. храма). В виду всего этого, сооружение в Берлине православного храма, хоть бы лишь в более или менее отдаленном будущем представляется действительно весьма желательным. Но уже не только желательно, а прямо настоятельно необходимо приобретение около Берлина участка земли для православного кладбища и устройство на нем «усыпальницы». При настоящих условиях, когда, вследствие невозможности вносить покойника в нашу православную домовую церковь, приходится совершать над ним чин погребения в лютеранской кладбищенской часовне¹⁵⁸¹, этот, и без того грустно трогательный, чин является вдвойне печальным и скорбным.

Таковы задачи, которые поставило себе Братство. И оно деятельно стремится к их осуществлению, насколько позволяют его средства.

Прежде всего его заботы направлены, конечно, на удовлетворение нужд, не терпящих отлагательства т. е. на дело благотворения. Случаи, в которых Братство при-

—556—

ходит на помощь, так же разнообразны, как разнообразен контингент лиц, ищущих этой помощи, и условия, в которые эти лица поставлены: освобождается ли заключенный, ему нужны средства выехать; заболевает ли кто из лиц недостаточных (постоянно живущих в Берлине или проезжающим), ему нужна медицинская помощь, чай, фрукты или вино, — нужно какое-либо чтение; потерял ли кто деньги, так что не имеет средств доехать до родины, его нужно из этой беды выручить; бедной православной семье, которая на чужбине забыла различие

между праздниками и днями будничными и не имеет, на что помолиться, нужно дать икону, православный календарь, детям – русские учебные книги и т. д. Всех этих и подобных случаев, в которых Братство приходит на помощь к семействам и лицам, как постоянно проживающим в Берлине, так и проезжающим чрез него, нет даже возможности исчерпать, уместить в определенные рамки и расположить по группам. Поэтому мы ограничимся указанием немногих случаев, требовавших со стороны Братства особых забот и затрат.

Начиная с Ноября 1890 г. и во все последующее время в Братство обращалось очень много лиц (свыше тысячи) из бразильских переселенцев, успевших разочароваться в этой, для многих обетованной, земле и устремившихся обратно в Россию. Некоторые из них возвращались обратно уже из Любека, Бремена и Гамбурга, напуганные рассказами лиц, побывавших за морем. Несчастное положение переселенцев бывает поистине ужасно. Они являлись к казначею Братства (о. Протоиерею) нередко целыми семьями с малолетними и грудными детьми, с плачем рассказывая о своем полном разорении. На дорогу они отдавали услужливым агентам свои последние средства и, не найдя ничего на чужбине, должны были ехать обратно и при том, по большей части, с парусными судами, исполняя различные службы и черные работы во время пути. Большинство переселенцев, конечно, не только не говорит ни на одном из иностранных языков, но и вовсе неграмотно, так что в книге выдаваемых пособий, вместо росписи ставят лишь, «кшестики» (крестики). Таким лицам Братство давало средства: на возвращение,

–557–

как в Россию (наибольший контингент переселенцев из польских губ. и литвы, по исповеданию – католики), так и в славянские земли; больным – на лекарства; недостаточным – на пропитание, а иногда – и на погребение.

Другим обстоятельством, потребовавшим от Братства многих забот и средств (главным образом в первый год его существования) был чрезвычайный наплыв русских, привлеченных в Берлин известным открытием проф. Коха.

Большинство было того ошибочного мнения относительно новооткрытого средства, что считало достаточным для совершенного выздоровления получить две – три инъекции. Между тем требовалось госпитальное и нередко очень продолжительное лечение: клиники, больницы, санаториумы были переполнены больными всех стран и государств. Вновь прибывающие должны были за удвоенные, против обыкновенных, цены размещаться в отелях и то с большим трудом. Все это побудило Братство к изысканию особенных мер оказания помощи недостаточным больным. Оно входило в сношение с содержателями отелей и клиник, которые уменьшали для покровительствующих Братством больных (иногда на половину и более) плату за содержание, а так же и со многими знаменитыми Берлинскими профессорами медицины и врачами, которые, – к чести их сказать, – по ходатайству Братства изъявили свою готовность давать свои советы лицам недостаточным безвозмездно или за гонорар, значительно пониженный (проф.: Бергман, Лейден, Сенатор, Энох, Мендель, Мартин, Френкель, Зонненбург, и доктора: Заблудовский, Ястrowsиц, Донгель и др.). Сверх того Братство открывало для нуждающихся особые ассигновки в размере от 150 до 600 марок, а так же оказывало и вспомоществование на общих основаниях. Своим участием оно оказывало больным не только материальную помощь, но, – что нередко бывает еще важнее, и нравственную поддержку: для больного весьма важно, конечно, и дорого уже одно сознание, что он не останется совершенно беспомощным на чужбине!

Кроме двух только что указанных нами случаев, в которых особенно наглядно и осязательно проявилась плодотворная деятельность Братства, оно, как мы сказали,

–558–

приходило на помощь и во многих других, весьма разнообразных, обстоятельствах. Обыкновенно его заботы направлялись к тому, чтобы «поставить человека на ноги» и, оказав бедному поддержку на первых порах, дать ему тем самым возможность потом зарабатывать хлеб своим собственным трудом. Но где, по тем или другим причинам, это

оказывалось невозможным, там оно выдавало и ежемесячные пособия. Такие пособия выдавались нуждающимся и больным не только в Берлине и Потсдаме, но высылались по почте или выдавались чрез членов – сотрудников Братства и в других местах (в Гамбурге, Штетине, Висбадене и пр.). Общий размер оказанных Братством, за два истекшие года его деятельности, вспомоществований, а так же и рост братской благотворительности выражается следующими числовыми данными. В 1890 г. всего на пособия было израсходовано 3мрк. 50 пф. (в том числе на единовременные – 2мрк. 50 пф. и на ежемесячн. 885 мрк.), а в 1891 г. уже 10мрк. 25 пф. (единовр. 8мрк. 25 пф., ежемесячн. – 1мрк.) т. е. сумму, издержанную на пособия в первый год, Братство нашло возможным увеличить более, чем в три раза: результат весьма утешительный! Что касается контингента лиц, которым было оказано пособие, то процентное отношение между ними по национальности, исповеданию и положению за последний год деятельности Братства определяется следующей таблице: из общего числа 420 чел. оказалось

По национальности.	По исповеданию.	По обществ. положению.
Русских	273 Православных	189 Интеллиг. 67
Славян	37 Католиков	163 Торгов. и ремесл. 128
Романо-германцев (немцы, австрийцы, 110 французы и др.)	Лютеран и др.) протест. 68	Чернорабочих и крестьян 225
Итого	420 Итого.	420 Итого 420

—559—

В истекшем году, сверх вышеуказанной суммы, издержанной на удовлетворение ближайших нужд, Братство нашло возможным отозваться своею жертвою и на нужду, от него отдаленную. Братство не могло, конечно, остаться вне общего движения, охватившего, в виду постигшего некоторые местности России неурожая, все слои русского общества, и вместе с другими пожелало внести и свою лепту на общее дело борьбы с народным бедствием. С этою целью оно постановило: обратить

«в пользу голодающих» весь тарелочный сбор в церкви, который, под влиянием красноречивой и прочувствованной проповеди о. Протоиерея (напечатана, кроме «Церковных Ведомостей», так же и на немецком языке в *Deutsch. Evang. Kirchenzeitung*, № 52), сразу же дал довольно значительную сумму; отчислить на тот же предмет известную долю и из текущих братских доходов, а так же – и всю выручку от устроенной и предназначенной первоначально в пользу Братства лотереи и пр. Благодаря этому, в руках Братства оказалась в пользу голодающих довольно значительная сумма, которую оно и распределило следующим образом: 1000 р. передало чрез своего пожизненного члена, коммерции советника, А.И. Абрикосова в Московский, состоящий под председательством *Ея Императорского Высочества, Великой Княгини Елизаветы Феодоровны*, комитет, и по 100 р. – в губернии Казанскую, Саратовскую и Тульскую.

Что касается двух других задач, поставленных себе Братством, то и к их осуществлению оно прилагало много забот. Так, оно приобрело для храмов несколько икон, устроило хоругви для Потсдамской церкви, а так же и печи; организовало в Берлине и Потсдаме школы, а так же и частные уроки Закона Божия для детей и взрослых; нашло лицо, способное и пожелавшее произносить при богослужении в Потсдаме проповеди на немецком языке (Вас. Антонов. Гёкен, – немец, перешедший в православие из католичества) и т. д. Но, по самому существу дела, осуществление некоторых из этих задач, как-то сооружение храма в Берлине, приобретение участка земли для кладбища и др., должно быть отнесено в область желательного будущего. Есть, впрочем у Брат-

–560–

ства одно этого рода желание, которое могло бы, по-видимому, быть осуществлено скорее и легче, – желание учредить в Потсдаме для тамошних православных жителей, *не говорящих по-русски*, особый причт, который мог бы отправлять для них прав. службы по-немецки. Вот как изложено это желание в братском отчете за первый год:

«Православная церковь во имя св. Благоверного Князя Александра Невского при русск. колонии Александровке в Потсдаме, не имеет своего особого причта и, для совершения в ней богослужения, всего лишь 12 раз в год, ездит причт Берлинской посольской церкви. Но само собою понятно, что совершение служб раз в месяц и при том, по большей части в дни будничные (ибо в воскресные и праздничные дни причт посольской церкви обязан службою в Берлине) не может почитаться достаточным. Естественно желать, чтобы, по крайней мере, эти русские службы были наиболее вразумительны и поучительны. С этою целью Братство, с разрешения Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего митрополита Исидора, предложило одному из известных своим богословским образованием и приверженностью к православию, прусскоподданному В.А. Гёкену, принять на себя обязанность, кроме лежащего на нем законоучительства в Потсдамской школе, произносить в Потсдамской церкви, при каждом служении, соответствующую проповедь на немецком языке, план и содержание которой предварительно разрабатывались бы совместно с о. протоиереем Мальцевым. Высокопр. Митрополит Исидор разрешил определить В.А. Гёкена, – согласно выраженному им желанию, – псаломщиком при упомянутой церкви с правом употреблять ему при исполнении его обязанности стихарь, в силу каковой резолюции Гёкен и был торжественно введен в исполнение своих новых обязанностей протоиереем о. Мальцевыми; 23 августа, 1890 г. С тех пор г. Гёкен неопустительно каждый раз произносит при богослужении проповеди на нем. яз., производящие глубокое впечатление на слушателей и обращающие на себя внимание прессы... Нельзя не пожелать, продолжает отчет несколько далее, – чтобы г. Гёкен, прослужив известное время в

–561–

этом звании, был удостоен посвящения в следующий духовный сан в Потсдамской церкви: тогда явилась бы возможность совершать там постоянно православное богослужение, и при том не по будням только, а и по воскресеньям и

праздникам. Вопрос о средствах к содержанию значительно упрощается благодаря тому, что г. Гёкен получает за свою прежнюю службу пенсию в размере 620 талеров в год и, будучи бездетен, имеет лишь супругу и старушку мать. Часть суммы ассигнуемой в настоящее время на поездки в Потсдам причта Берлинской церкви и именно та, которая падает на долю о. Настоятеля, могла бы перейти в вознаграждение за службу постоянному священнику в Потсдаме, если не изыщется каких-либо других специальных средств» (см. отчет 25–9 с пропусками). Нельзя не присоединиться к этому желанию! Удовлетворяя религиозным потребностям православных жителей Потсдама, поставление В.А. Гёкена во священника было бы высокой, но вместе и достойной наградой и для него самого: теперь, при своих не широких полномочиях, он отдает делу служения православия в Берлине весь свой досуг, всю свою энергию и всю свою душу, служа для о. Протоиерея его ближайшим помощником. При том, и это особенно важно, – по окончании в нынешнем году о. Протоиереем Мальцевым перевода на немецкий язык прав. литургии и всенощного бдения, отправление в Потсдамской церкви богослужения на немецком языке уже не представит никаких трудностей.

Такова многосторонняя деятельность Братства, таковы задачи, к осуществлению которых оно стремится, и таковы его ближайшие желания. Что касается средств Братства, то в настоящее время его фонд заключается в 37000 марок (против 20000 м. первого года). Эта сумма образовалась главным образом из пожертвований Высочайших Особ и почетных членов Братства (из этого источника за один *первый* год существования Братства поступило свыше 15000 мрк.), а так же из взносов членов пожизненных, действительных, благотворителей, соревнователей и из церковного и кружечного сбора и других пожертвований и поступлений (от устроившихся в

–562–

пользу Братства концертов, лотерей, от продажи пожертвованных вещей и т. д.). К чести наших соотечественников следует сказать, что всякий раз, как при проезде чрез Берлин они узнавали о существовании Братства и ознакомились с его

положением, они всегда с большою готовностью отзывались на его нужды не только посильными пожертвованиями, но и личным трудом, связями и влиянием, благодаря чему не редко и *нерусские*, узнав о задачах Братства, шли к нему на помощь: так, владелец гостиницы «Hotel de Rome», благодаря содействию члена Братства М. В. Тихонравова, не раз уступал бесплатно зал для концертов в пользу Братства; директор одного из Берл. театров, Лаутеибург, передал Братству сбор с утреннего представления – 1000 мрк. и переплату 449 мрк. 40 пф.; представительница одного большого торгового дома в Берлине, г-жа Лион, сверх пожертвования Братству 200 мрк., давала работу лицам, рекомендованным Братством и т. д. Проезжавшие чрез Берлин наши, а благодаря их посредству, и некоторые берлинские артисты всегда с готовностью принимали участие в организуемых в пользу Братства концертах и еще недавно наш знаменитый соотечественник А.Г. Рубинштейн препроводил в Братство 2000 мрк. из суммы, собранной за концерт, данный им в Берлине. Общее число членов Братства с 388 чел., которые оно насчитывало в первый год своего существования, возросло теперь до 650 чел.¹⁵⁸²

—563—

Заботясь о расширении средств, Братство в лице членов своего Совета, а так же и путем рассуждений на общих собраниях, мудро руководимых их председателем, графом П.А. Шуваловым, изыскивает и наиболее целесообразные меры для осуществления при помощи этих средств намеченных им целей. То обстоятельство, что, находясь в Берлине, где среди русских всегда много представителей самых разнообразных специальностей (медики, юристы, финансисты, коммерсанты и т. д.), оно может выслушивать на своих собраниях по тому или другому вопросу самые разнообразные суждения, – это обстоятельство обогащает его протоколы проектами многих, весьма полезных мероприятий. Из таких проектов мы отметим здесь лишь три следующие: а.) проект устроить собственную, хотя бы и небольшую *клинику*, а до устройства ее приобрести себе право на замещение в какой-либо из Берлинских клиник нескольких кроватей для больных, обращающихся в Братство; б) проект

завести в Берлине русское справочное бюро для приезжающих, по возможности по всем отраслям знания и специальностям, и при нем – библиотеку с читальной залой; в) наконец, – последний проект, начавший уже, впрочем, переходить в действительность, – издать справочную книжку для русских путешественников за границу, которая бы содержала в себе сведения календарные, медицинские, финансовые, путеводители, указатели и др. под.: предприятие весьма полезное, так как подобных справочных книжек в России нет, и при том появление ее именно теперь, в начале летнего сезона, весьма благовременно!

–564–

Говоря о деятельности совета Братства, мы не можем не сказать несколько слов особенно о том его деятеле, на долю которого приходится большая часть трудов и забот о делах Братства, – о его казначее, о. протоиерее А.П. Мальцеве. Да простит нам скромность о. протоиерея; но, говоря о Братстве, мы почитаем своим долгом сказать и о человеке, который был его главным инициатором и доселе составляет, так сказать, его душу! Просматривая документы, книги и записи Братства, мы были поражены громадою и тщательностью приложенного к ним со стороны досточтимого о. протоиерея труда: книги написаны в большинстве случаев его собственною рукою и при том с такою подробностью и обстоятельностью, что они не только служат оправданием всех дел Братства до мелочей и самых незначительных подробностей, но могут послужить важным научным материалом для будущей истории и статистики русского дела в Берлине. В так называемом *diarium'e* (дневнике) обыкновенно относительно каждого обращающегося в Братство можно найти точные сведения о национальности, исповедании, летах, роде занятий, характере нужды и т. д., при чем каждый грамотный расписывается в получении пособия. Называясь официально казначеем, о. протоиерей в сущности является и его секретарем и делопроизводителем. Сверх того, без его, личного участия и хлопот не обходится никакое дело в пользу Братства: устраивается ли братский концерт или лотерея, о. протоиерей должен раздавать билеты, заведовать раздачею

выигрышей; нужно ли навестить больного, опять – о. протоиерей; отблагодарить от лица Братства какого-либо крупного жертвователя или отвезти диплом, – все он же и т. д. и т. д. Одна братская корреспонденция чего стоит: редкий день нет письма и ни одно нельзя оставить без ответа. Без преувеличения можем сказать, что нас положительно изумляла эта способность о. протоиерея самому все делать. Совет Братства уже оценил по достоинству эту многосложную деятельность. Кроме неоднократно выраженной ему официально со стороны членов совета благодарности, он удостоился еще особого проявления к себе внимания: его ближайшими сотрудниками была собрана сумма в 300

–565–

мрк. на приобретение креста для поднесения о. протоиерею. Но, по своей скромности, он отклонил это намерение, упросив жертвователей обратить собранные деньги на его любимое детище – Братство (100 мрк. на Братство, 100 на увеличение фонда на построение Берлинского храма и 100 мрк. в пользу голодающих). Да послужит же по крайней мере это невещественное приношение, – эти немногие строки, – выражением искреннейшей русской благодарности достойнейшему председателю на чужбине нашего русского имени и нашего православного духовенства!

Таково наше *Русское Православное Братство во имя св. равноапостольного князя Владимира в Берлине*. Отсылая для ближайшего ознакомления с ним к его отчетам, из которых один (за первый год) уже вышел, а другой, вероятно, скоро выйдет, мы с своей стороны заканчиваем свой краткий очерк его деятельности выражением ему самых искренних и лучших пожеланий. Это – лучшее украшение русского имени и *единственное*, с такою солидной, прочною и широкою постановкою, наше *благотворительное учреждение на всем Западе*. Вот почему даже и после того, как русский человек уже покинул Берлин, Берлинское Братство все еще продолжает светить Ему своим необманчивым ласковым светом...

Z.

Париж.

20 (8) апреля, 1892 г.

Казанский П. И. Обзорение статей богословского и исторического содержания, помещенных в Епархиальных ведомостях за 1891 г. // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 566–587 (2-я пагин.). (Окончание.)

–566–

Западнорусские братства и их церковно-общественная деятельность. Н. С-ского (Курские Еп. Вед. №№ 15:16:17 и 18). Людям, специально знакомым с историей западнорусской церкви, эта статья едва ли может сообщить что-либо новое; но при всем том она заслуживает внимания как достаточно подробное и ясное изложение обстоятельств, вызвавших возникновение западнорусских братств и содействовавших развитию их широкой и многоплодной деятельности в пользу православия.

Изображению деятельности западнорусских братств автор предпосылает краткий очерк постепенного усиления католической пропаганды в Западной Руси и тех притеснений и религиозных преследований, которые довели здесь православную церковь до крайнего бессилия. Внешнее положение западнорусской церкви и внутреннее ее состояние особенно ухудшилось со времени введения Брестской унии (1569). Приняв под свое покровительство унию, польское правительство увеличило ряд репрессивных мер, направленных против православных, и совершенно стеснило их религиозно-гражданскую свободу; они лишены были покровительства закона, обеспечивающего свободу вероисповедания. Под влиянием суровых административных мер польского правительства, православное дворянство к

–567–

половине XVII века окатоличилось и вышло из ряда защитников православия; приверженцами его остались только Сословия, занимавшие невыгодное положение в Речи Посполитой, имевшие незначительные права и обладавшие недостаточными материальными средствами в неравной борьбе

с сильными противниками. Вследствие недостатка хорошо устроенных школ православное дворянство по необходимости отдавало своих детей для образования в заграничные или польские школы. Отсюда дети дворян возвращались домой иногда более ревностными латинянами, чем сами католики; здесь они забывали православную веру, язык и обычаи своих отцов. Иерархия православной западнорусской церкви была нравственно бессильна и состояла из таких лиц, которые были неспособны к высокому служению церкви, и так сократилась в своем числе, что оказался недостаток в священниках. Слабые из них в вере согласились на унию, иные, преданные своему служению, умерли в страданиях, многие, спасая свою жизнь, скрывались в уединенных местах, или бежали в Московскую Русь. Православных священников осталось мало и пасомые терпели не малые затруднения; нередко дети умирали без крещения; не мало было людей, которые во всю жизнь свою не могли сподобиться ни исповеди, ни причастия и отходили в вечность без христианского напутствия. Многие храмы у православных были отняты, запечатаны или отданы на откуп жидам; монастыри обращены в конюшни и питейные дома. В это-то печальное время на защиту православной западнорусской церкви и явились братства или религиозно-общественные союзы людей, имевших своею целью содействие духовному и материальному благосостоянию церкви.

Указав на первое летописное свидетельство о братчинах, относящееся ко второй половине 12 в., и сообщив несколько сведений об организации и круге деятельности братчин на северо-востоке России, автор обращает внимание на западнорусские братства, из коих древнейшими были Львовское и Виленское. В первый период своего развития до Брестской унии братства имели в виду исключительно удовлетворение вещественных потребностей местных церквей; во второй же период их развития после

—568—

Брестской унии, они из церковных общин преобразовались в религиозно-оборонительные союзы, поставившие себе задачей духовное служение всей православной церкви. О братствах в

первый период их существования автор сообщает следующие сведения. Они открывались при церквях или монастырях; членами их были мужчины и женщины, духовные и миряне, лица разных профессий и общественных положений. Поступавший в братство член клятвенно обязывался исполнять братские правила и вносить в братскую кассу определенную денежную сумму. Средства братства употреблялись на дела христианской любви, на содержание церкви и духовенства. Члены братства собирались четыре раза в году и на одном из этих собраний избирали четырех братчиков, которые стояли во главе братства и заведывали всеми его делами. Все братчики обязаны были оказывать друг другу помощь и содействие. Обедневший или заболевший член братства получал денежное пособие на поправление здоровья и своего экономического положения, умерший без средств – погребения на общинный счет. Преобразование церковных братств в религиозно-оборонительные союзы последовало при ближайшем участии вселенских патриархов. Проездом в Москву за милостынею антиохийский патриарх Иоаким (1586) и константинопольский патриарх Иеремия II (1588–1589), ознакомившись с нестроениями в киевской митрополии и убедившись в невозможности устранить зло при помощи иерархии – для сей цели воспользовались местными братствами и приняли их под свое покровительство. Утверждением нового устава Львовского братства патриарх Иоаким создал тип религиозно-оборонительных братств. « Преобразование их выразилось 1) в назначении более правильных и частых собраний братчиков, 2) в полномочиях – содержать училища, типографии, воспитывать юношество в духе православия, издавать книги, потребные церкви и наконец обличать всех, противоборствующих закону Христову».

Воспользовавшись этими полномочиями братства расширили круг своей деятельности и принесли великую пользу угнетенной католиками западнорусской православной церкви. Они заботились об охране внешних нрав церкви и

–569–

своих единоверцев и для этого часто посылали депутатов на сеймы, сеймики, к королю, снабжали их деньгами для подарков различным чиновникам и уполномочивали их ходатайствовать об уравнивании своих единоверцев в правах с католиками, об освобождении от угнетений и напастей. Ходатайства братских депутатов иногда увенчивались успехом. Иезуитским и базилианским школам братства противопоставляли свои *училища*; братских школ было основано много, таковы: львовская, виленская, могилевская, киевская, луцкая и др. Обучение в них происходило на славянском и греческом языках. Радужно принимая в свои стены детей разных сословий и ограничивая стремление молодых людей к поступлению для образования в иезуитские и базилианские коллегии, братские школы предохраняли их от опасности изменить православию; таким образом они содействовали не только развитию просвещения в западной Руси, но и утверждению православной веры в русском народе. Преподаватели и воспитанники этих школ были главными борцами за православие и двигателями умственного просвещения: они составляли учебники, писали богословские трактаты, сочиняли проповеди, занимались переводами, были авторами многих полемических сочинений. Между братскими школами приобрела особенную известность киевская школа Богоявленского братства, служившая крепкою опорой веры и церкви в юго-западном крае. Будучи преобразована Петром Могилой в коллегию и с тех пор известная под именем киево-могилянской коллегии, она стала первым высшим заведением на Руси и впервые познакомила русских с западно-европейским образованием в духе строго православном. «В стенах ее выработалась киевская ученость, под влиянием которой началось и развивалось просветительное движение в Москве во второй половине XVII века... До реформы духовных школ 1808 г. киевская коллегия, переименованная в академию (1701 г.), сохраняя всесословный характер, доставляла образование русскому юношеству разных званий, состояний, даже детям знатнейших малорусских и великорусских фамилий... С 1754 по

1768 г. она выпустила более 300 студентов, поступивших «в медико-хирургические училища, в С. – Петер-
–570–

бургскую академию наук, в московский университет, в кадетские корпуса, во все российские семинарии, в писмоводители и переводчики военных и гражданских начальстве. – Для успешнейшей борьбы с латино-униатской пропагандой и народным невежеством братства устроили свои типографии. Здесь печатались книги различного характера: полемические, церковно-богослужебные, учебные, нравственно-назидательные и пр., продавались по дешевой цене, часто рассылались по церквям и монастырям бесплатно. О размерах деятельности братских типографии можно судить на основании того факта, что одна типография львовского братства в продолжении 300 лет своего существования напечатала до 300 церковных и учебных книг... Богослужебные книги в братских типографиях печатались после тщательного исправления их, сличения с греческими подлинниками и многими славянскими списками. Так как в тяжелую годину гонений на православную церковь западнорусские православные лишились многих своих храмов и монастырей и принуждены были отправлять богослужение «вне городов и селений, в шалашах; то братства строили новые храмы, украшали и восстанавливали ветхие, поощряли всех христолюбцев к заботливости о благосостоянии их, приискивали для них священников и заботились о содержании их и всего причта. Для противодействия иезуитам, старавшимся увлекать православных в латинство звуками «музыкальных органов» братства прилагали особое попечение к устройству певческих хоров. Пение было обязательным предметом в учебном курсе братских школ. Его изучали школьники тотчас же после навыка читать книги. – В конце своей статьи автор сообщает сведения о деятельности на пользу православия князя Константина К. Острожского, бывшего членом львовского братства, основателем типографии, училища и при нем ученого братства в Остроге и главным деятелем по изданию славянской печатной Библии, известной под именем Острожской.

Природа и население Алтая. М.М. (Томск. Еп. Вед. №№ 1:3 и 4). В указанных номерах помещено окончание статьи, печатание которой началось с 9-го номера Томских епархиальных ведомостей за 1890 год. В

–571–

трех вышеуказанных номерах за 1891 г. говорится об Алтайской духовной миссии. После кратких исторических сведений об основателе этой миссии архимандрите Макарии и краткой характеристики его деятельности и после нескольких слов о его преемниках о. протоиерее Ст. Ландышеве, о. архимандрите Владимире (теперь епископе Нижегородском) и преосвященном Макарии, епископе Бийском, автор сообщает сведения о состоянии и деятельности Алтайской миссии в настоящее время. Обширная и разнообразная деятельность миссии направлена на *распространение христианства* среди иноверцев – язычников, на *религиозно-нравственное просвещение и воспитание* новокрещенных и на *улучшение их быта*. Для обращения ко Христу миссионерами предпринимаются частые поездки по Алтаю в кочевья инородцев язычников. Для проповеди Евангелия священники – миссионеры объезжают свои отделения по несколько раз в год, проезжая ежегодно в общей сложности от 25 до 30 тысяч верст. В проповеди Слова Божия язычникам принимают участие также миссионерские псаломщики, учителя и оспопрививатели. В настоящее время почти половина инородцев Алтая, обитающих в пределах миссионерского района, обращена в православие. Средствами для утверждения новокрещенных в вере и для их религиозно-нравственного воспитания и образования служат: богослужение и таинства церковные и внебогослужебные проповеди и собеседования, учебно-воспитательные занятия и книги на туземном языке. Особенного внимания заслуживают сообщаемые здесь сведения об учебно-воспитательных заведениях Алтайской миссии. «Для образования инородцев, в частности для воспитания и подготовки будущих деятелей миссии, в ведении Алтайской миссии существует довольно значительное число учебно-воспитательных заведений, устроенных и содержимых на средства миссии, как-то:

катихизаторское училище, женское училище, начальные школы и детский приют. Катихизаторское училище существует в Бийске; оно открыто в 1879 году, с целью давать высшее образование инородческим детям, предназначенным на должности катихизаторов, переводчиков и учителей. Здесь преподаются церковная

–572–

история, пространный катехизис, катихизаторство, приспособительно к миссионерским целям, алтайский и русский языки, необходимые сведения по психологии, педагогике и дидактике, церковный устав и пение. При катихизаторском училище, кроме пансиона для бедных детей, находится начальная школа. В последнем отчетном году в катихизаторском училище обучалось 72 воспитанника, а в начальной школе при училище 148 мальчиков. – Женское училище находится в селе Улале; обучение и заведывание училищем принимают на себя сестры женского Николаевского монастыря. Здесь девочкам преподается грамота и элементарные знания, а также практически учат их домашнему хозяйству и женским рукоделиям. Число начальных школ в пределах миссии, за исключением женского училища и школы при катихизаторском училище, в настоящее время достигает до 32. К миссии следует отнести и *детский приют*, существующий в Улале для бесприютных инородческих детей. В него поступают дети начиная с грудных; заведывание приютом, уход за детьми и воспитание их находится в руках сестер Николаевского монастыря». – «Благодаря трудам миссии положено начало инородческой письменности на Алтае. Соответственно главным целям миссии, почти все произведения алтайской инородческой письменности носят религиозно-нравственный характер. При о. Макарии и его преемниках членами миссии издавались и издаются книги и брошюры, заключающие в себе перевод избранных мест из св. Писания Ветхого и Нового Завета, чинопоследований богослужения и таинств, акафистов, житий святых, бесед, поучений, назидательных рассказов и пр. Кроме того составлены два важных труда по филологии алтайского языка: а) грамматика алтайского языка со словарем и б)

алтайско-аладагский и русский словарь. Последнее произведение есть плод многолетних трудов о. протоиерея *В.И. Вербицкого*. Кроме писателей – переводчиков русского происхождения алтайская миссия воспитала в своих учебных заведениях переводчиков и из среды самих инородцев. Из среды же самих инородцев – явился, благодаря миссии, и первый талантливый писатель и поэт алтайский, телеут по происхождению, священник *Ж. Чевалков*, составивший ориги-

–573–

нальные рассказы, поучения и канты. После распространения между алтайцами христианства они мало-помалу оставляют кочевой образ жизни и приучаются к оседлости; в их жилищах появляются чистота, порядок и опрятность вместо прежней отвратительной грязи и вони; оставляя опасный звериный промысел, они начинают привыкать к земледелию и огородничеству, начинают, по примеру русских, заниматься ремеслами и торговлей. Новокрещенные алтайские женщины мало-помалу усвояют себе русское хозяйство и рукоделья: научаются готовить кушанье, делать хозяйственные запасы, мыть белье, ткать, шить, вязать и проч. В заключение здесь говорится о препятствиях, с которыми миссии приходилось бороться в своей просветительной деятельности.

Вообще в Томских Ведомостях сообщается не мало сведений по истории миссионерства в Сибири; к числу статей, знакомящих с историею миссионерского дела относятся: *алтайский миссионер протоиерей Василий Иванович Вербицкий (№ 1), отчет о миссиях Томской епархии – алтайской и киргизской за 1890 г. (№ № 5:6:7:8), памяти покойного миссионера протоиерея Василия Ивановича Вербицкого (№ 9), миссионерское катихизаторское училище в г. Бийске (№ 9), из дневника миссионера чемальского отделения свящ. Петра Бенедиктова (№ 11).*

Летопись прихода села Ольшанки св. Иоанна Милостивого церкви прот. В. Лобачевского (Херсон. Епарх. Вед. №№ 10–14). Начало этой статьи напечатано в тех же ведомостях за 1888 г. В обозреваемом году напечатана вторая часть этой летописи, где изображается состояние Ольшанского прихода от переселения

прихожан – болгар из Турции в Россию – до начала нынешнего столетия (1773–1800 г.), от упразднения бугского войска до обращения его в бугских улан или военных поселян (1800–1817 г.) и от введения военных поселений до упразднения их (1817–1857 г.). *Ольшанка* – одно из казенных селений, Ольвиопольского уезда, находящееся не далеко от реки Буга и составлявшее центр 12-го округа Новороссийского военного поселения; она была резиденцией администрации новороссийских поселений. Ав-

–574–

тор летописи сообщает особенно подробные сведения о состоянии Ольшанского прихода со времени введения здесь военных поселений до времени уничтожения их. В этом отделе летописи говорится о введении военного поселения, причем напечатана грамота Александра I об учреждении военных поселений в Новороссийском крае, *о положении духовенства, и церквей в военном поселении, о материальном обеспечении духовенства, военных поселений*, сообщаются приходские сведения в хронологическом порядке, описывается внешняя, так сказать, казовая сторона быта жителей военных поселений *накануне упразднения их*, говорится о добрых и главным образом о дурных сторонах жизни в военных поселениях и об упразднении военных поселений. – Довольно любопытны сведения *о положении духовенства и церквей в военных поселениях*. «Военный режим, говорится здесь (№ 11, стр. 326) коснулся даже церквей и духовенства. Явились «дивизионный благочинный», «старший окружной священник», «штабные диаконы», ведшие письмоводство церквей округа при старшем окружном священнике. Благочинные и старшие священники имели обязательно форменные рясы темпозеленого сукна с красным подбоем, – а рядовые священники и дьяконы – рясы того же темно-зеленого сукна, но с голубым подбоем; причетники – такие же подрясники, и волосы у них должны были быть заплетены в косу с голубой лентой. *Такую форму издала военное начальство поселений*. Для вознаграждения причта за требоисправления военным начальством введена была «Аракчеевская такса» (изданная Аракчеевым в 1820 г.). Далее,

при полном развитии организации военных поселений, церкви и духовенства испытали на себе много перемен и влияний со стороны высшего военного начальства. Такт, церкви в военных поселениях начали строиться по особым планам в форме квадратного креста, введены были однообразные форменные церковные облачения зеленой материи с золотыми квадратными крестами, форменные хоругви, – круглые металлические с сиянием, на трех древках. *Встреча военно-начальствующих лиц в церкви с крестом и святою водою* были обязательны для приходских священни-

–575–

ков, которые выходили встречать этих лиц непременно в форменных церковных облачениях. Официальными ктиторами церквей были военные волостные командиры, которые часто состояли из иноверцев – немцев и поляков. Сторожами при церкви были военные инвалиды, а церковниками – такие же солдаты из нестроевых, обученные при штабных церквях искусству производства восковых свеч. Для выделывания сих свеч при штабе был устроен и свечной завод, откуда свечами снабжались обязательно все церкви полка или округа и куда опять свозились все огарки и воск для выделки новых свеч. Контроль над производством и продажей восковых свеч был как со стороны духовного начальства, так и со стороны военного, и ежемесячная выручка от продажи свеч в церквях, а также и кошельковая в конце каждого месяца представлялась от всех церквей старшему окружному священнику, который ежемесячно же сдавал сумму в окружной комитет. В конце года отчет представлялся дивизионному благочинному... В духовные правления причты военных поселений уже не относились и подчинены были, кроме епархиального начальства, ближайшему ведению дивизионного благочинного, купно и военного начальства». – «Хотя духовенство церквей военных поселений и зависело много от военного начальства, но за то оно всегда почти пользовалось его вниманием к своему материальному положению и мощным покровительством. Благочинные напр. и старшие священники всегда пользовались бесплатными лошадьми для разъездов по делам службы. Почти у всех

священно-церковнослужителей, не имевших собственных домов, квартиры были от военных поселений. Отопление и прислуга священникам были также от поселения. Священнику давался для прислуги инвалид солдат или кантонист и на него отпускалось все содержание от военного поселения... Затем при полном развитии военных поселений и введении штатов, духовенство получило на каждый причт полную пропорцию подцерковной земли». Всему духовенству (военных поселений) назначено было казенное жалованье, начиная со священника и кончая просфорней. «Духовенство военных поселений в селах прежде всего стало получать

—576—

установленные за службу пенсии. В неурожайные годы наличному духовенству, а также его вдовам и сиротам выдавался из запасных магазинов военных поселений провиант мукою, и зерно на обсеменение полей. Духовенство военных поселений пользовалось бесплатным лечением в госпиталях и имело много других выгод и услуг со стороны администраций военных поселений». В летописи села Ольшанки находится не мало весьма интересных сведений и относительно других сторон жизни и быта военных поселян. Как житель села Ольшанки и как очевидец жизни Ольшанских поселян накануне упразднения военных поселений, автор живо и подробно изображает как добрые, так и дурные последствия Аракчеевской затеи. «Благо военных поселений для народа, говорит о. Лобачевский, заключалось в том, что он никогда не платил никаких ни подушных, ни поземельных, пользуясь еще, в крайних случаях, заведенною вспомогательною кассою. — Земли свободной в военном поселении было в избытке. Каждый мог обрабатывать земли столько, сколько хозяйственных сил его доставало... За своевременную и аккуратную обработку полей, за посевами, уборкою трав и хлебов не только военно-поселенских, но и частных хозяев был строгий и неослабный надзор и военные побуждения, так что урожаи были в большинстве обильные, и *невольные* военные поселяне имели несравненно больше хлеба и скота, чем теперешние, уже *свободные* хлебопашцы — крестьяне. Тунеядцев в поселении не

было, потому что энергичные военные меры вахмистров и карабинеров направляли всех к делу, и в особенности в рабочую пору выгоняли всех способных в поле на казенную или собственную ниву, не позволяя никому засиживаться или бражничать дома. Волей неволей все трудились и в избытке пользовались плодами своих трудов. В несчастных же обстоятельствах – в случае пожара, неурожая, эпидемии, болезни, сиротства и т. п. военный поселянин всегда находил помощь в отеческом попечении своего военного начальства. Во время неурожая запасный хлеб из магазинов раздавался на прокормление нуждающимся. Если у поселанина пала скотина, ему выдавали из запасного ка-

–577–

питала субсидию. В болезнях к услугам поселян всегда были даровая аптека, госпиталь, доктор и фельдшера» и проч. – «Кроме того, в военном поселении введено было много ремесленных заведений, в которых обучали поселян столярным, слесарным, кровельным, каретным, малярным, живописным, лепным и даже позолотным мастерствам. Везде завели плантации садоводства, лесоразведения, шелководства, а также устроили много заводов кирпичных, черепичных, известковых, селитренных, восковых и т. п., куда направлена была значительная доля труда военных поселян».

«Такое разнообразие занятий, возлагавшихся на военных поселян, такое усложнение их работ отвлекало впрочем народ от главного первоначального его дела – хлебопашества. Забота военных ближайших властей о том, чтобы наружная, казовая сторона военных поселений всегда представлялась ревизорам – инспекторам, при повторяющихся чаще и чаще смотрах, в блестящем и изящном виде, ложилась тяжелым бременем на поселян. – Приготовления ко всем этим смотрам отнимали много рабочего времени и рук поселян в ущерб земледелию. Пред приездом начальников начиналась поправка, побелка, подкраска всех военно-поселенных разнообразных зданий и построек... Дороги исправлялись, выравнивались, дорожные столбы (которых было по четыре на каждой версте) от селения до селения по всей степи штукатурились, белились,

красились, а для всего этого нужно было развозить камень, песок, воду, известь и пр., для всего этого нужны были руки поселян... В последнее время, когда начали оскудевать сборы хлеба в военном поселении, при проезде высших начальников поселений, в селах, на главных улицах, в дворы живших там поселян нарочно сваживали чужой хлеб и складывали его в большие стоги на виду, на время проездов инспекторов. Окна таких домов уставляли чужими самоварами, чайниками, чашками, цветами и пр., чтоб представить благоденствующими военных поселян... Часто на видных местах устраивались искусственные парки и аллеи из выкопанных накануне в садах и лесах деревьев, которые затем безостановочно поливались, чтоб

–578–

представить благоустройство военных поселений... А сколько это непроизводительное дело стоило трудов, а часто и побоев бедным землепашцам – поселянам!» – Для устройства многих новых зданий, служивших для помещения проезжающих военных лиц, и квартир для многих служащих поселяне должны были своими подводами вывозить из далеких мест нужные материалы: лес, камень, известковый гипс и пр. Для отопления всех этих квартир поселяне должны были перевозить на своих подводах несколько десятков верст целые скирды соломы, дров...

В особенности тяжелою и изнурительною повинностью для поселян была *вывозка зимою дерева из Черкасских лесов*. «Наряжалось в леса часто на целый месяц по несколько десятков поселенских возов, на которых везлись и сани, и сено, и харчи; каждый поселянин обязан был иметь собственную провизию для себя и скота и все путевые расходы нести на собственный счет. От этих выездов в лютые зимы или ненастья многие из поселян, при плохой одежде и слабом скоте, теряли здоровье и лишались рабочей скотины»...

Но в особенности тяжелы и разорительны были для военных поселян перестройки всех сел по новым составленным инженерами планам и так называемое «урочное положение работ». «Старались строить нарядом целые почти улицы на

новых линиях и выселять туда жителей из старых населенных и обстроенных усадеб. Старые усадьбы разорялись совершенно со всеми бывшими там хозяйственными постройками, садами, огородами и проч. По новым планам некоторые старые усадьбы совершенно, так сказать, сметались с лица земли, поступали под площади, улицы, разные казенные постройки и пр. Это многих разорило в хозяйстве; новая распланировка лишила многих жителей хозяйственных удобств и служб... Сады поселян, в которых прежде почти утопала вся Ольшанка, были разорены, уничтожены, а взамен их явились строго распланированные аллеи, сельские парки, древесные питомники, служившие большею частью только веселой декорацией военных поселений. Все сии прихотливые и хлопотливые немецкие затеи были чужды духу рус-

—579—

ских наших хлебопашцев, лежали на них тяжелым бременем и не отвечали насущной потребности народа».

«Самым тяжелым и разорительным бременем для поселян было *урочное положение работ*». Выбраны были, вероятно по немецкой инициативе, сильные работники и в присутствии особой комиссии поставлены на работы в поле, и сколько было каждым таким рабочим в один день сработано, *то признано за норму для каждого работника – поселанина*. Отсюда вышло «урочное положение работ для поселян». Урочное положение не брало во внимание ни разности сил рабочих, ни погоды, ни урожайности хлеба, ничего. Но всякую недоимку по урочным работам приписывали нерадению и лености поселян и строго взыскивали за нее старым военным способом – розгами. Если кто не успел отработать своего урока из-за погоды – секут; если кто спешно работает и не совсем чисто – секут; если кто, вырабатывая свой урок, поспешил убрать часть сыроватого – секут; а если кто отстал и допустил перестоять хлебу – тоже секут... Когда начальниками в военных поселениях были большею частью люди русские, вышедшие из народа, или по крайней мере близко стоявшие к народу, хорошо знакомые с его жизнью и ее условиями; то они хозяйство и все порядки вели по-русски, с народом обращались человечнее, и хозяйства тогда

шли хорошо и все в поселении, по рассказам старожилов, благоденствовало. Но когда поселение наводнили иностранцы и иноверцы, чуждые русской земле и духу, желавшие сделать из русского – немца и все перестроить на внешний немецкий лад; тогда всюду в поселении выходило все для немцев прекрасно, а для русских – ужасно»... Вследствие непосильных урочных работ на казну, для собственных работ поселянину оставалось два или один день в неделю. От того собственные хозяйства поселян расстраивались и приходили в упадок. Окруженные со всех сторон неотступным контролем и преследуемые во всем строгою опекою военного начальства, поселяне работали много и тяжело, выбивались из сил; в военных поселениях везде и во всем царил внешний порядок, изысканная чистота, благоустройство и благоденствие, а во внутренней жизни их –

–580–

тяготы, тесноты и великие скорби. Не с радостью работали военные поселяне на своих даровых землях, а глубоко и тяжело воздыхающе ко Господу. Ему возвещали печали свои и от Него Единого ждали помощи, неся свой крест безропотно и с полным терпением». Освобождение от этой тяжелой жизни совершилось в 1857 году.

С предшествующей статьею по характеру своему имеет сходства статья священника *Сорокина: Местечко Дмитровка* (№ № 17:21:23). Здесь сообщаются, топографические, географические, исторические, этнографические и другие сведения о Дмитровке, по документам, хранящимся при церковном архиве. Так как население Дмитровки состоит из великороссов и малороссов, то автор предлагает не лишнюю интереса сравнительную характеристику нравственной и бытовой стороны тех и других, описывает обычаи, соблюдаемые теми и другими при свадьбах, при крещении, при погребении, препровождение времени в воскресные и праздничные дни, и обычай *побратимства*.

Отчет Одесского Свято-Андреевского братства за 1889–90 год (№№ 4–6) сообщает не мало интересных сведений как о миссионерской деятельности духовенства Херсонской епархии, направленной против штундизма и результатах этой

деятельности, так о характере штундизма и причинах его быстрого распространения. Для более успешной борьбы со штундизмом Братство увеличило число специальных противосектантских миссионеров, которые усердно посещали места, зараженные штундизмом, вели продолжительные беседы с сектантами, проникали в их собрания и частные дома для собеседований. Что касается приходских священников, то они, кроме бесед, обличений и вразумлений, для более успешной борьбы со штундистами и другими сектантами распространяли между своими прихожанами листки и брошюры, направленные против сектантов, усилили обучение народа церковному пению, оказывали материальную помощь своим бедным прихожанам, которым угрожала опасность совращения в сектантство вследствие надежды получить оттуда материальное пособие в том или другом виде. О причинах и условиях, благоприятствующих силь-

–581–

ному распространению штундизма – секты, имеющей в виду вооружить народ не только против господствующей церкви, но и против общественного и государственного строя – здесь сообщаются следующие сведения. Вожаки штундизма распространяют его или движимые привязанностью к своим заблуждениям или возбуждаемые определенным денежным вознаграждением. Они переходят с места на место, посещают хутора и места, удаленные от приходских церквей и для распространения и утверждения своего учения не стесняются в выборе средств: распространяют напечатанные за границею сектантские молитвенники, присланные, будто бы, штундистам самим нашим царем, составляют подложные бумаги, дозволяющие будто бы им строить молитвенные дома и беспрепятственно собираться для молитвы и поучений, рассевают слух будто само правительство сочувствует и покровительствует штунде, выдают себя за людей, обладающих даром чудотворений, людей, удостоивающихся озарений и откровений свыше. Кроме этого распространению штунды содействует покровительство немцев и поляков, и поблагка штундистам со стороны полиции. По свидетельству

миссионеров, штундисты видят в немцах своих защитников и покровителей; землевладельцы из немцев всеми средствами содействуют распространению и утверждению штунды. Тоже самое надобно сказать и о землевладельцах поляках; благодаря их поддержке и помощи штундисты открыто устрояют свои молитвенные собрания и соблазняют православных. Что касается, полицейской власти, то она в некоторых случаях обнаружила такое послабление штундистам, что действие ее более похоже на противодействие, чем на содействие православному духовенству в борьбе с сектантами.

Материалы для истории православия в юго-западном крае России. Материалы для истории воссоединения жителей юго-западного края с православною церковью из Унии (Киев. Епарх. Вед. № 5 2–4:6–11). Здесь напечатаны: 1) рескрипт Императрицы Екатерины II на имя генерал-губернатора юго-западного края Т.И. Туголмина – о содействии к воссоединению жителей Брацлавской губернии с православной церковью; 2) предложение Сино-

–582–

дального обер-прокурора Мусина – Пушкина Святейшему Синоду о поручении архиепископу Минскому обнародовать пастырскую грамоту, вызывающую жителей его епархии к возвращению из унии в православие; 3) состоявшееся в Св. Синоде постановление относительно мер к возвращению жителей юго-западного края в православие; 4) инструкция, данная протоиерею Иоанну Радзимовскому преосвященным Виктором Садковским; 5) постановление Св. Синода с распоряжением о назначении духовных лиц для воссоединения жителей юго-западного края с православною церковью; 6) именной список благочинным, игуменам, протоиереям и иереям, определенным для присоединения из унии к православно-восточной греко-российской церкви, кто по собственной и доброй воле из обывателей Изяславской и Брацлавской губерний пожелает; сочинен в минской духовной консистории 1794 года июня 30 дня; 7) распоряжение из 20 тысячерублевой, Высочайше пожалованной, суммы для отцов игуменов, протоиереев и иереев, в Изяславскую и Брацлавскую губернии в

должности благочинных и в помощь оным назначенных, с уважением, кто из них разорение и странствование без мест по гонениям униатским понесл и других обстоятельств. Учинено в Минской Духовной Консistorии 1794 года июня 30 дня; 8) послание преосвященного Виктора к духовенству, назначенному для воссоединения униатов; 9) Инструкция преосвященного Виктора протоиерею Радзимовскому (1794 г. июня 30 дня); 10) грамота преосвященного Виктора архимандриту Варлааму Шишацкому; здесь же сообщены биографические сведения об архимандрите Варлааме Шишацком, впоследствии архиепископе Могилевском; 11) указ из Минской Духовной Консistorии Звенигородскому отцу протоиерею Иоанну Радзимовскому; 12) прошение протоиерея Иоанна Радзимовского губернатору Брацлавской губернии Берхману (здесь протоиерей, указывая на значительное число обращенных им из унии в православие, просит губернатора обратить внимание на эти труды и содействовать ему в получении за них награды); 13) письмо Житомирского епископа Варлаама Шишацкого, изъявляющего согласие на переселение Радзимовского в его епархию; 14) протопопская грамота протоиерея Иоанна Радзимовского, данная ему Иовом,

–583–

епископом переяславским и определяющая права и обязанности протопопы; 15) *curriculum vitae* украинских протопопов – *Стефана Левандовского и Василя Зражевского*; 16) *Воссоединители* – это священники, присланные из епархий Киевской, Черниговской и Смоленской в Минскую епархию для занятия здесь праздных священнических мест; 17) *движение к воссоединению с православною церковью, воссоединенные и число воссоединенных*; здесь излагается содержание прошений 30 сел Звенигородского уезда нынешней Киевской епархии, заявивших, о своем желании содержать по прежнему православное греко – -неуниатское исповедание; 18) экстракт, коликое число в новоприсоединенных к Империи Российской от речи посполитой польской трех Минской, Изяславской и Брацлавской губерниях церквей, каплиц, священников и обывателей из унии к православной восточной греко-российской

церкви возвратилось из репортов и ведомостей от благочинных но отпуске первого в Св. Правительствующий Синод произошло 795 г. октября 29-го экстракта полученных. Сочинен в Минской духовной консистории 1795 г. февраля 28 дня.

Материалы для истории православной церкви в юго-западном крае до воссоединения жителей его из унии в православие (Киев. Епар. Вед. № № 13:14 и д.). Здесь напечатаны: а) письмо преосвященного Илариона, вступившего на Переяславскую кафедру в 1776 г., к барону Стакельбергу, чрезвычайному послу и уполномоченному русской императрицы при польском дворе. В этом письме преосвященный Иларион просит у барона защиты, «обитавшим в Польше греческого закона – исповедникам от производимых от римлян и униатов нестерпимых гонений и крайних озлоблений,... – бедному духовенству, терпевшему нестерпимые обиды, церковей отнятие, имущества разграбление и от домов с женами и детьми изгнание, побои и различные мучительства»; б) выдержка из письма преосвященного Илариона к Кир. Осиповичу Юзефовичу, в котором он просит последнего «имеющих приехать в Варшаву его епархиальных поверенных по делам церковным принять в свою благосклонность и призрение и оказывать им возможное пособие советами своими и наставлениями»; в) письмо его подобного же со-

–584–

держания к Адаму Чарторийскому, генералу земель подольских; г) другое письмо к Стакельбергу; д) доношение епархиальных поверенных на имя Переяславского преосвященного. В этом донесении, жалуюсь на притеснение православного духовенства со стороны поляков и униатов и на нежелание варшавского Сейма оказать защиту православным, епархиальные поверенные указывают на необходимость – отправить на предстоящий в Варшаве Сейм двоих поверенных и выдать им деньги на эту поездку их в Варшаву.

Преосвященный Иларион изъявил свое согласие на выбор двух поверенных и на выдачу им денег на путевые издержки. Поверенными были избраны священники *Иоанн Стоцкий* и *Иаков Зеленкевич*. Отъезжая в Варшаву, последние, кроме

денег, получили от преосв. Илариона письма к Стакельбергу, генералу Ржевскому и к Юзефовичу. Письма к двум первым здесь напечатаны. Здесь же напечатаны письма вышеупомянутых поверенных из Варшавы, в которых они уведомляют преосвящ. Илариона о своем приезде в Варшаву и своих первоначальных занятиях там, и их мемориал на имя польского короля, которому изображают те преследования и мучения, каким подвергается православное духовенство со стороны поляков и униатов. Этот мемориал с приложенными к нему реестрами и ведомостями отправлен был к канцлеру великого княжества литовского Хрептовичу при ноте нашего посла Стакельберга; на эту ноту последовал ответ Хрептовича и ею вызван был протокол постоянного Совета, которым униатскому митрополиту Шептицкому дана отсрочка для собирания известий о притеснениях, чинимых будто бы униатам неуниатами. Действительно, чрез несколько времени Шептицкий представил ответ на упомянутый мемориал и приложенные к нему реестры и ведомости. В этом ответе Шептицкий старается опровергнуть некоторые из пунктов приложенного к мемориалу реестра об обидах, причиненных униатами неуплатам, и о церквях, отнятых у православных, и затем представляет восемь фактов, яко бы православное духовенство отняло церкви от униатского и нанесло последнему обиды. На ответ Шептиц-

—585—

кого и его обвинения, взводимые на православное духовенство, православные депутаты – Стоцкий и Зеленкевич сделали свои возражения и замечания. Все эти документы, на содержание которых мы только что указали, напечатаны в 13 и 14 Киев. Епарх. Ведомостей.

Вследствие протокола, состоявшегося в декабре 1778 г. в Департаменте Иностранных Дел, и отзыва униатского митрополита, православные депутаты 8 января 1779 года подали польскому королю новый мемориал; в нем они доказывают ложность доношений официалов, на основании которых (доношений) составлен отзыв митрополита Шептицкого, и изображают бедственное положение православного

духовенства вследствие гонений и притеснений, претерпеваемых им со стороны униатского духовенства.

Возвратившись из Варшавы, православные депутаты привезли преосвящ. Илариону письма от Стакельберга, князя Чарторийского и советника Юзефовича. – Вследствие безуспешности поездки в Варшаву православных депутатов преосвящ. Иларион отправил доношение в Св. Синод, в котором доводит до сведения Синода об усилении польских стремлений к истреблению православия в юго- западном, крае и « сугубо и нижайше просил защиты нападваемым». Между тем и Шептицкий употребляет все средства к окончательному уничтожению православия в пределах Польши. Документы, содержащие в себе данные для изображения гонений на православие, бывших в это время, напечатаны в № 15 Киев. Епарх. Ведомостей.

В следующем номере напечатаны: 1) «реестр дел, порученных протопопам Луке Романовскому и Стефану Левандовскому, для подачи в Варшаве, и служащих к доказательству о бытии в Украине польской православных церквей и обидах православному священству»; 2) доношение преосв. Илариона от 9 сентября 1779 г. в Св. Синод; 3) доношение протоиереев Леваидовского и Романовского к послу Стакельбергу; 4) другое доношение преосвящ. Илариона в Св. Синод от 29 февраля 1780 г.; 5) третье доношение его в Св. Синод от 22 июня того же года. Цель всех этих доношений добиться скорейшей защиты православным от нестерпимых и наглых при-

–586–

теснений поляков и униатов. При последнем доношении препровождены были в Св. Синод и самые жалобы на притеснения от униатов, полученные прсосвящ. Иларионом от православного духовенства. Таких жалоб было 34 и реестр им напечатан после донесения преосвящ. Илариона.

В последующих номерах, начиная с 18 по 24 напечатан *Экстракт о разных обидах и разорениях, следовавших от польских попов – униатов православному греко-российского восточного исповедания в короне польской на Украине*

состоящему народу и их священству и церквам Божиим, издревле до епархии Переяславской принадлежащим, 1766 года с генваря месяца, о которых и доношения в Святейший Правительствующий Синод с обстоятельством посланы. Сочинен 1772 года апреля – дня. Здесь с самыми мельчайшими подробностями изображаются те жестокие и насильственные меры, к которым прибегали поляки и униаты, чтоб принудить жителей Украйны, оставшихся верными православной вере, к переходу в унию. На основании данных, заключающихся в экстракте, укажем на некоторые из этих мер. Униаты и поляки нападали на православные храмы, насильственно вторгались в них, расхищали все церковные и священные вещи; православное духовенство подвергали столь жестоким побоям, что за ними нередко следовала смерть потерпевших; священников подвергали всяким поруганиям и истязаниям, какие только может придумать фантазия, возбужденная зверскою ненавистью и фанатизмом, – у них остригали волосы на голове и бороде, забивали их в колодки, в кандалы, нещадно били розгами, заключали в тюрьмы, держали их там по несколько месяцев, морили их голодом и холодом, держали в наготе и черной работе; тяжких побоев не избегали их жены и маленькие дети; дома их со всем имуществом подвергались разграблению и разорению, так что в страхе пред такими ужасными бедствиями многие священники с своими женами и детьми оставляли свои приходы и дома и укрывались по чужим домам; но и здесь не могли найти спокойствия и безопасности; потому что поляки и униаты наряжали военную

–587–

команду – отыскивать и ловить православных священников. И православные миряне Украйны терпели не меньшие страдания и истязания, чем духовенство. Их подвергали разорению., поборам, побоям, истязаниям. Некоторые из них, подобно христианам первых веков, потерпели от поляков, как от язычников, жестокую мученическую смерть за верность православной церкви. Так у сотника Харко отсечены была голова; старика «к Богу благоговейна, житием и отхождением честного и беспорочного», именем *Даниила Кушнера*,

приготовив к смерти, вывели на площадь, обвернули ему руки пенькою, облили их смолою и зажгли, и потом отрубив ему голову положили ее на пале, прибили ее гвоздем, а тело его сожгли (№ 18, стр. 418).

П. Казанский

Введенский А. И. Всенощная [Рец. на: Die Nachtwache oder Abend-und-Morgengottesdienst der Orthodox – Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und Slavisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte von Alexios Maltzew] //
Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 588–595 (2-я пагин.).

Die Nachtwache

Oder Abend-und-Morgengottesdienst der Orthodox – Katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch und Slawisch unter Berücksichtigung der griechischen Urtexte von *Alexiox Maltzew*, Propst an den Kirchen der Kaiserlich Russischen Botschaft zu Berlin und der Russischen Kolonie «Alexandrowka» bei Potsdam. Berlin. 1892. LXXXIX+827.

Всенощное бдение или Вечерня в соединении с Утрениею православной католической восточной Церкви. Немецкий перевод с параллельным славянским текстом, проверенным по греческим оригиналам, протоиерея *Алексия Мальцева*, настоятеля православных церквей в Берлине при Императорском Российском Посольстве, и в Потсдаме – при Русской колонии «Александровке». Берлин. 1892.

Труд, заглавие которого мы выписали, составляет продолжение изданного около двух лет тому назад тем же почтенным автором перевода на немецкий язык Божественной Литургии (Berlin, 1890). Имея таким образом свое достаточное оправдание уже в этом последнем, как его необходимое продолжение, являющийся ныне перевод Всенощного Бдения, как мы узнаем из предисловия к нему, имел и свои особые мотивы. Именно, «если чин Божественной Литургии, как главенствующей церковной службы, и был переводим на немецкий язык, хотя и не в столь полном виде, то Всенощное Бдение доселе было известно лишь в двух весьма неполных переводных извлечениях: King'a, die Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Russland (Riga, 1773), и

Euchologion der orthodox – katholischen Kirche des Morgenlandes (Wien, 1861) покойного о. протоиерея Раевского. Вся же

–589–

изменяющаяся часть всенощного богослужения, заимствуемая из октоиха, постной и цветной триодей и различных миней предлагается теперь в *первый раз*». Таким образом, в «Приложении» к переводу Всенощной (которое, впрочем, гораздо обширнее самой главной части, – стр. 282–811), мы находим перевод Стихир, Богородичных, Тропарей, Кондаков, Ирмосов и пр. на дни недели – воскресные (но Октоиху), праздники по порядку всего церковного года и при том не только двенадцатые, но и некоторых особо чтимых святых (свв. Иоанна Богослова, Илии Пророка и др.); далее – порядок (с предварительным объяснением) служб Великого поста, Страстной седмицы, Пасхи и т. д.; и наконец перевод прошения на ектении и молитвы при посещении глады. В начале книги кроме Предисловия и пасхальной таблицы на 20 лет помещены три весьма ценных статьи: «объяснение Всенощного Бдения»; «объяснение церковных терминов» (Akathistos, Antiphonon и т. д. – в алфавитном порядке), и, наконец, «сравнительный очерк вечерней и утренней церковных служб в церквях восточной и западной»; а в конце – весьма интересный образчик приспособленных регентом посольской Церкви, г. Боголюбским, для смешанного немецкого хора нотных переложений (Господи возвах, всех 8 гласов).

Таков богатый и разнообразный состав книги. Внешность ее не оставляет желать ничего большего: это изящное компактное издание (в 16-ю долю), на хорошей бумаге, с весьма четким шрифтом. Перевод посвящен *Ея Императорскому Высочеству, Великой Княгине Елисавете Феодоровне*.

Что касается внутренних свойств перевода Всенощной, то он отличается теми же достоинствами, которые были отмечены критикою и в раньше изданном переводе Литургии, – а именно тремя следующими: а) верностью перевода духу православия; б) научною тщательностью перевода, и даже по местам в) художественностью.

а) Говорить о *православии* перевода, по-видимому, несколько странно: перевод может быть только точным или неточным и, если он точен, то это уже ручается и за его православие (если, конечно, сама переводимая книга православно-

славна), и наоборот. И однако, при всем том, именно при переводе на новые языки древних богослужебных книг, имеет место эта специальная критика с точки зрения православия. Дело в том, что иногда из двух или нескольких, пригодных для передачи того или другого богослужебного термина слов, практикою освящено одно, наиболее согласное с характером и духом того или другого инославного исповедания, а другое слово, иногда более строгое и точное, совершенно изгнано из употребления: Напр., протестанты обыкновенно переводят слово Θεοτόκος – Богородица общим выражением Gottes Mutter. Но православный переводчик не мог бы удовольствоваться этим слишком общим выражением, которое может быть употреблено так же и в смысле переносном, там, где нужно обозначить *телесное* рождение и где св. Церковь прямо имеет в виду догмат воплощения (incarnatio) Сына Божия от Пресв. Девы Марии. Здесь он должен взять другой термин (как это в рассматриваемом нами переводе и сделано) – Gottesgebärerin, хотя он чрезвычайно редко встречается в богословской протестантской литературе и, по-видимому, совсем вышел из обычного словоупотребления. И вот именно, рассматривая перевод о. Протоиерея А. П. Мальцева с этой точки зрения, мы, при всей тщательности поисков, не могли бы открыть в нем в этом отношении недостатков. Как видно уже и из приведенного примера, он скорее предпочитает употребить термин устаревший и для немецкого уха может быть несколько странный, чем поступиться строгостью богослужебной терминологии, имеющей догматический оттенок. Также верность духу Православия, любовь к нему и вера в его истину отображены и в двух больших, помещенных в начале книги, приложениях (к сожалению, не переведенных по-русски), из которых в одном дается объяснение всеобщего бдения, а в другом делается его сравнительная оценка путем сличения с

соответствующими службами церкви западной (Римской), как они изложены в *Breviarium Romanum*. Мы отметим из этой последней статьи весьма интересную и поучительную основную мысль, к которой привело автора указанное сличение: «из сопоставления (ритуала восточной и западной

–591–

церкви) ясно, – читаем мы в заключении очерка, – что культ христианской древности не есть продукт произвольного изобретения некоторых отдельных, личностей, но скорее – органически развившееся, на твердом основании Божественного установления и апостольского устройства, целое и что, далее, наибольшее согласие с богослужебными формами первых веков сохранилось в недрах Церкви восточной, каковые формы эта последняя еще и доселе сохраняет с непоколебимою верностью и в строгой неприкосновенности, как драгоценнейшее духовное наследие от достославных дней мучеников» (стр. LXXX). Это действительно в очерке показано ясно; к сожалению, – повторяем, – этот очерк, равно как и объяснение всенощного бдения, оставлены без перевода, каковой перевод было бы сделать тем более необходимо, что возвышенный и трудный язык этих трактатов может поставить в затруднение иногда даже и опытного переводчика или читателя.

б) Далее, как мы сказали, рассматриваемый нами перевод выполнен вполне научно. Славянский текст, с которого делался перевод, повсюду сверен с греческим, а текст псалмов¹⁵⁸³ – так же и с Вульгатой (но изданию Alliolì и другим), при чем повсюду весьма тщательно указаны замеченные различия. Изложения порядка отдельных служб обыкновенно предваряется объяснениями – литургического характера и весь текст, сплошь – во всей книге, сопровождается непрерывным подстрочным комментарием. Кроме указанного уже нами общего объяснения всенощного бдения, помещенного в начале книги, мы находим в ней еще краткое, но очень ясно изложенное, объяснение значения служб: великопостной, равно как и – недель: пригласительных к великому посту (стр. 463–476), пасхальной (589–595), пятидесятницы (648–9), происхождения честных древ св. Креста (733–4) и др. Что касается комментария, то в

большинстве случаев он состоит в простом переводе с подлинного текста или перифразе трудно понимаемых выражений славянского,

–592–

текста, а так же – в кратких замечаниях литургического характера, указывающих, когда та или иная песнь вводится в состав службы и когда опускается. Но иногда мы находим здесь и поправки слав. текста. Так, напр., в прошении на литии: «еще молимся... о *успении*, ослабе, блаженные памяти, и оставлении грехов всех прежде отшедших отец и братий»..., к выражению «о *успении*» сделано такое замечание: «правильнее: о *покои* (*κοιμήσεως*, – *obdormitione*), как в ектинии – покои, тишины, блаженные памяти и проч.» (стр. 94). На стр. 538, в песни: «днесь Христос входит во Вифанию»... сделана поправка (в скобках) «во град святой» – Иерусалим и др. Очень часто, к неясным или содержащим двоякий смысл слав. выражениям, в скобках присоединены греческие, конечно, многое уясняющие знатокам. Но особенно ценны иногда довольно обширные подстрочные замечания *исторического* характера, объясняющие причину установления службы (напр., на стр. 479–481, указана, причина установления известных дней в году для поминовения усопших), благочестивых обычаев (артос, стр. 628–9, украшение в дни пятидесятницы храмов и жилищ древесными ветвями – 648–9 и др.), а также и праздников (напр. Покрова Пресв. Богор., стр. 401 и других, особенно установленных Церковью Русскою: Феодосия Печерского, стр. 698–9, Кирилла и Мефодия, стр. 703, св. Равноапостольного кн. Владимира, стр. 705, Чудотворной иконы Владимирской Божией Матери, стр. 707–8, Тихвинской, стр. 712, и др. очень многие). Пересматривая все эти, умело и тщательно составленные, объяснения и примечания к славянскому тексту входящих в состав Всенощного Бдения служб, мы невольно натолкнулись на мысль, что может быть было бы полезно издать один славянский текст, без немецкого, для православных русских, присоединив, пожалуй, по местам, еще добавочные пояснения, которые теперь, при немецком переводе с *подлинника*, справедливо, конечно, найдены излишними. Насколько нам

известно, такого издания *всего* Всенощного бдения, вместе с его изменчивой частью, и с необходимейшими объяснениями и примечаниями, у нас еще нет. Говоря о научности рассматриваемой нами книги, мы должны и с этой стороны отметить уже упомянутое

—593—

нами выше сличение порядка утренних и вечерних служб в церквах восточной и западной, и это тем более, что, сколько нам известно, такое сличение сделано теперь у нас в первый раз.

в) Наконец третье достоинство перевода о. Протоиерея есть его художественность. Оценка литературного явления с этой точки зрения, конечно, всегда более или менее субъективна: художественность легче непосредственно чувствуется, чем указывается и доказывается. Но при всем том, для оправдания сделанного нами замечания, мы можем сослаться не только на лично испытанное нами от чтения перевода чувство его возвышенной и благоговейной поэтичности, которая иногда поднимается до художественной красоты самого оригинала, но и на некоторые объективные данные. Именно, с некоторых мест мы находим *перевод рифмованный* (белыми, впрочем рифмами). Таков перевод одиннадцатого воскресного Екзапостилария («по божественном восстании»..., стр. 373–4), ирмосов Пятидесятницы («Божественным покровен медленноязычный мраком»... стр. 653–7) и др. Если мы примем во внимание, что в евангельском *Gesangbuch*, – с которым, конечно, знаком каждый, живущий за границей и тем более *говорящий только по-немецки, православный*», – все гимны рифмованы; то в стремлении нашего переводчика передать таким же образом по крайней мере некоторые, особенно торжественные, песнопения мы отнюдь не увидим праздной и бесцельной затеи. Такая передача ясно показывает, что православно-богослужебная поэзия не только не ниже, но даже возвышеннее часто искусственных, деланных гимнов *Gesangbnch'a* и что только немощь человеческая не позволяет облечь эту поэзию в рифмы.

Таковы достоинства труда о. Протоиерея Мальцева. Конечно, при этих достоинствах, в его книге, как и во всяком человеческом произведении, можно найти и некоторые недостатки или, точнее сказать, недосмотры. Так, прежде всего, по нашему мнению самое заглавие книги *Nachtwache* неудачно: это слово очень многосмысленно и первые значения его (ночной караул, ночное дежурство – напр., у постели больного) вовсе не имеют литургического характера. У немцев, как известно, есть слово, точно

–594–

соответствующее нашему выражению «всенощное бдение», – *Abendmette* или просто *Mette* (не чисто немецкое, впрочем, а онемеченное католиками латинское – *matutina*). Мы не предлагаем, однако, этот термин в замену *Nachtwache* и, напротив, думаем, что автор обнаружил много чуткости и такту, обойдя это малоупотребительное и притом носящее специально католический оттенок слово. Но мы думаем, что, если бы он оставил ранее *предположенное* (во-первых, предварительных объявлениях о приготовлении книги к печати) заглавие: *Ordnung des (orthodox-katholischen – наша добавка) Nachtgottesdienstes*, а в скобах, вслед за тем, пометил *Abendmette*: то заглавие книги вышло бы совершенно точным, определенным, исключаящим всякую двусмысленность, и вполне понятным для всякого немца или онемечившегося православного. – Далее, мы не разделяем мнения автора относительно преимущества предпочтенного им термина *immerwährende Jungfrau* перед отвергнутым *Immerjungfrau*. Во-первых, этот последний термин, как говорит и сам автор (см. предисл. стр. XXI), встречается, хотя бы то и один раз, в поэзии Гёте. Во вторых, «сочетанием наречия с именем существительным», от которого бежит автор, немецкий слух оскорбится едва ли более, чем избранным им, довольно протяженным, *составным* выражением. В-третьих, нам кажется, что вообще, при переводе богослужебных терминов, не следовало бы очень много заботиться о конкретной точности, прозрачной ясности и, так сказать, пластичности избираемых выражений и не очень страшиться неологизмов. Красота нашего церковно-богослужебного языка в

том именно и заключается, что часто в нем намечены лишь общие контуры мысли или понятия, а самая сущность его, равно как и подробности, детали, задержаны завесой священной тайны. Что же касается неологизмов, то ведь, как известно, во всех областях мысли все термины и технические выражения, суть вошедшие в привычку неологизмы. К термину же *Immerjungfrau* вовсе не так трудно привыкнуть, как это может показаться с первого взгляда. Наконец, к числу недосмотров мы отнесем одно, по нашему мнению, не совсем осторожно употребленное, хотя,

—595—

впрочем, тот час же оговоренное и объясненное, выражение, — именно, выражение о Божественной Литургии, как о третьей части *der grossen Erlösungsdramas*. Правда, в статье, написанной высоким, торжественным и образцово — художественным стилем (XXIV–XL — очень рекомендуем её читателю особенно с этой стороны), появление такого термина было естественно, — по мотивам, так сказать, литературно-стилистическим. Правда так же, что в некотором смысле крестную жертву можно назвать и драмой. Но для *исключительной* драмы едва ли пригодно выражение, которое так часто употребляют и которым еще чаще злоупотребляют... Впрочем, — повторяем, — замечание, как это и очевидно, касается лишь выражения, но не смысла, совершенно православного.

Заканчивая здесь свою краткую библиографическую заметку о книге досточтимого о. Протоиерея, желаем ему с таким же усердием и успехом выполнить и предположенное уже им ее продолжение (перевод полунощницы, великого повечерия, канонов, акафистов, чинопоследования таинств и пр.). Его труд, бесспорные достоинства которого вполне отвечают высоте и важности предмета, которому он посвящен, несомненно окажет большую услугу не только нашей богословской науке, но и делу православия на Западе.

А. W.

**Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое
благовестническое путешествие св. апостола
Павла: Опыт историко-экзегетического
исследования: гл. 3-я: [продолжение] //**
**Богословский вестник 1892. Т. 2. № 6. С. 145–192 (6-я
пагин.). (Продолжение.)**

–145–

центре Саронской долины¹⁵⁸⁴. Несомненно, новопроложенная *via militaris Romana*, занимая в ширину не более 10–14 футов¹⁵⁸⁵, не посягнула на роскошную растительность этой долины, и по сторонам каменной мостовой по-прежнему продолжали расстилаться луга и тянуться громадные рощи. Прелесть этой местности еще более увеличивалась в глазах шедших по ней свв. путешественников от стоявшего тогда времени года; они шли тогда, когда зима уже прошла, дождь миновал, перестал; цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы (был) слышан в стране...; смоковницы распустили, свои почки и виноградные лозы, расцветая, издавали благовоние¹⁵⁸⁶.

–146–

Ближайшим городом, куда стремились по римской дороге свв. путники, была Антипатрида (אֲנִיפַטְרִידָא в Талмуде¹⁵⁸⁷ Αντίπατρις). Этот город отстоял от Иерусалима на пространстве 42 римских миль, от Кесарии на 26 рим. миль¹⁵⁸⁸ и от Яффы на 150 стадий (т. е. на 18р. миль)¹⁵⁸⁹, от моря был удален на две немецких мили во внутрь страны¹⁵⁹⁰. На прибывших в него свв. путников Антипатрида производила впечатление нового, богатого и чистого города; она насчитывала тогда себе всего только несколько десятков лет. Ирод Великий, как бы желая купить себе расположение у чужого ему еврейского народа или, быть может, заботясь о своей возможно большей безопасности, или мечтая о своей славе¹⁵⁹¹, ознаменовал свое царствование многими прекрасными постройками. Он построил вновь несколько городов, украсил многие, уже существовавшие ранее,

общественными зданиями, поправлял и поддерживал старые и т. и.; между прочим, после того, как им, был выстроен новый город Кесария с превосходной гаванью, он построил и Антипатриду. Антипатрида была расположена на месте одного древнего поселения, называвшегося Кафарсаβά или Χαβαρζάβα¹⁵⁹². Эта местность была, кажется, самою лучшею во всей Саронской равнине: такую, по крайней мере, ее описывает Иосиф Флавий¹⁵⁹³ она была «орошена водами, украшена плодоносными деревьями, окружена рекою и великолепной рощей из громадных деревьев». Конечно, для постройки города в память отца на таком прекрасном, месте Ирод, который «и в любви к своим родителям не уступал никому»¹⁵⁹⁴, который

–147–

мог тратить по 500 талантов¹⁵⁹⁵ на устройство одного праздника¹⁵⁹⁶, не жалел средств для построек, так что архитектура города и его богатство вполне отвечали богатству и красоте окружающей его природы. Самый город носил имя отца строителя, Антипатра: Антипатрида¹⁵⁹⁷. – Вместе с первым шагом, которым вступал св. Ан. Павел в Антипатриду, для него кончалась собственно Иудея, та чисто еврейская страна, где почти каждый город и селение запечатлены священными преданиями о дорогом прошлом, где господствуют чисто еврейские обычаи и нравы. Антипатрида была уже не иудейским городом; новая, построенная идумеянином, стоящая на пути полившегося широкой рекой иностранного, римского, культурного влияния, вероятно, украшенная величественным языческим храмом, она была чисто языческим городом на иудейской почве. Вступление в Антипатриду даже должно было с одной стороны отзываться в душе свв. путников щемящим душу чувством поруганного национально – религиозного самосознания, но с другой – этот город сильно напоминал великому Апостолу языков те далекие языческие города, где протекли и скоро снова потекут лучшие дни его новой жизни. Он успел уже полюбить эту шумную, беззаботную языческую толпу, которая, не веря в свою религию, жаждала все таки истины и бывала под час весьма отзывчива на его апостольскую проповедь. Вид этого первого языческого города вдохнул новую

ревность в его святое сердце, и он скорее, скорее пошел к своей цели¹⁵⁹⁸.

От Антипатриды *via militaris Romana* шла почти в прямолинейном направлении к приморской Кесарии, почти в параллель с градусами восточной долготы. Она тянулась на протяжении 26 римских миль¹⁵⁹⁹. На ее пути почти не встречалось городов и селений, а была раскинута прежняя Саронская долина с своими громадными лесами¹⁶⁰⁰ и цветущими лугами¹⁶⁰¹. Несколько часов пути¹⁶⁰² – и свв. путники приближались уже к новой знаменитой гавани Кесарии. Недалеко от города им прежде всего приходилось переправляться чрез реку крокодилов. Название реки *Ποταμὸς Κροκοδείλων* несомненно, странно звучало для слуха всякого путешественника по этой местности, удаленной от Египта и Нила, и возбуждало любознательность. По свидетельству Страбона¹⁶⁰³, на восточном берегу Средиземного моря, ниже Акко, почти возле Кесарии, по преданию, существовал когда-то Город Крокодилов (*Κροκοδείλων Πόλις*), хотя в его время его уже не существовало. Плиний¹⁶⁰⁴ также знает про Город Крокодилов; но при нем, его тоже не было, а была только река того

–149–

же имени¹⁶⁰⁵. Естественнее всего полагать, что этот город и река находились именно возле Кесарии, к югу от нее¹⁶⁰⁶. По весьма вероятному объяснению Пококке¹⁶⁰⁷ здесь некогда была египетская колония; колонисты – египтяне, почитатели крокодилов, вывезли с собою из своего отечества своих богов и пустили в реку колонии; от этих-то обитателей реки, составлявших собою редкость для Палестины, и получили свои названия и город и река. Факт обитания крокодилов в этой, прикесарийской, реке подтверждается и местными преданиями: арабы зовут эту реку *Moiet el Tamzah*, что значит: воды крокодилов; местные жители хранит предания о каких-то речных чудовищах, пожиравших скот, детей и взрослых, неосторожно приближавшихся к берегу. Иногда по берегу находились даже скелеты крокодилов¹⁶⁰⁸.

Переправившись чрез хорошо устроенный, римской постройки, мост, свв. путешественники прибыли в самую Кесарию¹⁶⁰⁹. Этот город, построенный Иродом Великим¹⁶¹⁰ немногим только раньше Антипатриды, с превосходной гаванью, в которой искусство победило стихию, был блестящим языческим городом на палестинском берегу. Если Антипатрида была больше языческим и римским городом, то про Кесарию нужно сказать тоже гораздо в большей степени. Кроме преданий о крокодилах, она не имела ничего, что бы связывало ее с историей Палестины. Она была всецело произведением нового, за-

—150—

падноримского культурного веяния, хлынувшего в священные пределы Палестины вместе с бряцанием римских мечей и копий. Кроме того, она и сама была распространительницей этого веяния. Родственность Кесарии с городами Малой Азии, Македонии и Эллады, конечно, еще сильнее, чем в Антипатриде, возгревала в св. Павле ревность к апостольскому благовествованию среди язычников. Христианство в Кесарии утвердилось очень рано¹⁶¹¹; можно думать, что ко времени этого прихода в нее Ап. Павла число кесарийских христиан было довольно значительным и преимущественно — из числа язычников. Известны также и неоднократные ранние посещения ее св. Павлом¹⁶¹². Если позднее, оканчивая свое третье путешествие, св. Апостол, прибыв в Кесарию, прямо же направился *в дом Филиппа, благовестника, одного из семи диаконов* и пребывал у него *многие (πλείους) дни*, при чем *тамошние (οἱ ἐντόπιοι)* христиане высказали необыкновенно искреннюю любовь к св. Павлу¹⁶¹³, то можно думать, что как и в ранние свои посещения этого города, так и в описываемое св. Павел заходил в дом диакона Филиппа, где и видался с кесарийскими братьями. Впрочем, таковое свидание не могло быть продолжительным: цели путешествия Апостола требовали поспешности. Вероятно, оно не выходило из пределов обычного приветствия (ἄσπασμός)¹⁶¹⁴, быть может, на этот раз и запечатленного характером наставления: известно, что св.

Павел благовествовал только там, где не были положены еще основания христианства другими Апостолами¹⁶¹⁵.

Из Кесарии свв. путешественники, быть может, расставшись с теми, сопровождавшими их после Пятидесятницы из Иерусалима, поклонниками, которые жили вне

–151–

Палестины и поплыли из Кесарии домой, продолжали свой путь к северу, по прибрежной дороге. Тут, параллельно с дорогой, тянулся к северу до одного обильного источника хорошо устроенный водопровод, снабжавший приморскую Кесарию хорошою пресной водой¹⁶¹⁶. Переправившись по римскому мосту чрез реку Либнат (Libnath)¹⁶¹⁷, дальше путники шли по берегу одного из ее притоков, текущего параллельно морскому берегу¹⁶¹⁸. Пересекши обрывистую у берега узкую каменистую возвышенность, направлявшуюся к востоку и примыкавшую к Кармильскому хребту¹⁶¹⁹, дорога снова пересекала реку¹⁶²⁰ и, наконец, подходила к сильно укрепленному и богатому городу Доре (Dora). По Иосифу Флавию¹⁶²¹, он лежал у моря, недалеко от Кармила, в четырех днях пути от идумейской границы; по Иерониму – в 9 милях от Кесарии; по Tabula Peutingeriana – в 8 милях от Кесарии и в 20 – от Птолемаиды¹⁶²². Части ее Птоломей¹⁶²³ помещает ее в 66° 30', 32°40', Reland – 32шир., Harenberg 32шир. и 53долготы¹⁶²⁴. Этот город был известен с самой глубокой древности, и его развалины возбуждали удивление у римлянки Павлы, путешественницы по св. земле во времена бл. Иеронима¹⁶²⁵. Название города, не смотря

–152–

на незначительные его вариации у древних писателей, почти всегда было именно Dora¹⁶²⁶. Возникновение Доры нужно искать в самой глубокой древности и, несомненно, приписывать финикиянам. Местоположение Доры отличается весьма ценными природными удобствами; возле нее, к югу, в незначительном отдалении от берега, находится маленький островок¹⁶²⁷, значительно утишавший морскую зыбь у берега Доры; в этот берег, посреди двух каменных рифов, врезывалась бухта¹⁶²⁸, и таким образом получалась превосходная гавань,

устроенная самою природою. Знаменитые в древности – финикийские купцы – мореплаватели, несомненно, скоро могли оценить для себя все значение этого местечка. Кроме того, это же самое место природа наградила и другим своим даром; тут издавна водились те раковинные животные, из которых добывался знаменитый дорогой пурпур¹⁶²⁹. Известно, что

–153–

финикияне, которым и приписывают изобретение искусства приготавливать пурпур, особенно широко занимались этой индустрией, и это, несомненно, еще сильнее влекло их к местечку, где впоследствии основана Дора. И вот, рассказывает Клавдий Юлий в своем труде о Финикии¹⁶³⁰, финикияне поставили на этом месте свои палатки, обнесли их для безопасности рвом, затем, получая большие прибыли на новом месте, прежнее маленькое местечко (βραχεία πολίχνη) преобразили в укрепленный стенами город, снабженный прекрасной гаванью и дали ему финикийское имя Доры, каковое название было принято Греками и вообще навсегда осталось за городом¹⁶³¹. Впоследствии Дора перешла во владение ханаанских народов; по крайней мере в то время, когда Иисус Навин завоевывал землю обетованную, Дора была резиденцией одного из многочисленных ханаанских царей¹⁶³², который был в союзе с Иавином Асорским против Иисуса Навина¹⁶³³. По завоевании, Дора досталась колену Манассиину, хотя находилась в территории Асирова удела¹⁶³⁴; впрочем туземные жители из нее не были изгнаны и не лишены были своей независимости, но только сделаны данниками евре-

–154–

ев¹⁶³⁵. В это время Дора, как и прежде, стояла во главе других соседних городов, которые называются зависящими от нее¹⁶³⁶. Во времена Соломона в числе двенадцати приставников царя, которые доставляли по очереди в течение целого месяца в году продовольствие для двора, был приставник Бен – Авинадав и над всем *Нафаф-Дором*¹⁶³⁷, который при том был царским зятем, ибо *Тафао*, дочь Соломона, была его женою¹⁶³⁸. Впоследствии Дора была потеряна израильянами и долгое время принадлежала на

правах свободного города финикийскому союзу под гегемонией Тира. Она наряду с Иоппией значится в надписи на саркофаге Сидонского царя Эшмунацара, как лежащая в долине Саронской и как прекрасная область Дагона¹⁶³⁹. Из этой же надписи становится известным, что персидский царь (вероятно, Артаксеркс Мнемон) подарил Дору Эшмунацару за оказанную им большую услугу¹⁶⁴⁰ и об явил ее вечною собственностью сидонского царства¹⁶⁴¹. После Дора снова перешла к евреям и продолжала оставаться в значении сильно укрепленного города. Когда возгорелась война между Птолемеями и Селевкидами, то Антиох напрасно пытался осадить Дору: город оказывал необыкновенно сильное и храброе сопротивление¹⁶⁴². Когда Трифон Анамейский, убивший сторонника Димитрия Никатора, вождя иудейского народа, Иоанафана¹⁶⁴³, был преследуем братом Димитрия,

–155–

Антиохом Сидетом в 139 г. до Р. Х., то убежал в Дору, как наиболее укрепленное место. Когда сюда явился Антиох Сидет, то не смотря на 120войска и 8000 пехоты, однако не мог взять Доры, но только *окружил город, а корабли подошли с моря, и не давал никому ни выйти, ни войти*; при вторичной осаде он также мог только *обложишь Дору, нападая на нее со всех сторон и устраивая машины*, так что Трифон все-таки, *севши на корабль, убежал в Ороосиаду*¹⁶⁴⁴. Когда, в 179 олимпиаду¹⁶⁴⁵, т. е. в 64 г. до Р. Х., Помпей завоевал Иерусалим и Иудею, то вместе с некоторыми другими городами Дора сделана была вольным городом и приписана к Сирийской области¹⁶⁴⁶. Несколько позже, при том же Помпее, его полководец А. Габиний¹⁶⁴⁷, победив возмущившихся под начальством Александра иудеев, между другими отстроил вновь разрушенный, очевидно, во время римского завоевания город Дору¹⁶⁴⁸, и в ней стали жить безопасно иудеи¹⁶⁴⁹. Ко времени описываемого посещения св. Павлом Дора была *potentissima urbs*¹⁶⁵⁰ расположенным на высоком холме¹⁶⁵¹ и обнесенным крепкими стенами римской постройки, фундамент которых сохранился еще и до настоящего времени¹⁶⁵² к северо-западному углу города примыкала набережная и хорошо устроенная гавань с

обычными портовыми постройками¹⁶⁵³. Население, несомненно, состояло и из финикийян, и из евреев, и из римлян. Порт и добывание пурпурной краски делали жителей богатыми. Ни откуда не видно, чтобы доряне обличались роскошью; скорее их можно представлять трудолюбивыми, расчетливыми промыш-

–156–

ленниками – купцами, умевшими мирно уживаться с римским владычеством. На основании вышеупомянутой надписи на саркофаге Эшмунацара можно полагать, что финикийские граждане Доры имели там свой культ в честь Дагона. Распространено ли было в Доре христианство – на это ясных указаний нет; но на основании некоторых косвенных свидетельств¹⁶⁵⁴ можно ответить на этот вопрос утвердительно. Крайне сомнительно, чтобы в то время, как в Кесарии и Птолемаиде были христиане¹⁶⁵⁵, не было бы их в Доре. Если же они действительно были, то свидание с ними свв. путников, подобно, как и в Кесарии, не могло быть продолжительным¹⁶⁵⁶.

Прошедши Дору, св. Павел вместе с путниками отправился дальше, к северу. Тут, после часу пути от Доры¹⁶⁵⁷ свв. путникам пришлось проходить мимо развалин тех, еще ранее Страбона, разрушенных городов, которые он помещает между Кесарией и Кармилом¹⁶⁵⁸; во всяком случае развалины Буколопполиса (Bucolopolis) были здесь¹⁶⁵⁹, дальше они прошли чрез приближающийся к морю отрог Кармила по искусственно просеченному проходу¹⁶⁶⁰. Затем следовали расположенные по сторонам

–157–

дороги источники. Наконец, после двух часового путешествия от Доры¹⁶⁶¹, они пришли к городу Магдиел (Magdiel, Madiel), отстоявший, по Евсевию, на 9 миль от Доры¹⁶⁶². Он был расположен на, одном холме Кармила, вдававшемся в море в виде полуострова¹⁶⁶³. По обычаю всех пограничных городов, он был хорошо укреплен башенными стенами¹⁶⁶⁴. Этот пункт, занимая выгодное положение на большой торговой и военной дороге из Финикии в Египет, по вероятному предположению Dr. Барта, как ранее, так и в описываемое время имел большое

стратегическое значение¹⁶⁶⁵. Магдиел принадлежал колену Нефеалимову, хотя и лежал в области удела Ассирова¹⁶⁶⁶.

По выходе из Магдиела, где свв. путешественники не имели нужды останавливаться, они вступили в узкую долину, которая с правой (восточной) стороны ограничивалась Кармилом, а с левой (западной) отделялась от моря невысокою цепью холмов. Идя по цветущему и благоухающему дну этой долины, они не видели моря, и лишь только иногда, когда встретится маленький промежуток в холмистой цепи, сверкнет пред ними узкой полосой голубая поверхность морская, и – скроется¹⁶⁶⁷. – Следующим городом, лежавшим на их пути, была Карта (Karthā, קָרְתָּא, Κάδης, Κάρθα). Этот, судя по умолчанию о нем писателей древности, вероятно, незначительный

–158–

приморский город, только тем и известен из единственного в св. Библии места¹⁶⁶⁸, что вместе с другими тремя городами колена Завулонова он с своими предместьями был отдан во владение левитам из фамилии Мерариной¹⁶⁶⁹.

Проходя далее по узкой плодоносной долине к северу, свв. путники, наконец, подошли к северной оконечности горы Кармила, выступающей в виде горного мыса в Средиземное море¹⁶⁷⁰. Эта гора была весьма замечательною и по своему внешнему виду и религиозно-историческому значению, и глубоко чтилась не только иудеями, но и язычниками. Как и теперь, если только не более, она в древнее время составляла предмет нарочитых путешествий к ней. Так Ямвлих сообщает, что Пифагор, возвращаясь из Египта, по преминул посетить Кармила и пробыл здесь значительное время в философском созерцании¹⁶⁷¹. По преданию, сюда приходила с Божествен-

–159–

ным Младенцем Пречистая Богоматерь¹⁶⁷². Кармил известен Тациту¹⁶⁷³, Веспасиану и Светонию¹⁶⁷⁴, Страбону¹⁶⁷⁵, Плинию¹⁶⁷⁶ и дрр. Поэтому, несомненно, хотя свв. путешественники и спешили к своей цели, однако не должны были пройти мимо этого замечательного места, не уделив ему некоторого внимания; тем более, гора имела, как сказано выше, и религиозно – историческое значение¹⁶⁷⁷.

Прежде всего, Кармил был необыкновенно живописным местом в богатой тогда растительностью Палестине. Самое название ее уже рисует взору слышащего его богатый роскошными плодовитыми деревьями сад. Ни разу не выдавший Кармила, но хорошо знакомый с ветхозаветными писаниями (каков был Тимофей), на основании последних уже представлял себе Кармил в необыкновенно привлекательном виде. Священный писатель Песни Песней, описывая¹⁶⁷⁸ внешний вид *возлюбленной Суламиты* и не жалея для этого описания самых ярких поэтических красок, между прочим о самой лучшей и красивой ее части ее фигуры, голове, поэтически восторженным языком говорит так: *голова твоя на тебе, как Кармил*¹⁶⁷⁹. Пророк Исаия, созерцая своим боговдохновенным взором будущее обновление человечества благодатью Икупителя, представляет эту картину в поэтическом образе обращения дикой пустыни в роскошнейшую свою растительностью долину. Предмет образа, конечно, требовал самых сильных красок; и вот св. пророк, желая обозначить всю полноту, разнообразие и

–160–

красоту процветавшей пустыни, между прочим говорит: *слава Ливана дастся ей, великолепие Кармила и Сарона*¹⁶⁸⁰. Св. пророк Иеремия, предсказывая освобождение Израиля из плена, как образом, наиболее подходящем для обозначения будущего благоденствия освобожденных, пользуется таким выражением: *и возвращу (говорит Господь) Израиля на пажить его, и будет он пастись на Кармиле и Васане*¹⁶⁸¹. Разнообразие и красота жизни природы Кармила была так сильна, что, кажется, не верилось, что когда-нибудь Кармил может лишиться этой силы; отсюда те образы у свв. пророков, когда они, желая изобразить грядущие правосудные наказания Господа, говорят о запустении Кармила: *Господь возгремит в Сиона, говорит пр. Амос, и даст глас Свой из Иерусалима, и восплачут хижины пастухов, и иссохнет вершина Кармила*¹⁶⁸²; *Господь велик могуществом вещает св. пр. Наум, запретим Он морю, и оно высыхает и все реки иссякают, вянет Васан и Кармил*¹⁶⁸³. Что же было особенно прекрасно в Кармиле? – Вся прелесть состояла в богатстве и разнообразии ее флоры и в

самой форме горы. Даже и в настоящее время, когда уже исполнились вещания пророков о засохнувшей и завянувшей горе Кармиле, она и то богата растительностью¹⁶⁸⁴; но что же бы то тогда? Хорошо любоваться садом или дубравой, расположенной на ровном месте; но каково будет зрелище, если их пред-

–161–

ставить расположенными по склону горы? И вот пред взорами свв. путников и представилась громадная, почти обрывистая гора, решительно вся, вплоть до самой верхушки покрытая лесом¹⁶⁸⁵. Тут, у подножия, росли благоухающие лавры и маслины, дальше – из них поднимались своими верхушками пальмы, там виднелись стройные кипарисы, за ними выступали темно-зелеными купами могучие дубы и кедры, там – ветвистые сосны. Все это близко жалось друг к другу, и взору наблюдателя, стоявшего у подножия, казалось одною сплошной зеленою массою; и лишь изредка кое-где сквозь эту зеленую массу просвечивалось темное пятно с белыми краями: то было мрачное отверстие мелового грота, каких всегда было много на этой горе¹⁶⁸⁶. А по местам, на отлогой, террасовидной полянке, лес сменялся лугом, усеянным самыми разнообразными цветами: и гиацинтами, и жонкиями, и тацетами, и анемонами и подд.¹⁶⁸⁷ И вся эта густая красивая зелень была наполнена шумом жизни многочисленных обитателей: насекомых, и птиц, и животных. Вид на эту гору остается еще и доселе самым лучшим со стороны моря, именно там, где проходили свв. путники¹⁶⁸⁸.

Но кроме этого, чисто внешнего, достоинства, как красивой местности, Кармил в глазах не только иудея, но и язычника имел другое значение, – чисто религиозного характера. Горы вообще, как места значительно удаленные от земли и сравнительно более близкие к небу, этому, недостижимому для человека, высшему жилищу божества, с самых древних времен у всех народов почитались местами священными. По крайней мере алтари или жертвенники обычно ставились на возвышенностях¹⁶⁸⁹; все

–162–

наиболее великие и славные дела Божия совершались на горах; на горе Арарат остановился ковчег, спасший от всемирного потопления остаток человечества для его продолжения¹⁶⁹⁰; на горе Мориа Авраам, по указанию самого Господа, должен был принести в жертву своего сына Исаака¹⁶⁹¹; на горе Синае дан был закон евреям Иеговою¹⁶⁹²; тут 40 дней и 40 ночей беседовал Моисей с Богом¹⁶⁹³ лицом к лицу¹⁶⁹⁴; на Хориве св. пр. Илия слышал слово Господне¹⁶⁹⁵; на горах Гавал и Гаризим была, прочитана Иисусом Навином книга закона пред всем Израилем¹⁶⁹⁶; на горах были школы пророческие¹⁶⁹⁷; на горе Мориа стоял ветхозаветный храм; горы были обычно любимым местом проповеди Господа Иисуса Христа¹⁶⁹⁸; на горе Он молился¹⁶⁹⁹; на горе совершилась страшная и спасительная голгофская тайна; на горе в Галилее было одно явление Господа ученикам по воскресении; с горы, наконец, вознесся Он на небо¹⁷⁰⁰. Посему некоторые горы именуются в св. Писании *священными горами Божьими, горами Иеговы*¹⁷⁰¹. Подобное же священное значение было связано в истории еврейского народа и с горою Кармил. Тут издревле существовал жертвенник Иегове¹⁷⁰². Сюда св. пр. Илия в то время, как нечестивый Ахав повсюду искал его для наказания¹⁷⁰³, собрал весь Израиль, 450 пророков Вааловых и 400 пророков дубравных, питающихся от стола Ие-

–163–

запели¹⁷⁰⁴ и обратился к этому собранию с такими грозными словами: *долго ли вам хромать на оба колена? Если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте.* Затем он предложил этой изверившейся толпе такое знамение: пусть будут призываемы и истинный Бог и Ваал, чтобы поглотить чудесно-ниспосланным огнем жертвы; *тот Бог, который даст ответ посредством огня, есть Бог (т. е. истинный).* И взяли (пророки Вааловы) тельца, который был дан им, и приготовили, и призывали имя Ваала от утра до полудня, говоря, *Ваале, услышь нас! но не было ни голоса, ни ответа. И скакали они у жертвенника, который они сделали... и стали они кричать громким голосом и кололи себя, по своему обыкновению, ножами и копьями, так что кровь лилась*

по ним. Прошел полдень, а они все еще бесновались до самого времени вечернего жертвоприношения; но не было ни голоса, ни ответа, ни слуха. После этого приготовил жертвоприношение св. Илия, воззвал молитвой к Господу и, пока еще последние звуки этой молитвы эхом отдавались по лесным дебрям Кармила, с неба к его высокой вершине ниспал огонь Господень и пожрал всеожжение, и дрова, и камни; и прах и поглотил воду, которая во рве. Присутствовавший при совершении такого чуда народ весь... пал на лице свое и сказал: Господь есть Бог, Господь есть Бог¹⁷⁰⁵! – На Кармиле же Илия совершил и другое великое чудо. Он, по повелению Божию, навел бездождие на землю израильскую¹⁷⁰⁶; потом, по прошествии многих дней, всемилосердный Господь претворил свой гнев на милость и обещал Илиии: Я дам дождь на землю¹⁷⁰⁷; и вот в

–164–

присутствии того же собрания Илия взошел на верх Кармила и наклонялся к земле, и положил лице свое между коленами своими, повелев своему отроку седмижды посмотреть на расстилавшееся внизу, на запад, необозримое Средиземное море. После седьмого раза отрок сказал: вот небольшое облако поднимается от моря, величиною в ладонь человеческую, – и тотчас же небо сделалось мрачно от туч и от ветра, и пошел сильный дождь¹⁷⁰⁸. На этом же Кармиле жил в уединении и св. пр. Елисей¹⁷⁰⁹. Здесь же жили и сыны пророческие¹⁷¹⁰. Можно думать, что эти, сохранившиеся и до нашего времени, гроты свв. пророков существовали и были почитаемы и во времена св. Ап. Павла. – Утверждают некоторые, что именно у подошвы Кармила по незна-

–165–

нию и по слабости своего старческого зрения Ламех убил Каина, приняв его за зверя¹⁷¹¹. Местные предания говорят, что тут, возле Кармила, был выброшен китом пр. Иона¹⁷¹². Все эти воспоминания, которые были в еврейской истории связаны с Кармилом, несомненно, должны были явиться в сознании свв. путников, когда они подошли к оконечности Кармильского мыса,

и гора была пред их глазами в своем полном и величественном великолепии.

Такое значение горы Кармила, близкое и понятное духу каждого, знакомого с св. Писанием еврея, еще более увеличивалось тем, несомненно, хорошо знакомым свв. путникам, жившим и подвизавшимся ранее среди язычников, религиозным уважением, каким пользовался Кармил среди язычников. – Так Скилакс Кариандский в своем *Periplus'e* называет Кармил «святилищем Зевеса»¹⁷¹³. Замечательны слова Тацита относительно Кармила. Он говорит, что гора Кармил сама почитается, как Бог; там нет, говорит он, ни храма, ни идола, но только один алтарь¹⁷¹⁴. В дальнейшем рассказе Тацит говорит, что на Кармиле существовал знаменитый оракул, жрецы которого на основании внутренностей жертвенных животных предсказали всемирную власть Веснасиапу¹⁷¹⁵. С этим последним свидетельством вполне согласуется и показание Светония, который также

–166–

упоминает о предсказании Кармилского оракула¹⁷¹⁶. На Кармиле, по сообщению Геродота, в силу предсказания, окончил свою жизнь Камбиз после своего нашествия на египтян¹⁷¹⁷. Ямвлих выразительно говорит о пребывании Пифагора на Кармиле; тут он занимался философским размышлением; его видели возвращающимся оттуда в глубокой задумчивости, с исступленными взорами, не обращающим внимания ни на пропасти, ни на трудность пути¹⁷¹⁸. В связи с указанными местами Скилакса и Тацита становится понятным, почему среди тогдашнего язычества было сильно распространено убеждение, что чрез жертвоприношение на Кармиле Богом может быть исполнено всякое, обычно трудно исполнимое желание¹⁷¹⁹.

Нет ничего невероятного, что свв. путешественники не преминули посетить эту гору и помолиться Господу, быть может, на том самом месте, где небесный огонь попалил жертвы св. Илии. Если это так, то тогда пред их взорами с вершины Кармила должна была открыться восхитительная картина. На юг, почти у самых ног, у подножия Кармила расстилалась

цветущая, лесистая долина Саронская; на запад – раскрывалась в необъятную даль голубая поверхность Средиземного моря; напрасно глаз всматривался вдаль, стараясь различить последний, пограничный предел моря: море кажется бесконечным; далее на север открывался Аккский залив, с его правильной, полукруглой береговой чертой; тут виднелась Птолемаида; при ясной, летней тогдашней погоде можно было различить и мачты стоявших у птолемаидской гавани кораблей, и стены и башни города, и некоторые высокие дома; а там, к северу, величественно поднимались, как великаны, громадные горы Ливана и Антиливана; их скаты покрыты

–167–

нежною зеленью растений, а верхушки увенчаны вечным снегом, блестящим алмазными огнями при солнечном свете; а дальше, за Ливанами, на туманном фоне горизонта, нарушая правильную его линию, высится величественный исполин – Ермон; на северо-восток расстилались невысокие холмы Галлилеи. Несомненно, взоры свв. путников не так долго останавливались на восхитительном западе и севере, как на этом скромном северо-востоке; тут была заветная точка: св. Назарет... Напрасно обращались взоры к Иерусалиму: ни Иудеи, ни Иерусалима не видно было за Ефремовыми горами; наконец, с правой стороны вдаль Кармила струился Кисон и расстилалась долина Ездрилонская¹⁷²⁰.

Далее свв. путешественникам приходилось идти по берегу Аккского залива, довольно правильным полукругом вдающегося в северо-западный конец долины Ездрилонской; его береговая линия простирается на 3 географических мили¹⁷²¹, или 10 часов пути¹⁷²². У самого же начала залива на получасовом расстоянии от подножия Кармила¹⁷²³, лежал маленький городок Геоа (Nephia)¹⁷²⁴. Reland ставит его в 52° 51 шир., а Harenberg в 32° 32' шир. и 53° 21 долготы¹⁷²⁵. Древнейшим названием этого города, которое было известно составителям Иерусалимского дорожника¹⁷²⁶.

–168–

Страбону¹⁷²⁷ и Птоломею, было Συκάρινα или в единственном числе: Συκάρινον¹⁷²⁸. Самое название города свидетельствует о богатстве окружающей его растительности; даже и в настоящее время это место отличается обилием и разнообразием деревьев. Этот городок имел значение гавани обширного и богатого приморского города Птолемаиды. Дело в том, что около Птолемаиды по причине небольшой глубины моря и сильного прибоя морских волн не было удобной якорной стоянки для кораблей; хотя, правда, и Гефа была и доселе остается плохую гаванью¹⁷²⁹, но все таки она преимуществовала сравнительно с Птолемаидой, и именно возле нее обычно стояли корабли на якорю¹⁷³⁰.

Миновав Гефу, свв. путешественники направились по закругленной прибрежной дороге Аккского залива. Шумные волны морские далеко раскатывались по песчаному, отлогому берегу долины¹⁷³¹. Наконец, дорога подошла к издревле знаменитому Кисону. – Это была одна из самых больших, после Иордана, рек Палестины; начинаясь своим главным рукавом у горы Фавора¹⁷³², Кисон на

–169–

своим довольно значительном протяжении¹⁷³³, принимает несколько притоков¹⁷³⁴, прорезывает Ездрилонскую равнину и одним устьем впадает в Аккский залив. Хотя на основании слов известной песни Деворы: «*поток Киссон увлек их* (т. е. побитых воинов Сисары), *поток Кедумим, поток Киссон*»¹⁷³⁵ у не видавшего этого потока возникает представление о нем, как о большой и быстро текущей реке, однако на самом деле Кисон не был таковым. В Палестине множество речек существует только зимою, наполняясь дождевою водою и или совершенно пересыхают летом, или мелеют до самой последней степени. К числу последних принадлежал и Кисон. Необыкновенно многоводный, быстрый, шумный и бурливый зимою, он грозно несется к морю, неся по своему извилистому руслу в своих нижних слоях целые пласты песку¹⁷³⁶. Но вот проходят дожди – мелеет и Кисон; наступает жаркое лето – и недавно многоводный Кисон обращается в узенькую речку с

необыкновенно чистой и прозрачной водой, которая тихо журчит у мягких берегов; в летнее время его обычно переходят в

–170–

брод¹⁷³⁷, и несомненно, если не было поблизости моста, то таким же образом перешли его и свв. путники.

Миновав это место, некогда обогренное кровью воинов Сисары¹⁷³⁸ и нечестивых жрецов Ваала¹⁷³⁹, свв. путники продолжали свой путь далее. Тут, не доходя до Птолемаиды, они должны были переходить реку Бел¹⁷⁴⁰. Эта река была весьма неглубокая и немногоягодная, такт, что ее обычно переходили в брод¹⁷⁴¹. Однако она в то время пользовалась большою известностью из за того песка, который в большом количестве всегда находился при ее устье и обычно употреблялся для приготовления стекла. Из за него сюда, приезжало много кораблей. Существовало предание, что именно здесь, на берегу Бела финикияне сделали случайное изобретение стекла¹⁷⁴². Недалеко от берега, усеянного блестящими на солнце стеклянными песчинками,

–171–

высилась гробница Мемнона (τὸ Μέμνονος μνημεῖον)¹⁷⁴³. А там – на севере виднелась уже Птолемаида.

Птолемаида, отстоявшая от Кармила на 120 стадий, а от устья Бела на 2 стадии¹⁷⁴⁴, полтора столетия тому назад (т. е. от описываемого посещения ее св. Ап. Павлом) называвшаяся Аккой¹⁷⁴⁵, была очень древним городом¹⁷⁴⁶. Когда Птолемеи египетские владели Келе – Сирией, то один из них значительно возобновил город, украсил и дал ему свое имя¹⁷⁴⁷. В книгах Маккавейских о Птолемаиде упоминается как о большом и сильно укрепленном городе¹⁷⁴⁸. Незадолго до времени посещения ее Апостолом, она получила от кесаря Клавдия право рим-

–172–

ской провинции¹⁷⁴⁹. Птолемаида искони заселена была преимущественно, если не исключительно, язычниками¹⁷⁵⁰ финикиянами и греками; но впоследствии, очевидно, по окончании Вавилонского плена, тут жили и иудеи, и их число доходило до нескольких тысяч¹⁷⁵¹. Так как впоследствии св. Ап. Павел,

оканчивая свое третье путешествие, посетил Птолемаиду и нашел там братьев (τοὺς ἀδελφοὺς), пробыв у них целый день¹⁷⁵², то можно полагать, что в настоящее свое попутное посещение этого города, он имел свидание с тамошними христианами. Это предположение становится вероятным особенно потому, что в Птолемаиде существовала особая колония из антиохийцев¹⁷⁵³. Если, в числе этих колонистов, быть может, и не были обращенцы самого Ап. Павла, то во всяком случае у них Апостол мог получить сведения относительно антиохийской церкви: при близости расстояния сношения колонии с митрополией, конечно, бывали не редки и во всяком случае не реже, чем свидания с Антиохией самого св. Апостола¹⁷⁵⁴.

От Птолемаиды дорога, направлялась в том же прибрежном направлении к северу, к Тиру. Тут, до ближайшего на этом пути мыса, заполненного довольно высоким горным отрогом¹⁷⁵⁵, простирается довольно широкая равнина, у Кармила соединяющаяся с долиной Ездрилонской. Ее Иосиф Флавий называет μέγα πεδῖον и определяет такими цифрами, считая расстояние от Птолемаиды:

–173–

до замыкающих ее с востока гор Галлилейских – 60 стадий, до Кармила и до начала Ездрилонской долины – 120 стадий, и до горы, возвышающейся на указанном мысе – 100 стадий¹⁷⁵⁶. Эта долина была очень живописна: так как ее поверхность волниста¹⁷⁵⁷, то глазу путешественника она казалась живым волнующимся морем зелени, на котором возвышались, будто острова, высокие купы маслины, апельсин, лавров и кипарисов¹⁷⁵⁸, направо поднимались террасами Галлилейские горы, а на севере виднелась белая вершина мелового отрога на мысе¹⁷⁵⁹.

От Птолемаиды дорога шла параллельно с водопроводами, которые снабжали город хорошою водою из ближайшего источника¹⁷⁶⁰. Чрез три часа, от Птолемаиды и чрез два от источника, свв. путники должны были проходить один приморский город, помещавшийся на невысоком холме, Экдиппу (Ecdippa)¹⁷⁶¹. Он был очень древнего происхождения и существовал еще во времена Иисуса Навина, хотя и под другим

названием: Ахзив (אֲחִזִּיב, Κεζίβ, Ἀκζέβ, Achzib)¹⁷⁶²; при разделе земли обетованной он достался в удел колену Асирову¹⁷⁶³; впрочем его жители не были изгнаны евреями¹⁷⁶⁴: вероятно, он был довольно укрепленным городом. Впоследствии его имя переменялось; и Иосиф Флавий¹⁷⁶⁵, и Плиний¹⁷⁶⁶, Птоло-

–174–

мей¹⁷⁶⁷ знают этот город под именем Экдиппы¹⁷⁶⁸. Судя по тем остаткам, которые сохраняются доселе на месте этого города¹⁷⁶⁹, нужно полагать, что он был довольно богатым и красивым¹⁷⁷⁰.

Быть может, от самой Птолемаиды, но от Экдиппы – несомненно, шла мощеная римская дорога¹⁷⁷¹ и направлялась к известной Тирской лестнице (Scala Tyriorum, Κλίμαξ Τυρίων)¹⁷⁷². Это был довольно высокий горный хребет¹⁷⁷³, как бы неожиданно вторгавшийся в долину и преграждавший путь. Как показывает самое его название, он представлял из себя трудный переход из равнины к окрестным тирским возвышенностям; с вершины этой скалы открывается красивый вид на окрестности: особенно хорош был вид на близ лежащие Ливанские горы¹⁷⁷⁴.

Когда свв. путешественники спустились с Тирской лестницы, то пред их глазами на северном горизонте выступал белый горный кряж, Promontorium album, ярко блестевший своею меловой белизною на солнце. По пути к нему они прошли чрез построенное Александром Ве-

–175–

диким укрепление, которое носило имя своего основателя: Alexandroschoene¹⁷⁷⁵, а затем должны были подниматься на высокий Promontorium Album. Чрез эту высокую меловую скалу, так неудобно преграждавшую путь к северу, ни пред чем не останавливающийся Александр Великий проложил искусственный проход, стоивший, конечно, не малых затрат, это – была узкая в 12–15 футов, горная дорога, терасообразно поднимавшаяся и спускавшаяся с горы¹⁷⁷⁶. Эта переправа была весьма опасная; прямо же возле дороги, налево был обрыв, почти вертикально опускавшийся в море, и путник, пробирающийся по проходу, с замиранием сердца бросает свои

робкие взоры в бездну, где волны бушующего моря сердито осаждают неприступную скалу и рассыпаются в мелкие брызги; шум этого безостановочного прибоя сильно слышен на вершине прохода¹⁷⁷⁷; переход чрез Promontorium продолжается около часа¹⁷⁷⁸. Об этом промежутке от Птолемаиды до Тира Страбон между прочим сообщает, что «между Акой (т. е. Птолемаидой) и Тиром тянется покрытый дюнами берег, дающий песок для стекла¹⁷⁷⁹. Относительно этой же части побережья рассказывали Страбону о таком «страшном явлении. В то время, когда Птоломеи, давшие сражение на этом месте полководцу Сарпедону, были побеждены и обращены в бегство, бегущих покрыла мор-

—176—

ская волна, поднявшаяся как во время прилива, причем одни были опрокинуты в море и там погибли, другие лежали мертвыми в углубленных местах. Последовавший затем отлив снова обнажил берег и открыл трупы погибших, лежавшие вперемешку с мертвой рыбой¹⁷⁸⁰. Быть может, это было землетрясение.

От Promontorium Album начиналась и тянулась к северу, по берегу моря, вплоть до Сидона и даже немного далее его¹⁷⁸¹, прекраснейшая Тиро-сидонская долина, во многом напоминавшая собою уже пройденную свв. путниками равнину Саронскую. Она была не особенно широка: от морского берега до соседних с востока отрогов знаменитого Ливана было не более двух миль; в некоторых местах впрочем эта ширина то увеличивалась, то уменьшалась: иногда скалистые отроги выделялись из обычной границы хребта и далеко выдвигались в долину, а иногда долина, как бы сама под искав промежуток в горных отрогах, далеко втискивалась в горы и ютилась в соседстве каменных великанов. Если высокий Ермон, горделиво выступавший на восточном горизонте долины, на своей высоко поднявшейся вершине хранил целые массы снега, вокруг которых будто царствовала вечная холодная зима, чуждая всякой жизни и движения, то, напротив, соседняя Ермону Тиро-сидонская долина, казалось, была уголком вечного лета и жизни. Прекрасный климат долины, защищенность ее от

восточных ветров хребтом Ливана, необыкновенное плодородие почвы, близость прохлаждающего в сильные жары моря и редкое, по своему обилию, орошение¹⁷⁸² из прекрасных, исстари славных, местных источников, способствовали произ-

–177–

растению здесь необыкновенно роскошной растительности. Эта долина была сплошным громадным садом различных, особенно фруктовых, деревьев: пальм, винограда, груш, лавр, миртов и под.; св. пр. Иезикииль прямо называет эту долину *Едемом, садом Божиим*¹⁷⁸³, а Осия – *прекрасной местностью*¹⁷⁸⁴.

После полутора часа пути¹⁷⁸⁵ по этой роскошной долине от Promontorium Album свв. путешественники подошли к развалинам древнего Тира (Ἡ Πάλαι или Παλαιὰ Τύρος, или Παλαίτυρος¹⁷⁸⁶, Vetus Tyros)¹⁷⁸⁷, отстоявшего на тридцать стадий от тогдашнего Нового Тира, помещавшегося на острове¹⁷⁸⁸. Тир – город весьма древний¹⁷⁸⁹, пользовавшийся во все время древности необыкновенно большою славой, первоначально был расположен на морском берегу в пространстве от теперешнего Ras – el – Ain¹⁷⁹⁰ к северу на протяжении 3-х часов пути вплоть до реки Leontes¹⁷⁹¹, имея в ширину около 1/4 немецкой мили, а всего в окружности около 3 ¼ миль¹⁷⁹². Тут сосредоточивались все лучшие постройки города; так на высоком холме, носящем теперь название el – Maschuk, помещался величественный и древнейший храм главного национального финикийского божества, Геркулеса или Геракла¹⁷⁹³; тут же находился и дворец тирского царя и, конечно, все государственные постройки города; тут жила вся тирская аристократия; между тем как те острова, где был расположен город впоследствии, были исключительно заняты только портовыми постройками, складами товаров и

–178–

военных принадлежностей¹⁷⁹⁴. Но к тому времени, когда проходил по этому месту св. Ап. Павел, Палетира уже не существовало. Еще царь Хирам, известный своими дружественными сношениями с Соломоном¹⁷⁹⁵, понял всю выгоду изолированного положения для города на отдельных от

материка островах и первый, как обыкновенно думают¹⁷⁹⁶, перенес Тир, как город, на острова. По крайней мере Иосиф Флавий в своих Древностях Иудейских приводит ответное письмо тирского царя Хирама к Соломону, в котором первый заявляет, что он с своим народом живет на островах¹⁷⁹⁷. Во времена св. пророка Исаии, жившего во второй половине VIII столетия до Р. Х.¹⁷⁹⁸, Тир уже всецело был островным городом¹⁷⁹⁹. Когда в это время¹⁸⁰⁰ Тир осадил Салманассар, то эта осада была направлена именно на островной город и между прочим состояла в том, что осаждающие лишили город воды, проведенной из источников, находившихся на суше¹⁸⁰¹. Конечно, осада Салманассара оставила заметные следы на Палетире, и он, в силу все более и более возрастающего могущества островного города, постепенно умалаялся; впрочем во времена св. пр. Иезикииля часть Тира еще находилась на суше¹⁸⁰². Осада Тира Навуходоносором¹⁸⁰³ еще более умалила Палетир¹⁸⁰⁴. Землетрясение 523 года до Р. Х.,

–179–

в царствование Камбиза персидского, разрушило сохранявшиеся еще целыми незначительные остатки Палетира¹⁸⁰⁵. Наконец, во время осады Тира Александром Великим в 332 году до Р. Х., когда сильно укрепленный островной город долго не сдавался гордому македонскому победителю¹⁸⁰⁶, находчивый и предприимчивый завоеватель приказал провести плотину с берега на остров. Работа была необыкновенно тяжелая и дорогая, и вот на устройство этой то плотины и пошли все остатки Палетира¹⁸⁰⁷. В это время собственно и кончилось существование Палетира. В то время, когда проходили по тому месту, где ранее был расположен Палетир, свв. путешественники, то их глазам должны были тут представиться только весьма немногие остатки развалин, пощаженные Александром и прошедшими после его осады тремя столетиями¹⁸⁰⁸. Но все таки здесь жили воспоминания прошлого величия, почему место и носило название Палетира¹⁸⁰⁹; это название, конечно, способно было возбудить в уме всякого, слышавшего его, воспоминания о прошлом этого места. Вероятно, что на этом месте свв. путникам пришлось увидеть

знаменитые тирские источники и водопроводы, которые снабжали хорошей водой город, расположенный на острове. Это были те самые источники и водопроводы, от которых были отрезаны Тиряне Салманассаром. Главных источников было четыре и лучший из них – самый южный¹⁸¹⁰. Это были колодцы чистой воды, обведенные высокими и необыкновенно крепкими стенами¹⁸¹¹. Из этих

–180–

колодцев вытекало много маленьких ручьев, орошавших Тиро-сидонскую долину. Все они были соединены между собою подземными и надземными водопроводами, которые собирали воду сначала в один резервуар, оттуда же она затем по положенным в землю трубам шла в островной город Тир¹⁸¹².

Оставив вправо тирский некрополь, могильные своды которого теснились по западному склону Ливана, свв. путешественники направились к Сидону. Дорога, как и теперь шла по самому морскому берегу, и шумящие волны морские часто накатывались близко к дороге. На расстоянии 2 ½ стадий от Тира¹⁸¹³ свв. путешественники должны были переправиться через одну, весьма значительную в тамошней местности, реку. Она, брала, свое начало в северо-восточных склонах Ливана, пересекала последний в Ахсафе и под прямым углом быстро несла свои волны к морю¹⁸¹⁴. Эту реку знал Страбон¹⁸¹⁵, но он не назвал ее имени. По мнению новейших путешественников¹⁸¹⁶, эта река Леон (Λεὼν, Leontes), теперь носящая имя Litany (Nahr – el – Litany, или – Kasimiyel)¹⁸¹⁷.

Далее следовала город Орнифополис (Ὀρνίθων πόλις, Ornithon polis). Он находился почти на середине расстояния между Тиром и Сидоном, следовательно отстоял от Тира на 12 миль¹⁸¹⁸; Ttiner. Jernsal. на этом месте указывает стоянку ad Nonum¹⁸¹⁹. Это был незначительный городок, и потому Страбон называет его только πολίχνιον¹⁸²⁰ по сообщению Скилакса, он был небольшой колонией Сидонцев¹⁸²¹. Он был расположен на север-

–181–

ном склоне горного отрога Ливана, выдававшегося вплоть до самого моря, и составлявшего собой пограничную линию

между Тиром и Сидоном¹⁸²².

Отсюда дорога шла опять же вблизи самого моря к древнему финикийскому городу Сарепте. Направо пред взорами свв. путешественников поднимались амфитеатром уступы Ливана, над которым возвышался могучий великан – вершина Санин¹⁸²³ – которого арабские поэты воспевали в образе исполина, носящего на своем челе зиму, на плечах – весну, на лоне – осень, у ног – спящее лето¹⁸²⁴. На расстоянии 7 часов от Тира¹⁸²⁵ по береговой приморской дороге в Сидон¹⁸²⁶, лежал древний финикийский город¹⁸²⁷ Сарепта (לָעֵטָא) Ζάρεπτα¹⁸²⁸ Ζαρέφθα¹⁸²⁹ у Иосифа Флавия, Ζάραπτα у Стефана Византийского, Ζάρα у Скилакса). Сарепта сначала принадлежала Сидодскому округу¹⁸³⁰ во время Скилакса она уже именовалась Сарептой Тирской в описываемое же время она по-прежнему принадлежала к Сидону и называлась Ζάρεπτα τῆς Σιδῶνος¹⁸³¹. Еще во времена Моисея этот город славился своими богатыми железными и медными рудниками¹⁸³², на что указывает и самое его еврейское название¹⁸³³. Но еще больше Сарепта славилась сво-

–182–

ими виноградниками и превосходным «сарептским вином»¹⁸³⁴. Но свв. путешественникам, конечно, дорого было это место не этим; в их уме с ним связывались известные страницы Ветхого Завета, где повествуется о том как св. Пророк Илия чудесно пропитывал здесь бедную, но любвеобильную вдовицу, как он воскресил ее умершего сына¹⁸³⁵. Возможно, что благоговейному взору свв. путешественников был показан и сохранявшийся дотоле тот бедный дом, где обитал св. пророк¹⁸³⁶.

По выходе из Сарепты свв. путешественники вступили в узкую, не более одной мили ширины, долину¹⁸³⁷. Она отличалась особенно плодородностью и разнообразием растительности; далее и теперь на всю Сирию славятся сидонские фрукты¹⁸³⁸. В северном конце этой долины, на выступавшем к берегу моря горном отроге, был расположен знаменитый финикийский город Сидон (לְצִידֹן) Ζιδών, Sidon)¹⁸³⁹. Это был древний и славнейший город

–183–

Финикии¹⁸⁴⁰, отстоявший к северу от Тира на 5 географ¹⁸⁴¹. Основание его возводят ко времени Сидона, первенца Ханаана, сына Хамова¹⁸⁴² из пророчества патриарха Иакова очевидно, что он был уже известен еще до Моисея¹⁸⁴³. Гомер говорит о нем, как уже о знаменитом городе, а о Тире он умалчивает¹⁸⁴⁴. При разделении земли обетованной Сидон достался в удел Ассирову колену¹⁸⁴⁵, но израильтяне все таки не в состоянии были завоевать его ни тогда, ни после¹⁸⁴⁶. Св. писатель кн. Иисуса Навина называет Сидон великим¹⁸⁴⁷. На тамошних монетах он обыкновенно называется «матерью Тира, Арада¹⁸⁴⁸. Сидон настолько возвышался над всею Финикиею, что обычно понятие: сидонский было тождественно с понятием: финикийский и у евреев, и у греков, и у римлян; в этом именно смысле в Ветхом Завете упоминаются сидонские божества¹⁸⁴⁹, женщины¹⁸⁵⁰, купцы¹⁸⁵¹, сидонский язык¹⁸⁵², сидоняне¹⁸⁵³, даже и сам Сидон¹⁸⁵⁴. Гомер называет Финикию Сидонией¹⁸⁵⁵, финикийские ткани и производства он называет сидонскими¹⁸⁵⁶. Такое важное значение Сидона обуславливалось его силою и богатствами. Расположенный у самого берега Средиземного моря¹⁸⁵⁷, он имел две, хорошо устроенные га-

–184–

вани¹⁸⁵⁸; при необыкновенно сильно развившемся у сидонян искусстве и любви к мореплаванию, Сидон сделался средоточным пунктом всей торговли Средиземного моря. Затем предприимчивые купцы – сидоняне проложили и сухопутные торговые дороги на восток чрез высокий Ливан, которым удивляются еще и в настоящее время; чрез это сосредоточилась здесь и сухопутная торговля¹⁸⁵⁹. При этом в самом городе была необыкновенно сильно развита обрабатывающая промышленность: тут были громадные стекльно-плавильные фабрики¹⁸⁶⁰, ткацкие мастерские и другие мануфактуры¹⁸⁶¹; тут процветало строительное искусство¹⁸⁶². – Хотя к описываемому времени Сион и много утратил из своего раннейшего могущества, самым цветущим периодом которого, без сомнения, должно признать первый (1500–1209 до Р. Х.)¹⁸⁶³ од-

–185–

нако он сравнительно был богатым и сильным городом и в то время; по-прежнему в нем сосредоточивалась торговля, были стеклянные заводы¹⁸⁶⁴, парфюмерное производство¹⁸⁶⁵ и подобное. Страбон, незадолго до св. Ап. Павла видевший Сидон, о нем и о Тире говорит в таких словах: «оба города знамениты и блестящи и теперь, и были такими же в древности; который из двух должен считаться главным городом финикийцев, это остается спорным между ними. Сидон расположен у прекрасно устроенной гавани материка¹⁸⁶⁶. Таков же в существе отзыв о Сидоне и современника св. Апостола – Мелы; он называет его *adhuc opulenta*¹⁸⁶⁷. Само

–186–

собой разумеется, что богатства торгового Сидона развращающим образом действовали на нравственность жителей; тому же способствовала и тамошняя религия, состоявшая в поклонении светилам небесным во образе Ваала и Астарты; на высотах и рощах им совершались гнусные, безнравственные религиозные оргии¹⁸⁶⁸. Но сидоняне все-таки были народом восприимчивым к глаголам истинной религии. Сам Господь Иисус Христос приходил в страны тирские и сидонские и исцелил там бесноватую дочь хананеянки¹⁸⁶⁹, и сами сидоняне и тиряне приходили к Нему слушать Его учение, когда дошла до них весть о делах Его¹⁸⁷⁰. Однажды, когда Господь, творя много чудес в Капернауме, Вифсаиде, Хоразине и других местах, не видел веры в их жителях, Он сказал им: *горе тебе, Хоразин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас; то давно бы они во вретнице и пепле покаялись, но говорю вам: Тиру и Сидону отраднее будет в день суда, нежели вам*¹⁸⁷¹. И нужно полагать, что христианство утвердилось в Сидоне с самого раннего времени. В частности св. Ап. Павел, несомненно, когда-то проповедовал в Сидоне; это явствует из того, что, когда он узником отправляем был в Рим, то испросил у Юлия позволения с корабля, приставшего к сидонской гавани, сходить в Сидон к друзьям (*πρὸς φίλους*) и воспользоваться их усердием¹⁸⁷². Принимая во внимание частые путешествия св. Ап. Павла через

Сидон¹⁸⁷³, преобладающий языческий элемент этого города, с полною вероятностью можно утверждать, что св. Павел, бывая в Сидоне, имел

–187–

тут лиц близких себе, друзей, каковыми могли быть только христиане; а так как он не строил на чужом основании, то, всего вероятнее, эти друзья и были обращениями самого Апостола. Если он вполне понадеялся на их помощь во время своих уз и решился прибегнуть к их любви, то мог ли он пройти мимо Сидона в настоящий раз, не повидавшись с этими друзьями, если, конечно, они уже были ранее этого времени, а не приобретены только в это посещение Сидона? Конечно, нет. Поэтому Апостол в данном случае или проповедовал в Сидоне, или (что вероятнее в виду поспешности его путешествия и близости отношений между им и его сидонскими друзьями, требовавшей не единичного свидания, но частых общений) только заходил повидаться с своими тамошними обращениями¹⁸⁷⁴.

Далее, от Сидона приморский путь направлялся к следующему значительному городу Бериту¹⁸⁷⁵; расстояние между этими двумя пунктами Itiner. Antonini определяет в 30 рим. миль¹⁸⁷⁶, Tabula Peutingeriana – в 29 р. миль¹⁸⁷⁷ и Itinerar. Hieros. – в 28 р. миль¹⁸⁷⁸ опуская эти небольшие разногласия, можно, таким образом, это расстояние определить в 5–6 геогр. миль¹⁸⁷⁹. – Вместе с Сидоном для свв. путешественников кончилось утеши-

–188–

тельное сознание, что они идут по той святой земле, которая освящена пречистыми стопами Господа Иисуса Христа. Не известно, чтобы Спаситель во время своей жизни посещал пределы, лежащие севернее тирских и сидонских. Если обычному человеческому сердцу бывает томительно грустно переступить пределы этой священной земли, если ему «чувствуется тоже, что чувствовали Апостолы, когда Иисус вознесся при их глазах на небо, – когда светлое облако взяло Его из виду их» и если оно утешается только «как бы слышимым голосом Ангела: *мужи Галлилеуские! что вы стоите и*

*смотрите на небо: Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели его восходящим на небо»*¹⁸⁸⁰, то сердце святых благовестников утешалось иной мыслью: сознанием, что они, переступая пределы земного обитания и деятельности Господа являются продолжителями Его дела; и чем скорее приближались эти пределы, чем они были уже, тем в их сердцах сильнее и сильнее возгоралась св. ревность к возможно дальнейшему распространению св. благовествования.

После Сидона начиналась узкая береговая долина; она отличалась роскошью растительности, покрывавшей западные склоны Ливана; воздух был полон бальзамического благоухания¹⁸⁸¹, по этой долине шла мощенная *via Romana*¹⁸⁸². – На расстоянии 8 рим. миль от Сидона¹⁸⁸³, на группе невысоких холмов, тянувшихся цепью к морю от Ливана¹⁸⁸⁴ был расположен небольшой финикийский город Порфирион (Πορφυρεών)¹⁸⁸⁵ который был изве-

–189–

стен Полибию¹⁸⁸⁶ и Прокопию¹⁸⁸⁷. Судя по имени города, он был или складочным местом ловимых вблизи его пурпуровых раковин, или фабричным городом, где выделялся самый пурпур¹⁸⁸⁸.

Минуя Порфиреон свв. путешественники прошли по узкому, прибрежно-горному проходу, искусственно несколько расширенному римлянами¹⁸⁸⁹ и вступили в долину реки Тамиры. Прежде всего, не доходя до самой реки, они должны были пройти тем узким и трудным для путешественников проходом τὰ κατὰ Πλάτανον στενὰ (*angustia ad Platanum*)¹⁸⁹⁰, где в 281 гору до Р. Х. решилась битва между Антиохом Великим и Птоломеем Египетским¹⁸⁹¹. По выходе из него они миновали деревню того же имени (Πλατάτη)¹⁸⁹². Затем они приблизились к реке, которую Страбон называет Ταμύρας¹⁸⁹³, Полибий – Λαμοῦρας¹⁸⁹⁴, а Плинии, вероятно, по ошибке слуха или переписчика – Magaras¹⁸⁹⁵. Эта была весьма значительная река: глубокая и многоводная, особенно во время зимних дождей, когда она своим сильным течением вырывала даже растущие по берегам деревья¹⁸⁹⁶. На южном берегу этой реки свв. путешественникам

приходилось проходить через священную Асклепиеву рощу (Ἀσκληπιοῦ ἄλσος)¹⁸⁹⁷. Нет нужды полагать, что эта роща была посвящена греческому божеству врачебного искусства Аскли-

–190–

нию или Эскулапу (Ἀσκήπιος, Aesculapius). Очевидно, это место около реки Тамиры – было священо само по себе. За это прежде всего говорит самое название реки. У финикиян было отечественное божество: Ваал Тамирас (Zeus Demarus), иначе иногда называвшийся и Дионисом, сын Урана и отец Мелькарта (Геракла) финикийского. Он вместе с Астартой Сидонской был древнейшим властителем страны – охранителем границ. По древнейшим финикийским мифам, записанным у Sanchuniathon'a¹⁸⁹⁸, Ваал Тамирас один из древнейших тамошних царей – богов, воевавших с Посейдоном¹⁸⁹⁹; оттого и река получила такое название. Одинаково и роща при этой реке стала священной; она была местам богослужебных собраний в честь кабиров¹⁹⁰⁰. По сообщению того же Sanhuniathon'a¹⁹⁰¹, Асклепий был восьмым братом кабиров, который по Damascius'у (apud Photium) был почитаем в Берите. Мерзки, конечно, были и думе и взору свв. путешественников лжесвященная темнота этой олеандровой дубравы. Переправившись чрез реку, они должны были проходить через город Львов (Λεόντων Πόλις, Leontes oppidum)¹⁹⁰², затем не доходя до Берита 12 римских миль, они миновали самую последнюю пред Беритом деревню Heldua¹⁹⁰³ и, наконец, достигли Берита. Этот Берит (Βήρυτος у Стефана Византийского¹⁹⁰⁴ Βερόη

–191–

у Nonnus'a Dionys.¹⁹⁰⁵ не тот Бериоф или Берот, о котором упоминается во 2 книги Царств¹⁹⁰⁶ и книге прор. Иезекииля¹⁹⁰⁷, и с которым его обычно отождествляют¹⁹⁰⁸, так как этот последний принадлежал к царству Сувскому (Reich Syren – Zoba), границы которого ни в каком случае не могли достигать Средиземного моря¹⁹⁰⁹. Это – Берит, приморский финикийский город. Он очень древнего происхождения; по крайней мере местные мифы рассказывают, что именно на месте Берита впервые появились люди одновременно с первыми богами: Айоном и Протогоном¹⁹¹⁰. Но самое первое историческое

свидетельство о городе Берите и его гавани находится у Scylax'a, жившего в половине IV столетия до Р. Х.¹⁹¹¹; но, несомненно он в то время был весьма

–192–

незначительным городом; по крайней мере в описании завоевательного шествия Александра Великого по Сирии в то время, как упомянут соседний город Библ, Берит пропущен¹⁹¹², Полибий в истории сирийских войн, последовавших за смертью Александра, уже упоминает о Берите¹⁹¹³. Позднее, когда арабские орды начали бороздить Сирию своими набегами, а частые мятежи и разные узурпаторы в различных провинциях царства – опустошать города и селения, предводитель мятежной оппозиции против Антиоха VII Сидета по имени Диодот Трифон¹⁹¹⁴ до основания разрушил Берит¹⁹¹⁵ в 140 г. до Р. Х.¹⁹¹⁶. Но скоро, ко времени Ирода Великого, Берит уже был снова отстроен; по крайней мере Юлий Цезарь в своем письме советовал Ироду Великому «сделать судебное собрание в Берите, где обитают Римляне и произвести над своими сыновьями¹⁹¹⁷ суд¹⁹¹⁸»; тут действительно, и состоялся суд и смертный приговор¹⁹¹⁹. Во времена Страбона († 24 г. по Р. Х.) Берит был уже вполне восстановленным городом¹⁹²⁰. Кесарь Август Мар. Агриппа († 44 г. по Р. Х.) для заселения Берита послал туда два легиона солдат. (5-й и 8-й) и значительно расшил его городской округ, присоединив к нему «значительную область Массии до истоков Оронта», лежащих возле Ливана¹⁹²¹. Несколько позднее, около времени описываемого посещения города св. Ап. Павлом, Берит был сделан римской колонией, получил почетное *jus Italicum*¹⁹²² и стал называться *Iulia*

(Продолжение следует)

**Протоколы [=Журналы] Совета Московской
Духовной Академии за 1891 год. // Богословский
вестник 1892. Т. 2. №6. С. 307–370 (7-я пагин.) (С. 307–
370)**

–307–

Василия Корсунского, Феодора Преображенского, Василия Сенатора и Михаила Сеславинского обратно в Академию на те же курсы, а студента III курса Ивана Орловского на казенное содержание – с начала наступающего учебного года.

IX. Рассуждали о производстве поверочного испытания студентов семинарий и других лиц, прибывших и имеющих прибыть в состав нового (L) академического курса по назначению начальства и по собственному желанию, а также испытаний для студентов Академии, которые не держали оных в конце минувшего учебного года.

Определили: 1) 17 и 19 августа назначить письменные упражнения, – одно по философии, а другое по библейской истории. Тему для первого упражнения дать и. д. доцента Академии Алексею Введенскому, для второго – экстраординарному профессору Андрею Смирнову с тем, чтобы темы были предварительно представлены на благоусмотрение о. Ректора Академии. 2) 20:21 и 22 августа произвести испытания по Священному писанию Нового Завета посредством комиссии из о. Ректора Академии Архимандрита Антония, доцента Митрофана Муретова и и. д. доцента Александра Жданова. 3) 23 августа произвести испытания по новым языкам; по немецкому языку комиссию составят: о. Ректор Академии и лектор Василий Лучинин; по французскому и английскому – экстр., профессор Василий Соколов и доцент Митрофан Муретов. 4) 24 августа назначить письменное упражнение по догматическому богословию: тему дать доценту Александру Беляеву с тем, чтобы она предварительно представлена была на благоусмотрение о. Ректора Академии. 5) 26:27 и 28 августа произвести устные испытания по церковной истории – общей и русской – посредством комиссии из ординарных профессоров

Евгения Голубинского и Алексея Лебедева и экстраординарного профессора свящ. Димитрия Касипына. 6) 31 августа и 2 сентября произвести испытания по греческому и латинскому языкам; по греческому языку комиссию составят экстраординарные профессора Павел Горский и Иван Корсунский; по латинскому языку – и. д. Инспектора Академии Архимандрит Петр и ординарный профессор Петр Цветков. 7) 3 сентября произвести испытания студентов Академии, которые не держали оных в конце минувшего учебного года, посредством комиссий из преподавателей Академии, назначенных в утвержденном 15 апреля сего года Его Высокопреосвященством расписании.

–308–

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891. г. Авг. 19. Утверждается».

5 сентября.

Присутствовали под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии.

Слушали: I. Отношения Правлений духовных семинарий с документами студентов семинарий, назначенных по распоряжению Высшего Начальства в состав нового (L) академического курса.

1. Владимирской – Аполлинария Свамицкого,
2. Вологодской – Леонида Грандильевского и Василия Кузнецова,
3. Калужской – Ивана Тихомирова,
4. Костромской – Филиппа Виноградова,
5. Курской – Евгения Попова,
6. Московской – Ивана Строганова,
7. Нижегородской – Николая Селунского и Василия Юрасова.
8. Орловской – Василия Покровского,
9. Пензенской – Ивана Артоболевского и Сергея Успенского,
10. Рязанской – Константина Попова,
11. Смоленской – Дмитрия Брянцева,
12. Тамбовской – Василия Говорова и Александра Стефановского,
13. Тверской – Михаила Брехова,

14. Тульской – Сергея Черникова,

15. Ярославской – Константина Всехсвятского и Владимира Никольского.

II. Прощения на имя о. Ректора Академии о допущении к проверочным испытаниями, студентов семинарий, прибывших волонтерами: Витебской – Дмитрия Цитовича, Вифанской – Ивана Виноградова, Алексея Запададова, Василия Громова, Василия Косухина и Сергеи Смирнова, Владимирской – священника Симеона Никольского, Вологодской – Сергия Полиевктова, Калужской – Геннадия Виноградова, Костромской – Николая Спасского, Московской – Ивана Булгакова, Сергея Попова, Сергея Озерецковского, Сергея Ставровского, Михаила Славского, Семеона Голубева, Сергея Орлова, Димитрия Розанова, Ивана Фильдмана и Александра Пятикрестовского, Подольской – Михаила Войницкого, Рязанской – Михаила Грацианского, Александра Песочина и Ивана Добролюбова, Самарской – Александра Смирнова, Симбирской – Але-

–309–

ксандра Соловьева, Смоленской – Якова Брянцева, Тамбовской – Никифора Дмитриевского, Тверской – Александра Кузнецова, Тульской – Константина Никольского, Николая Городенского, Николая Краснова, Павла Георгиевского и Михаила Нечаева, Харьковской – Ивана Жданова, Холмской – Емельяна Витошинского и Павла Громы, Черниговской – Василия Лашнюкова, Ярославской – Василия Золотарева, Виктора Ливанова, Николая Мiroва и Кронида Смирнова.

III. Прощения на имя о. Ректора Академии вольнослушателей Московской Академии – Николая Гальковского (из Смоленской семинарии), Владимира Абрамовича (из Волынской сем.), Геннадия Добротина (из Ярославской сем.), Владимира Каптерева (из Вифанской сем.), Николая Нарбекова (из Владимирской сем.), Сергея Орлова (из Тверской сем.), иеромонаха Трифона (окончившего курс в частной Московской гимназии Поливанова), Бориса Беленького, (окончившего курс в Златопольской классической гимназии) и Якова Хабиб-Ханания (обучавшегося в иерусалимской патриаршей школе); князя Александра Ухтомского (окончившего

курс в Рыбинской классической гимназии) и Николая Бессонова (окончившего курс в Константиновском Межевом Институте) – о допусшении их к приемным испытаниям для поступления в число студентов I курса Академии.

IV. Заявление о. Ректора Академии о том, что все, явившиеся в Академию для поступления в состав нового академического курса, были допущены им до приемных испытаний.

V. Внесенные председателями комиссий, производивших поверочные испытания студентов духовных семинарий и других лиц, явившихся в Академию в состав нового курса, донесения о достоинствах устных и письменных ответов, данных на испытаниях:

а) Донесение комиссии, производившей испытания по Священному Писанию Нового Завета:

«Производившие поверочные испытания по Священному Писанию Нового Завета имеют честь донести Совету Академии, что 63 воспитанников духовных семинарий получили следующие отметки:

Московской – $4\frac{3}{4}$. $4\frac{3}{4}$. $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{2}$. 4. 4. 4. 4. $3\frac{3}{4}$;
Ярославской – $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{4}$. $4\frac{1}{4}$. 4. 4;

Вифанской – $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{2}$. $3\frac{1}{2}$. $3\frac{1}{2}$. $3\frac{1}{4}$; Тульской – $4\frac{3}{4}$. $4\frac{1}{4}$. $4\frac{1}{4}$. 4. $3\frac{1}{2}$. $3\frac{1}{2}$.; Рязанской – $4\frac{3}{4}$. $4\frac{3}{4}$. $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{4}$.; Смоленской – $4\frac{3}{4}$. $4\frac{1}{4}$. 4; Тверской – $4\frac{3}{4}$. 4. $4\frac{3}{4}$; Тамбовской – $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{4}$. $3\frac{3}{4}$;
Вологодской – $4\frac{3}{4}$. $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{4}$;

–310–

Владимирской – $4\frac{1}{2}$. $4\frac{1}{4}$. $4\frac{1}{4}$; Нижегородской – 5. $4\frac{1}{2}$.;
Костромской – $4\frac{1}{2}$. 4; Холмской – $4\frac{1}{4}$. $4\frac{1}{4}$; Пензенской – $4\frac{1}{2}$. 4;
Калужской – $4\frac{1}{4}$. $4\frac{1}{4}$; Волынской – $4\frac{1}{2}$; Подольской – $3\frac{1}{2}$;
Харьковской – $4\frac{3}{4}$; Черниговской – $4\frac{1}{4}$; Орловской – $4\frac{3}{4}$;
Курской – 5; Самарской – $4\frac{1}{2}$; Симбирской – $4\frac{1}{2}$; Витебской – $4\frac{1}{4}$.

Средняя отметка всех ответов равняется $4\frac{1}{2}$ – из них 20 воспитанников, присланных семинарскими начальствами, дают средний ответ $4\frac{1}{2}$ и 48 волонтеров – $4\frac{1}{4}$. Хотя количественно волонтеры более чем в два раза превышают присланных и, следовательно, во столько же должна быть увеличена для первых

вероятность менее удачных ответов сравнительно с последними, однако ж разность в общем ответе тех и других определяется только ничтожною дробью $\frac{1}{4}$. Отсюда видно, что присланные семинариями воспитанники, подготовлены нисколько не лучше волонтеров. Для сравнительной оценки ответов по отдельным семинариям, производившие проверочные испытания не находят достаточных данных. Можно разве указать на то, что наилучшие ответы (5 и 5 –) дали по два воспитанника Московской и Рязанской семинарий и по одному – Тверской, Смоленской, Тульской, Вологодской, Харьковской, Орловской и Нижегородской. Почти все державшие испытания воспитанники семинарий отвечали вполне удовлетворительно: написанные без цитации на билетах различные места Нового Завета они находили без особенных затруднений, во время ответов обнаружили вполне достаточное знание священного текста и давали более или менее удовлетворительные объяснения».

б) Донесение комиссии, производившей испытания по церковной истории общей (древней, средневековой и новой) и русской: «Более или менее ясное представление о качествах изучения истории церкви в духовных семинариях комиссия могла составить лишь на основании ответов воспитанников таких семинарий, из которых прибыло на экзамен не менее трех лиц. Таких семинарий в нынешний раз менее половины, именно воспитанники прибыли на экзамен из двадцати четырех семинарий, однако же не менее троих экзаменовавшихся (включая сюда и так называемых вольнослушателей) из одной и той же семинарии было только из девяти. Ответы по церковной истории воспитанников, явившихся из этих девяти семинарий, имеют не совсем одинаковую степень достоинства, как это открывается из того, что в среднем выводе воспитанники Рязанской семи-

–311–

нарии имеют балл $4 \frac{1}{2}$ (и даже несколько больше), Вологодской тоже $4 \frac{1}{2}$, Московской, Ярославской, Тверской, Смоленской, Тульской – 4, Вифанской, Тамбонской – 4. Из числа семинарий, не вошедших сюда, по малочисленности конкурентов из них, следует упомянуть однако ж Нижегородскую

семинарию, двое воспитанников которой (их на экзамене и было только двое) дали отличные ответы (5 –). При этом комиссия считает долгом заявить, что она находит себя не вправе делать какие-либо выводы из ответов лиц, получивших образование не в семинариях (одно – в Межевом Институте, трое – в гимназии, одно в Иерусалимском училище), или если и в семинарии, но в слишком давнее время (один священник). Можно отметить лишь следующее: из числа этих лиц араб, воспитанник Иерусалимского училища, не мог давать ответов на русском языке, а только на греческом. – Говорить о достоинствах и недостатках, державших экзамен, не представляется оснований. Достоинства заключались в более твердом знании учебников, недостатки же в несколько менее твердом знании тех же руководств. Знание или незнание учебника экзаменующимися было для экзаменатором единственным мерилом, определяющим: достаточно или недостаточно усвоена история конкурентом. Оценивая ответы воспитанников с этой точки зрения, можно находить, что все экзаменовавшиеся более или менее удовлетворительно подготовлены к прохождению академического курса. Сведений, несколько больше тех, какие сообщаются в учебниках, на этот раз почт ни у кого не заметно. Из разных отделов Церковной истории воспитанники знакомы послабее с историей духовного просвещения и богословской науки».

в) Донесение комиссии, производившей испытания по греческому языку:

«Из числа явившихся на поверочные испытания в настоящем 1891 году испытание по греческому языку держали 38 человек, из коих 36 были студенты духовных семинарий, 1 окончивший курс в Иерусалимском Патриаршем богословском училище и 1 – в Рыбинской классической гимназии. Для испытания их знаний в языке им предложены были к чтению, разбору и переводу с греческого на русский язык беседы Св. Василия Великого и Св. Иоанна Златоустого и сверх того философа Платона «Апология Сократа» Сведения, обнаруженные экзаменовавшимися, ока-

–312–

зались по испытанию удовлетворительными. При определении этих сведений баллами получилось следующее: балл 5 (5 и 5-) получили 16 человек; балл 4 $\frac{1}{2}$ – 7 человек; балл 4 (4+, 4 и 4-) – 13 человек; балл 3 $\frac{1}{2}$ – 1 человек и балл 3+ – 1 человек. Таким образом отличные и очень хорошие ответы дали 36 человек. К числу отлично ответивших относятся студенты семинарий: Тульской – 4, Вифанской – 2, Ярославской – 2 и по одному Московской, Волынской, Смоленской, Вологодской, Нижегородской и Пензенской, а также один воспитанник Рыбинской классической гимназии и один воспитанник Иерусалимского богословского училища. Недостатки, замеченные у некоторых из экзаменовавшихся и несколько понижавшие достоинство их ответов, были по прежнему, хотя и в меньшей против прежнего степени, следующие: нетвердое знание грамматической и лексической сторон языка, затруднение в установке конструкции речи подлинника и в точности перевода, незнание значения слов, и в том числе довольно употребительных, и под.».

г) Донесение комиссии, производившей испытания по латинскому языку:

«Экзаменовавшимся по латинскому языку было предлагаемо перевести несколько стихов из Энеиды Вергилия на русский язык и переложить с русского языка на латинский одну или две фразы. Ответы экзаменовавшихся в настоящем году были слабее, чем в предшествовавшие годы. Лучшие ответы были даны двумя воспитанниками Московской семинарии (5-, 4 $\frac{1}{2}$) и одним воспитанником Нижегородской семинарии (4 $\frac{1}{2}$).».

д) Донесение комиссии, производившей испытание по немецкому языку:

«Лиц, изъявивших желание держать испытание по немецкому языку в 1891 году 55, из коих 53 – студенты духовных семинарий и 2 воспитанника классических гимназий. Для испытания их знаний в языке им предложена была к чтению, разбору и переводу с немецкого языка на русский 1-я глава Евангелия от Луки. Все экзаменовавшиеся обнаружили сведения весьма удовлетворительные. При определении этих

сведений баллами получилось следующее: балл 5 (5 и 5-) получили 43 человека, балл 4 ½ – 9 человек и балл 4 – три человека».

е) Донесение комиссии, производившей испытание по французскому языку:

–313–

Производившие поверочные испытания по французскому языку имеют честь донести Совету Академии, что из восемнадцати ответов девять помечены отличными баллами (5 и 5-), два весьма хорошим (4 ½), пять – хорошим (3 ½ и 3), и только два ответа оказались неудовлетворительными».

ж) Донесение о сочинении по догматическому богословию:

«За отпуском доцента А. Д. Беляева, сочинение было дано Ректором на тему: «какую пользу для спасения души может принести усвоение догматов христианской веры, когда Спаситель сказал, что для вхождения в жизнь достаточно соблюдать заповеди (Мф.19:17)?».

«В учебниках на этот вопрос нет прямого ответа, но по нему можно судить, насколько сознательно усвоили экзаменующиеся предмет названной науки: понимают ли, для чего ее изучали. К сожалению оказалось, что очень немногие воспитанники семинарий сознают спасительное значение догматов Православия. Большинство рассуждало об истинах веры, как основных побуждениях к добродетельной жизни, которая будто бы не имеет для себя никаких оснований или побуждений, кроме представления о свойствах божиих и Искупительных событиях евангельской истории; некоторые воспитанники принимают, таким побуждением единственно страх грядущего возмездия. Что касается до христианских в частнейшем смысле догматов, прямо названных в заглавии работ, – т. е. учения о Троице и о Лице и естестве Богочеловека, – то о их спасительном значении с умели что-нибудь сказать только два студента, а прочие переводили речь на Евангельскую историю. Громадное большинство воспитанников ставит догматы и добродетель в такие же отношения, в каких находится гражданский закон к внешней деятельности людей; понятие о нравственной природе человека (Рим. 1), о его естественном стремлении к добру (хотя

и при нравственном бессилии осуществить его без христианских убеждений) имеется у весьма немногих воспитанников; большинство же даже христианскую добродетель понимают в смысле юридическом, в смысле внешних дел, а не созидания внутреннего человека, и потому постоянно выражаются вместо – нравственная жизнь – нравственная деятельность, которая по их мнению и вытекает логически из религиозных представлений, усваиваемых рассудочным путем, тогда как по смыслу откровения самое принятие или отвержение истин веры зависит от направления

–314–

нравственной воли (Ин.5:40:44; 7:17; 1Ин.46). Таким образом воспитанники представляют христианскую религию не тем словом, которое в устах наших и в сердце нашем (Рим.10:8), но чистейшим этеронимизмом: понятно, что подобные воззрения всего менее могут содействовать развитию религиозного чувства, а равно и богословствования теоретического, напр. пониманию Св. Писания и Отцов церкви. – Некоторые воспитанники представляли дело еще более странно, определяя признание догматических истин, как особенную самодельную обязанность христианина, совершенно не связанную с усвоением евангельских совершенств нравственных. – Относительно правильного разрешения вопроса дали, как сказано, только два воспитанника – один Орловской, а другой Вологодской семинарии, понявшие, что стремление к добру предполагается в человеке по смыслу темы (в богатом юноше) и постаравшиеся доказать, каким образом вера в Троицу и Богочеловечество дает этому стремлению характер нравственной силы. Затем следует указать на некоторые другого рода достоинства сочинений. Так воспитанники *Рязанской семинарии* в числе трех проявили обычную в ней силу философского анализа понятий, а остальные два – обстоятельное знание священной экзегетики; последним достоинством обладают и оба воспитанника *Нижегородской семинарии*. Религиозное чувство сказывается по преимуществу в сочинениях большинства студентов Московской семинарии, обоих представителей *Холмской семинарии* и большей части

воспитанников *Вифанской семинарии*, из которых один, ровно как и присланный из *Костромской семинарии* – проявили способность к рассуждениям аскетического характера, а другой начитанность во Св. Библии. Точностью определений и внешнею стройностью доказательств отличается присланный из *Владимирской семинарии* и двое воспитанников *Тульской семинарии*».

з) Донесение о сочинении по библейской истории»:

«Для сочинения по библейской истории дана была тема: «Ретроспективный взгляд человечества на свое первобытное прошлое, как на время блаженное, постоянное недовольство настоящим и светлые ожидания лучшего в будущем – не уничтожают ли взаимно друг друга и не суть ли на самом деле те иллюзии, которые подметил и характерно выразил ветхозаветный мудрец в Екклесиаст (1:9–11)»?

Сочинение писали 68 студентов русских семинарий, 1 Иеруса-

–315–

лимской (на франц. языке) 2 кончивших курс гимназии, 1 – Константиновского Межевого Института и 1 иеромонах, – всего 73. (В числе писавших было 9 вольнослушателей: 6 студентов семинарии, 1 – иерусалимской, гимназист и иеромонах).

Баллом 5 – отмечено три сочинения, 4 ½ четыре, 4+ шесть, 4 четыре, 4 – девять, 3 ½ четыре, 3+ шесть, 3 семь, 3 – одиннадцать, 2 ½ восемь, 2+ три, 2 четыре и четыре сочинения баллом 2-.

Общее впечатление от чтения сочинений получается не особенно выгодное для авторов их. Заметно почти у всех неумение, а может быть и нежеланье, выражаться языком богословским, как бы то требовалось темой по библейской истории. Привожу собственные речи писавших. На разные лады, в разных сочетаниях выступает «прогресс (прямолинейный) и регресс». Ставится вопрос: смена состояний в мире внешнем и человеке идет ли в прогресс, или в регресс?» так как иногда кажется, будто «человечество идет не по пути прогресса, а в регресс». Конечно это неверно, ибо «прогресс постулируется» тем-то и тем-то (Тульской сем.). «Человек, по самому своему

творению, был Богом предназначен к прогрессу. Все данные к прогрессу были в его собственных руках: со стороны человека – совершенство его духовной природы, со стороны Бога постоянная помощь и одобрение» (Смолен.).

Но «в судьбе человека случилось роковое событие», т. е. грехопадение. Возможна ли «характеризация этого события словом «регресс»? Нет, ибо «прогресс и регресс суть понятия диспаратные». В падении «был только скачек. Человек из блаженного состояния впал сразу в состояние противоположное». Даже более, – это был «первобытный скачек от состояния блаженного к звероподобному». «Скачек только, – не более» (Тул.). Человечество однако ж всегда будет «прогрессироваться». «У падшего человека не оказалось энергии самому подняться от своего падения»; но «все таки претерпевая массу неудач человечество верило, что явится когда либо помощь от Бога и подаст силы к прогрессу» (Смол.). Это случилось с пришествием на землю Спасителя. «Человечество успехами внешнего гражданского быта обязано Христу» (Ценз.). Поэтому «репро-ретро» – спективный взгляд и пр. (следует тема в тоне положения).

«Пессимистический» (Моск.) экклесиаста (Тул.; другие то Еккл. то Эккл.) не отрицает прогресса и взгляд на прошлое

–316–

и чаяние будущего лучшего не суть иллюзии. «Пессимисты, признающие господство зла в мире, напрасно утверждают, что мир через пять тысяч лет уничтожится». «Зло не твердо и не прочно. Оно должно уступить место добру. Злые общества никогда не могут существовать долго: они постоянно распадаются». И в подтверждение этого тот же самый автор пишет: «в мире нечистых духов потому существует порядок и царство потому не делится на ся, что в нем нет абсолютного зла. Отсюда видно, что зло как бы разрушает само себя». (Виф.).

На ряду с объяснениями недовольства человечеством своим настоящим такими высокопарными выражениями, как напр. такое, что «человечество, как коллектив, никогда не приходило к соглашению в единстве своих идеалов, потому что

состоит из отдельных индивидуумов, мыслящих различно и стремящихся к различному... и на пожелания в будущем смотрит с своей точки зрения, или большинства, и по силе встречающихся на пути к достижению цели препятствий так или иначе недоволен настоящим (Черниг.), находятся объяснения такого недовольства, отличающиеся не малою наивностью. «Лучшие представители древности, к числу которых нужно отнести и Соломона, пришли к безотрадному выводу, что все суeta суeta. Они видели наглядное подтверждение своих выводов. У всех на памяти рушились и исчезли могучие царства, на месте погибших возникали новые, которым суждено было пройти те же перевороты; сам человек неизбежно проходил последовательные стадии развития: за младенчеством следовала юность, мужество и старость, и так в каждом человеке» (Моск.).

Недовольство настоящим «почти у всех замечается. Но это нужно сказать в особенности о гениальных личностях, как выразителях идеалов массы... Еккл. был человек гениальный... Но недовольство таковых настоящим, даже если таковые суть большинство (гении и массы) нисколько не говорит в пользу» и т. д. (Черниг.).

Насколько мысль писавших блуждала около темы и не умела найти себе достаточно ясного выражения, – можно видеть напр. из следующего. Один говорит: «изучая историю древних народов мы видим, что в сознании народов существовали два, так сказать, течения, две главных мысли», – разумеется память о прошлом и надежда на будущее. А по мнению другого характерною чертою всех надежд человечества является тот заме-

–317–

чательный факт, что все эти чаяния, критически относясь к трем моментам исторической жизни человечества, всегда недовольны настоящим порядком вещей» (Нижегород.).

Знание текста св. Писания и смысла текста показали немногие, а если и показали, – то не совсем удовлетворительное. Один находит, что в словах Ап. Павла (Рим.7:19–24) дана «характеристика невозрожденного, необлагодатствованного человека». Другой, не обращая внимания на надписание XXI гл. книги Пр. Исаии, словами ст. 4-

го: душа моя в стране – доказывает, что «Евреи совсем не походили на другие народы: они не были ни воинами, как Римляне, ни философами, как Греки; они были по истине людьми, т. е. жили тою действительной жизнью, какою должен был жить всякий падший человек и вместе с тем сознающий свой грех», и устами пророка выразили «тяжкий, мучительный и вместе с тем правильный путь, на котором они стояли в религиозном отношении» (Моск.). Третий приписывает Моисею слова: «не имать Дух Мой... зане суть плоть» (Тамб.).

Делать еще выписки по тому же пункту нет надобности, ибо ими ничего не привносится» (Моск.) такого, что бы заслуживало «сочувствия» (Орлов.).

Следовало бы ожидать, что авторам сочинения по библейской истории будут припоминаться по тому или иному случаю и тексты библейские. Но случается, что им напр. «припоминается стих: «в старину жилали деда веселей своих внучат» (Моск.) и «жизнь есть пустая и глупая шутка» (Виф.).

Сравнительная оценка умственной развитости и зрелости студентов различных семинарий невозможна по неравномерности данных: из одной писали 11 студентов, из многих же только по двое и даже по одному. Но заметить неизлишне следующее: из кончивших в одной семинарии (Моск.) не редки лица, как будто усиленно старавшиеся о том, дабы дать заметить, что они много ранее читали. Цитируются (разумеется по памяти, но одним) Одиссея, Энеида, Наваль, Тацит, Лентул, Светоний, Киреевский (он отвергает в истории Десницу Божию), Гегель, Платон, Хрисанф. (Не привожу без именных сказаний Персов, Греков, племени Травсов и т. под.). Цитуются другим Гартман, Шопенгауэр, Бокль... И те же лица пишут «проматерь» и т. под., и «ждут возвращения светлого будущего». В виду такой начитанности особенно резко бросается в глаза то, что из 11 студентов этой семинарии пятеро пишут по линейкам.

–318–

Встречаются таковые писцы – по одному и в других семинариях. Что касается недостатка чистописания (есть однако же не мало исключений), он быть может объясняется малым време-

нем, данным для написания сочинения, и возбужденным состоянием писавших, так понятным

и) Донесение о сочинении по философии:

«Прочитано 73 сочинения на тему: если верховная истина для человека недостижима, а стремление к недостижимому мы признаем неразумным, то не следует ли видеть в усилиях философов уяснить ее преобладание слепого побуждения над разумом»?

Судя по характеру темы, которая есть не что иное, как выраженный в отрицательно – вопросительной форме силлогизм с недостаточно ясно очерченными терминами, можно было думать, что в сочинениях будет дан именно разбор введенных в состав темы предложений и терминов: это, конечно, был бы самый надежный путь к установке точного ответа на вопрос, взятый в его подлинном смысле и объеме. Однако, это ожидание оправдалось лишь в весьма незначительной мере. За исключением 5–6 сочинений, авторы которых действительно более или менее удачно воспользовались указанным приемом, все остальные стоят лишь в весьма слабой и шаткой связи с темой. В большинстве случаев писавшие, минуя посылки, останавливались лишь на заключении, которому при том придавали иную и иногда довольно наивную форму, в роде, напр., такой: «разумно ли стремление к истине?» – «можно ли признать стремление к истине неразумным?» и т. д. Причиной такой перестановки вопроса, кроме указанного невнимания к посылкам, служило по-видимому, неумение справиться с введенным в состав заключения понятием «преобладания слепого побуждения над разумом». Лишь очень немногие входили в обсуждение этого понятия; большинство же ограничивалось тем, что выражало его другими и притом иногда ничего не говорящими словами, напр., «слепой случай», «безрассудное влечение», «слепой произвол над разумом» (sic – ст. Яр. сем.) и т. д., или совсем пропускало. Даже автор лучшего сочинения не обратил на указанное понятие должного внимания и отделался от него тем, что признал его появление в заключении в формальном отношении незаконным. Это,

конечно, совершенно неверно: оно есть не что иное, как приспособленное к субъекту заключения раскрытие

–319–

большого термина силлогизма «неразумное стремление» – стремление не просветленное мыслью, в котором, следовательно, волевое начало господствует над логическим, – преобладание слепого побуждения над разумом»). Между тем человеку развитому и начитанному последние слова темы, если бы он обратил на них достаточное внимание, могли бы самую свою форму напомнить известное мнение позитивистов и представителей так называемой «научной философии», по которому философы будто бы потому именно так необдуманно и стремятся к непосильному решению «последних вопросов», что повинуются не столько голосу трезвого рассудка, сколько слепой и бессознательной воле, темному влечению к знанию, которое, как и всякое другое влечение, ищет удовлетворения во что бы то ни стало, единственно ради того чувства удовольствия, которое вносят в душу полные и законченные ответы на всю совокупность вопросов знания, – все равно каково бы ни было достоинство этих ответов, будут ли они продиктованы логикой, чувством или фантазией, как у древних мифологов. Разбор этого мнения при прочих равных условиях мог бы весьма выгодно выделить сочинение, обнаружив в его авторе и начитанность, и тонкое мышление. К сожалению, ничего подобного в представленных работах не оказалось. Отсюда следует, что их первый и главный недостаток состоит в поверхностном отношении к теме, – до того поверхностном, что над иными сочинениями с равным правом могла бы быть поставлена и какая-нибудь другая тема, например «о познаваемости Божества», «нужна ли философия, если философские вопросы уже решены в откровении?» и др.

В связи с только что указанным недостатком стоит другой, также довольно общий, – преобладание в раскрытии и доказательстве мыслей внешних механических приемов над внутренними требованиями предмета и логики. При невнимании к теме, этот недостаток совершенно понятен: раз тема не управляет ходом рассуждения, – мысли естественно

нализуются одна на другую случайно – по ассоциации и спаиваются механически. Вследствие этого между просмотренными сочинениями оказалось не мало таких, в которых, при весьма значительном для экспромта объеме, не было ничего определенного, цельного, связанного единством ясного плана. По той же причине во многих сочинениях, без всякой необходимости, вопрос перено-

–320–

сился на догматическую почву, при чем на месте логически ясных доводов оказывались более или менее случайно выбранные тексты Св. Писания, а иногда просто выписки из катехизиса и довольно общие рассуждения об образе Божиим в человеке, о мудрости и благодати Творца, о бессмертии души и т. д. Все эти соображения, конечно, могут иметь свою долю значения, – в ряду других мыслей. Но когда ими исчерпывается все рассуждение, как это оказалось в некоторых работах, ответ утрачивает философский характер и перестает быть общеубедительным; в самом деле, кто способен спрашивать так, как спрашивает тема, тот едва ли удовлетворится, если ответ на вопрос будет всецело обоснован на авторитете св. Писания и догматики. – Наконец, также непривычка управлять течением своих мыслей, давать себе в них постоянный отчет, и бороться, во имя требований логики, со случайным, ассоциативным сочетанием понятий и слов сказалась в некоторых сочинениях в употреблении неопределенных, непродуманных, неосторожных и иногда совсем странных суждений, каковы например, следующие: «Павел, как христианский апостол, очевидно справедлив в данном случае: тем более, что его мысль о доступности человеку слабого познания верховной истины находит подтверждение и в истории языческой философии» (ст. Тверской сем.); «слепые побуждения действуют в низшей сфере нашей познавательной деятельности, органом которой служит рассудок» (Яросл.); «если мы согласимся с выводом темы..., то наше стремление к познанию Бога окажется ничем иным, как простым материалом для феноменологии нашего духа, не имеющим объективного значения» (Моск.); «мы имеем возможность проверять философские (sic) выводы: у нас есть

критерий, хотя он (не к чести философии) лежит вне ее; мы разумеем христианство, как религию» (Смол.); «всякая потребность непременно требует удовлетворения, а потому и стремление к удовлетворению известной потребности нельзя назвать безрассудным» (Костр.); таким образом из этого придется заключить, что верховная истина – идея субъективно – индивидуального характера, но это очевидный абсурд, она – идея характера объективного» (Моск.); и мн. др. Особенно выделяется в данном отношении сочинение одного студента Московской семинарии, представляющее из себя одну сплошную странность. «Как известно, – пишет например его автор, – некоторые отвергают

–321–

всякий провиденциализм в истории (Киреевский?), – мы же прямо утверждаем, что думать так нельзя. Мы этим не свидетельствуем о каком-нибудь детерминизме, а тем более – о фатализме, мы не утверждаем со стоиками, что *volentem fata ducunt, nolentem trahunt*, мы этим только утверждаем совпадение естественного со сверх естественным, а это необходимо для царства Божия – для последней цели всего мира. Итак, совпадение естественного со сверх естественным содержится в теологическом (*sic*) назначении человека для царства Божия»... «В истории древнего мира мы видим постоянные попытки человека основать свои собственные основы для жизни, словом – нарисовать идеал жизни и осуществить его. Так евреи строят Вавилон, Платон созидает идеальную республику. Но такая гордость ума человеческого была противоположна Божественному Откровению»... Добытый результат автор выражает так: «итак, не преобладание слепого побуждения в стремлении разума постигнуть верховную истину, а верховный провиденциализм» (оборвано самим автором).

С внешне литературной стороны рассматриваемые сочинения далеко не одинаковы. Рядом с работами, написанными почти безукоризненным языком, встречаются сочинения, в стилистическом отношении совсем слабея, написанные языком невыработанным, запутанным и даже грамматически неправильным. Наиболее слабыми с этой

стороны оказались студенты Московской семинарии, Смоленской и отчасти Вологодской; лучшими – студенты Рязанской семинарии и Владимирской (подано только одно сочинение). Впрочем в данном, как и в других отношениях, делать, на основании прочитанных сочинений, какие либо решительные выводы о сравнительном достоинстве студентов различных семинарий – едва ли удобно, так как в большинстве случаев рядом с хорошою работою из одной и той же семинарии представлена или посредственная, или прямо плохая. Здесь, при характеристике внешней, формально литературной стороны работ нельзя не отметить одного, довольно неприглядного, недостатка – нетвердости в правописании. Этот недостаток, как и другие, указанные выше, оказался довольно общим: из представленных сочинений сравнительно немногие в данном отношении совершенно безупречны, но за то во многих замечено по две и по три довольно грубых ошибки. Правда, некоторые из них можно объяснить поспешностью или недосмотром

–322–

(напр., перенос буквы «в», как это оказалось в сочинении студ. Вифанской сем.); но, во-первых, описками всего объяснить никак нельзя, а во-вторых, далее и описки подобного рода в людях, ищущих высшего образования, вовсе не желательны.

Что касается обнаруженного в сочинениях студентов семинарий (лица, получившие образование в других учебных заведениях в соображение не принимались), среднего уровня умственного развития, то он всего точнее может быть выражен средним баллом, который оказался несколько большим удовлетворительного ($3 \frac{1}{4}$ – оценка довольно строгая). Взаимное же отношение сочинений различных достоинств может быть выражено следующими числовыми данными. Из 68 сочинений, написанных студентами семинарий, отличным (5-) оказалось одно (волон. Тульской сем.); весьма хороших (4+) пять (по одному из Виф. – вол., Влад. – присл., Калуж. – присл., Вязан. – вол., Харьк. – вол.); очень хороших (4:4-) четырнадцать (одно написано вольнослушателем Академии), четыре – студ. Моск., сем, из которых один присл, остальные по одному студ.

сем. Виф. – вол., Волог. – присл., Костр. – вол., Курской – присл., Тверск. – присл., Яросл. – вол., Нижегород. – присл., Рязанск. – присл., Тульской присл.); хороших (3 ½, 3+, 3) двадцать шесть; посредственных (3½) тринадцать; неудовлетворительных (2+, 2:2-) девять (волонтеры сем. Виф., Витебск., Тверск., Смолен., Ярославской и один вольнослушатель Академии)».

VI. Донесение врача академической больницы, доктора Павла Аристархова, с приложением списка лиц, прибывших для поступления в состав нового академического курса, коих он свидетельствовал в отношении телосложения и здоровья. Из отметок доктора в сем списке видно, что все поименованные в нем лица, явившиеся в Академию, могут продолжать в ней свое образование, хотя один студент (из Волынской семинарии) и имеет слабое телосложение.

Справка: 1) Указом Святейшего Синода от 11 июня текущего года за № 5 разрешено было Совету Московской духовной Академии вызвать в состав нового курса лучших воспитанников семинарий, окончивших в них курс учения, именно: Владимирской 1, Вологодской 2, Калужской 1, Костромской 1, Курской 1, Московской 1, Нижегородской 2, Орловской 1, Пензенской 2, Рязанской 1, Смоленской 1, Тамбовской 2, Тверской 1, Тульской 1 и Ярославской 2, с тем между прочим, чтобы

–323–

по окончании приемных испытаний в Академии Совет представил Святейшему Синоду требуемые по определению Синода от 12 января 1849 г. сведения с указанием и тех лиц, которые явятся на экзамен не по вызову и будут приняты в число студентов Академии. 2) Из вызванных во исполнение сего указа в Академию студентов семинарий явилось 20 человек; в качестве волонтеров явилось 48 студентов духовных семинарий, в числе их один священник, 1 надзиратель духовной семинарии, 4 надзирателя духовных училищ и 1 учитель церковноприходской школы; кроме них – трое окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях: один в частной Московской Поливановской, другой в Рыбинской и третий в Златопольской; один окончивший курс в Константиновском Межевом Институте

и один Сирийский араб. 3) В §§ 12–14 правила, о приеме студентов в Московскую Духовную Академию, составленных Советом Академии и утвержденных Его Высокопреосвященством, значится: «Достоинство устных ответов и сочинений обозначается баллами: 1:2:3:4:5. Получивший по устному ответу из какого-нибудь предмета или по данному сочинению балл ниже 3 не принимается в Академию, если в первом случае не выдержит вторичного испытания по означенному предмету, а во втором не напишет удовлетворительного сочинения на другую заданную ему тему. По окончании поверочного испытания, на основании отметок об ответах и сочинениях, Совет составляет список студентов, при чем сочинения принимаются в разе чет больше, нежели устные ответы». 4) Указом Святейшего Синода от 4 декабря 1872 г. за № 4849 предписано, чтобы Советы Академий в представляемых донесениях о составе новых курсов обозначали поименно, а не счетом, кто из державших поверочное испытание и принятых на казенное содержание или своекоштными студентами, или вовсе не принятых в студенты Академии, прислан по назначению семинарских начальств и кто прибыл к таковым испытаниям по собственному желанию в качестве волонтера 5) Указом Святейшего Синода от 8.марта 1873 г. за № 10 подтверждено, чтобы семинарские Правления не предназначали к поступлению в Академию воспитанников, расположенных к хроническим болезням или слишком слабого телосложения, а Академические Советы не принимали бы таковых, подвергая всех, явившихся к испытанию, надлежащему медицинскому освидетель-

—324—

ствованию. 6) По распоряжению Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, изложенному в отношении к бывшему Высокопреосвященному Митрополиту Иннокентию от 16 сентября 1874 г. за № 3412, требуется, чтобы представляемые Святейшему Синоду, на основании указа одного от 14 июня 1872 г. сведения о приеме студентов были сопровождаемы отзывами Академических, Советов, по каким предметам поверочного испытания ответы поступающих в Академию воспитанников семинарий были слабы, с объяснением притом, из каких

семинарий воспитанники оказались слабо подготовленными по тем или другим предметам. 7) Определением Святейшего Синода, состоявшимся вследствие журнала Учебного Комитета о полученных из епархий представлениях о результате приема в 1880–81 учебном году воспитанников в состав новых курсов постановлено: «Предложить Академическим Советам: а) при исчислении баллов воспитанников, подвергавшихся поверочному испытанию, брать в счет для составления из них общего или среднего вывода, кроме собственно экзаменационных баллов, балл воспитанников по всем предметами, семинарского курса, принимая в надлежащее внимание и балл поведения с тем, чтобы, при одинаковых баллах по успехам, отдаваемо было предпочтение тому, кто имеет высший балл по поведению; б) если бы, независимо от сего, из присланных, на казенный счет, и принятых в число студентов Академии оказались воспитанники, не получившие по своим баллам права на предоставление им имеющихся в данное время свободных казеннокоштных вакансий, то таковым предоставлять ближайшее право на эти вакансии по мере их открытия, если просвещенная заботливость существующих при некоторых Академиях обществ вспомоществования недостаточным студентам не найдет возможным оказать им помощи в содержании» (указ Святейшего Синода бывшему Высокопреосвященному Макарию, Митрополиту Московскому, от 20 апреля 1881 г. за № 1331). 8) В заключении Учебного Комитета при Святейшем Синоде за № 110 утвержденном Святейшим Синодом и препровожденном в копии к Его Высокопреосвященству, при указе от 12 июня 1881г. за № 2512, постановлено Академическим Советам в обязанность: 1) Предложить профессорам и преподавателям Академии, дабы, при производстве приемных поверочных испытаний, они строго сообразовались с программами семинарского курса и не предлагали

–325–

таких вопросов для устных ответов, равно как и не назначали таких тем для письменных упражнений, которые выходили бы из пределов этих программ; 2) Сделать распоря-

жение о более тщательном производстве приемных испытаний, дабы, в случае неудачного ответа экзаменующегося на предложенный или доставшийся ему вопрос по тому или другому учебному предмету, предлагаемы были ему другие вопросы, чрез что ему дана была бы возможность поправить свой худой балл, если он зависел только от случайности, а экзаменующие получили бы более твердое основание для решительного заключения об его познаниях в этом предмете; в случае же совершенно неудовлетворительной сдачи экзамена кем-либо из рекомендованных семинариями воспитанников, с точностью обозначать в экзаменских списках, на какие именно вопросы даны были экзаменующимся неудовлетворительные ответы и в чем состояли недостатки его устного ответа или написанного им сочинения, вследствие которых он не признан достойным поступления в Академию, каковые отметки препровождать в Правление той семинарии, из которой прислан воспитанник, недостойный приема в Академию. 9) Указом Святейшего Синода от 26 Апреля 1884 г. за № 1384, данным на имя Его Высокопреосвященства, Митрополита Киевского, по представленному Его Высокопреосвященством отчету о состоянии Киевской духовной Академии за 1882–83 учебный год, поручено Его Высокопреосвященству предложить Совету Киевской духовной Академии от вступления в оную лиц сомнительного поведения, что бы он обращал строгое внимание на документы, представляемые воспитанниками, являющимися в Академию к вступительным экзаменам не по назначению начальства, и обязательно требовал от таковых воспитанников представления от подлежащих начальств удостоверений о поведении их во время нахождения их вне стен учебных заведений. 10) Резолюцией Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Иоанникия, Митрополита Московского, последовавшею на журнале Совета Московской духовной Академии от 12 марта 1886 г., предложено Совету Академии – о лицах священного сана, просящихся в Академию, прежде окончательного принятия их сноситься с Епархиальными Преосвященными по принадлежности, я, об окончивших курс в

семинариях – с Ректорами семинарий. 11) Конфиденциальным указом Святейшего Синода от 24 ав-

–326–

густа 1887 года за № 1 Ректорам Духовных Академии вменено в обязанность, чтобы они о тех из семинарских воспитанников, которые явятся к приемным экзаменам в Академию по собственному желанию в качестве волонтеров, входили, независимо от представленных ими аттестатов, в конфиденциальное сношение с семинарским начальством для удостоверения в том, что эти воспитанники признаются в нравственном отношении вполне благонадежными для принятия в Академию. 12) Требования, изложенные в пунктах 9:10 и 11 настоящей справки были исполнены. 13) По определению Святейшего Синода от 11 марта – 9 апреля 1869 г., состоявшемуся согласно с Высочайшими» повелением, постановлено в известность начальствам духовно – учебных заведений, чтобы они поступающим в эти заведения иностранцам оказывали всевозможное снисхождение как на приемных и выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, не стесняясь требованиями уставов этих заведений. 14) На основании определения Святейшего Синода от 25 января – 8 февраля 1891 г. за № 218, на содержание в 1891 г. сирийского уроженца, состоявшего к минувшему 1890 – 91 учебном году вольнослушателем Академии, Якова Хабиб-Ханания было ассигновано и прислано из Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде 220 рублей. 15) По § 81 лит. б и. 1 устава Духовных Академий, принятие в студенты Академии значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) По вниманию к достоинству устных и письменных ответов, данных лицами, державшими поверочные испытания для поступления в состав нового академического курса, ходатайствовать пред Его высокопреосвященством о разрешении принять в число студентов Академии:

1. Николая Городенского, волонтера из Тульской семинарии,
2. Владимира Абрамовича, вольнослушателя Академии из Волынской семинарии,

3. Аполлинария Свавицкого, присланного из Владимирской семинарии,
4. Ивана Жданова, волонтера из Харьковской семинарии,
5. Александра Пятикрестовского, волонтера из Московской семинарии,
6. Василия Кузнецова, присланного из Вологодской семинарии,
7. Ивана Тихомирова, присланного из Калужской семинарии,
–327–
8. Сергея Полиенкова, волонтера из Вологодской семинарии,
9. Владимира Никольского, присланного из Ярославской семинарии,
10. Леонида Грандильевского, присланного из Вологодской семинарии,
«Евгении Попова, присланного из Курской семинарии,
12. Ивана Добролюбова, волонтера из Рязанской семинарии,
13. Владимира Каптерева, вольнослушателя Академии из Вифанской семинарии,
14. Алексея Западалова, волонтера из Вифанской семинарии,
15. Василия Юрасова, присланного из Нижегородской семинарии,
16. Кронида Смирнова, волонтера из Ярославской семинарии,
17. Михаила Брехова, присланного из Тверской семинарии,
18. Константина Всехсвятского, присланного из Ярославской семинарии,
19. Ивана Строганова, присланного из Московской семинарии,
20. Сергея Смирнова, волонтера из Вифанской семинарии,
21. Сергея Попова, волонтера из Московской семинарии,
22. Николаи Солунского, присланного из Нижегородской семинарии,
23. Василия Покровского, присланного из Орловской семинарии,

- 24.** Николая Нарбекова, вольнослушателя Академии из Владимирской семинарии,
- 25.** Дмитрия Розанова, волонтера из Московской семинарии,
- 26.** Бориса Беленского, вольнослушателя Академии из Златопольской классической гимназии,
- 27.** Константина Попова, присланного из Рязанской семинарии,
- 28.** Сергея Черникова, присланного из Тульской семинарии,
- 29.** Сергея Успенского, присланного из Пензенской семинарии,
- 30.** Павла Грому, волонтера из Холмской семинарии,
- 31.** Сергея Озерецковского, волонтера из Московской семинарии,
- 32.** Михаила Славского, волонтера из Московской семинарии,
- 33.** Ивана Булгакова, волонтера из Московской семинарии,
- 34.** Виктора Ливанова, волонтера из Ярославской семинарии,
- 35.** Михаила Грацианского, волонтера из Рязанской семинарии,
- 36.** Геннадия Добротина, вольнослушателя Академии из Ярославской семинарии,
- 37.** Николаи Спасского, волонтера из Костромской семинарии,
- 38.** Михаила Нечаева, волонтера из Тульской семинарии,
- 328–
- 39.** Ивана Артоболевского, присланного из Пензенской семинарии,
- 40.** Емельяна Витошинского, волонтера из Холмской семинарии,
- 41.** Александра Соловьева, волонтера из Симбирской семинарии,
- 42.** Никифора Дмитриевского, волонтера из Тамбовской семинарии,
- 43.** Александра Смирнова, волонтера из Самарской семинарии,

44. Филиппа Виноградова, присланного из Костромской семинарии,
45. Александра Песочина, волонтера из Рязанской семинарии,
46. Александра Стефановского, присланного из Тамбовской семинарии,
47. Николая Краснова, волонтера из Тульской семинарии,
48. Священника Симеона Никольского, волонтера из Владимирской семинарии,
49. Семена Голубева, волонтера из Московской семинарии,
50. Князя Александра Ухтомского, волонтера из Рыбинской классической гимназии,
51. Сергея Орлова, волонтера из Московской семинарии,
52. Николая Гальковского, вольнослушателя Академии из Смоленской семинарии,
53. Ивана Виноградова, волонтера из Вифанской семинарии,
54. Константина Никольского, волонтера из Тульской семинарии,
55. Василия Говорова, присланного из Тамбовской семинарии,
56. Дмитрия Брянцева, присланного из Смоленской семинарии,
57. Василия Лашнюкова, волонтера из Черниговской семинарии,
58. Иеромонаха Трифона, вольнослушателя Академии из Московской Поливановской классической гимназии,
59. Павла Георгиевского, волонтера из Тульской семинарии.
2. Студентов, значащихся в списке под №№ 1–59 поместить в зданиях Академии. 3) Прибывшим из семинарий в качестве волонтеров студентам: Геннадию Виноградову, Василию Золотареву, Александру Кузнецову, Якову Брянцеву, Николаю Минову, Василию Косухину, Михаилу Войницкому, Димитрию Дитовичу, Сергею Орлову, Василию Громову, Сергею Ставровскому и окончившему курс в Константиновском межевом Институте Николаю Бессонову, как недостаточно подготовленным к слушанию академического курса, отказать в

приеме и выдать под расписки их документы. 4) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о раз-

–329–

решении принять в число студентов Академии сирийского уроженца Якова – Хабиб-Ханания и турецкого подданного Ивана Фильдмана (бывшего иудея, крещенного в православно – христианскую веру 25 августа 1885 года) по вниманию к тому, что не вполне достаточные познания их в предметах семинарского курса могли зависеть от недостаточного знания ими русского языка и могут быть восполнены в течение академического курса. 5) Ходатайствовать пред Святейшим Синодом, чтобы, в случае разрешения принять Якова Хабиб-Ханания и Ивана Фильдмана в число студентов Академии ассигновано была на их содержание в Правление Академии особая сумма из кредита, назначенного на содержание воспитанников в духовно-учебных заведениях. 6) Из принятых в Академию студентов, значащихся в списке под № № 1–30 зачислить на казенные стипендии, 6-х студентов зачислить на частные стипендии, а остальным предоставить содержаться на своем иждивении. 7) Представить Святейшему Синоду сведения о составе нового курса с приложением копий с донесений экзаменационных комиссий о достоинстве ответов, данных явившимися на поверочные испытания лицами. 8) Постановление, изложенное в пункте 6-м, сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений с приложением списка студентов, принятых на казенное содержание и стипендии. 9) Предложить и. д. Инспектора Академии, Архимандриту Петру, собрать от студентов, принятых в состав нового курса, собственноручные заявления о желании их изучать предметы первой или второй группы, избрать один из древних и один из новых языков и слушать лекции по естественнонаучной апологетике. 10) Уведомить подлежащие семинарские Правления о получении присланных ими документов студентов семинарий, принятых ныне в Академию.

VII. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. Авг. 18. В Совет Академии» указ на имя Его

Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 9 августа сего года за № 4147: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали, во 1-х, представление Вашего Преосвященства от 20 мая сего года за № 115, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об утверждении преподавателя Тверской духовной семинарии, кандидата Дмитрия Скворцова, за сочинение под названием: «преподобный Дионисий Зобниновский, архимандрит Троиц-

–330–

кого Сергиева монастыря (ныне Лавры)» Тверь. 1890 г., в степени магистра богословия, и во 2-х донесение Преосвященного Казанского, от 20 минувшего июля за № 1201, с отзывом, что кандидат в Скворцов, за означенное сочинение его, вполне заслуживает степени магистра богословия. Приказали: Кандидата Дмитрия Скворцова, удостоенного Советом Московской Духовной Академии степени магистра богословия, утвердить, согласно представлению Нашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Казанского, в таковой степени; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вам указ, уведомив таковым же и Преосвященного Казанского».

VIII. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г Авг. 13. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 9 августа сего года за № 4155: Во указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали, во 1-х, представление Вашего Преосвященства от 14 мая сего года за № 110 об утверждении исправляющего должность доцента Московской Духовной Академии, кандидата Алексея Введенского, за сочинение его: «Вера в Бога, ее происхождение и основания», в степени магистра богословия, и во 2-х, донесение Преосвященного Харьковского, от 9 минувшего июля за № 149, о том, что он с своей стороны признает сочинение Введенского вполне достаточными. для присуждения автору его степени магистра богословия. Приказали Исправляющего должность доцента Московской Духовной Академии, кандидата Алексея Введенского, удостоенного Советом Московской Духовной Академии степени магистра богословия, утвердить,

согласно представлению Нашего Преосвященства, в таковой степени, о чем, для зависящих распоряжений, послать Вам указ».

Справка: 1) по 48 устава Духовных Академий «для получения звания доцента надлежит иметь степень не ниже магистра». 2) По § 53 того же устава, доценты утверждаются в должности Епархиальным Преосвященным.

Определили: 1) Изготовив дипломы для исправляющего должность доцента Академии Алексея Введенского и преподавателя Тверской духовной семинарии Дмитрия Сковрцова, передать их по принадлежности, а об утверждении А. Введенского в степени магистра богословия внести в формулярный о службе его список. 2) Ходатайствовать пред Его Высокопреосвящен-

—331—

ством об утверждении и. д. доцента А. Введенского в должности доцента Академии.

Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. Авг. 24. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 21 августа за № 4889: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали прошение священника церкви села Ершова, в Чембарском уезде Пензенской епархии, Сергия *Веригина* (семейного) о дозволении ему поступить, для получения высшего богословского образования, в Московскую Духовную Академию. Приказали: Принимая во внимание искреннее желание священника Сергия Веригина получить высшее богословское образование в Московской Духовной Академии, Святейший Синод) определяет: разрешить священнику Веригину, в виду семейного его положения, слушание лекций в Московской Духовной Академии в качестве стороннего слушателя, предоставив при сем академическому Совету требовать, чтобы Веригин, наравне с студентами Академии, в назначенные Советом сроки, представлял на данные темы сочинения, подвергался репетициям и сдавал ежегодно экзамены; при окончании же Веригиным курса, по рассмотрении курсового его сочинения, войти в суждение об удостоении Веригина

соответствующей успехам его и поведению ученой степени о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Изложенное в указе Святейшего Синода принять к сведению и исполнению.

Х. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. Авг. 24. В Академический Совет на рассмотрение» прошение на имя Его Высокопреосвященства священника города Дмитрова Успенского собора Сергия Богоявленского:

Поступив в 1885 году в число студентов Московской Духовной Академии, я чрез год с половиной после сего, вследствие смерти родителя моего, протоиерея вышеозначенного собора, вынужденный семейными обстоятельствами прервать дальнейшее образование в Академии, согласно моему прошению определен был Вашим Высокопреосвященством на священническую вакансию при Дмитровском Успенском соборе. Ныне, сознавая по своим пастырским обязанностям важность духовного образования и необходимость дополнить оное в высшем духовно –

–332–

учебном заведении, осмеливаюсь покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство разрешить мне поступить вольным слушателем на второй курс Московской Духовной Академии».

Определили: Принимая во внимание определение Святейшего Синода относительно священника Веригина, благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством разрешении принять свящ. Сергия Богоявленского в число вольных слушателей 2 курса Академии с тем, чтобы он, Богоявленский, наравне с студентами Академии, в назначенные Советом сроки представлял на данные темы сочинения, подвергался репетициям и сдавал в течение трех лет экзамены, по окончании же Богоявленским курса и по рассмотрении его курсового сочинения, иметь суждение об удостоении его соответствующей его успехам и поведению ученой степени

XI. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 9 августа сего года: «1891г. Авг. 19. Утверждается».

Справка: В ст. VII и VIII означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять бывших студентов: IV курса – Александра Зыкова, Николая Попова, Конона Рахманова и Семена Шишаева, III курса Павла Тихомирова; II курса – Николая Георгиевского, Василия Корсунского, Федора Преображенского, Василия Сенатова и Михаила Сеславинского обратно в Академию на те же курсы и студента III курса Ивана Орловского на казенное содержание с начала наступающего учебного года.

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к исполнению.

Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 8 августа за № 3859:

«По утвержденному Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора 1 текущего августа, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Михаил Соколов, на должность учителя по латинскому языку в Николаевское духовное училище».

XIII. Отношение той же канцелярии от 28 августа за № 4132: По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 22 текущего августа, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно – учебную службу кандидаты Мо-

–333–

сковской Духовной Академии Михаил Успенский и Михаил Городенский, первый помощником Инспектора в Ставропольскую духовную семинарию, а последний учителем по русскому языку в трех последних классах Звенигородского духовного училища».

К сему канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным кандидатам следующих им, по положению,

денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии всем поименованным лицам дано знать о назначении их на службу по духовно-учебному ведомству.

Определили: Принять к сведению.

XIV. Отношение той же Канцелярии от 22 августа за № 4077: «Из отношения от 23 мая текущего года за № 2511 Совету Академии известно, что кандидат Московской Духовной Академии Сергей Зверинский 9-го того же мая назначен на должность второго помощника Инспектора Пермской духовной семинарии, отношением от 8-го сего августа, уведомило, что Зверинский к месту службы не явился и о причинах неявки сведений не доставил.

Вследствие сего Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода имеет честь покорнейше просить Совет Академии потребовать от Сергея Зверинского и доставить в Канцелярию объяснение о причинах неявки его в Пермскую духовную семинарию, а вместе с тем поставить его, Зверинского, в известность, что он должен ныне же отправиться немедленно к месту назначенной ему службы».

XV. Отношение на имя о. Ректора Академии Директора Шуйской гимназии от 19 августа за № 574: «Вследствие представления моего от 17 июля сего года за № 450, Его Сиятельство г. Попечитель Московского Учебного Округа, основываясь на отзыве г. Товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода, от 2 сего августа за № 3853, назначил с 16-го сего августа кандидата Московской Духовной Академии Павла Светозарова на должность законоучителя Шуйской гимназии, о чем я уведомлен предложением Его Сиятельства, от 16 августа за № 10583, а потому честь имею покорнейше просить Ваше Высокопреподобие уведомить о сем г. Светозарова и предложить ему явиться немедленно на должность законоучителя вверенной мне гимназии».

XVI. Конфиденциальное отношение Помощника Попечителя Виленского Учебного Округа от 29 августа за № 5815.

Определили: Изложенное в отношениях Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, Директора Шуйской гимназии и Помощника Попечителя Виленского Учебного Округа привести (и приведено) в исполнение.

XVII. Прошение экстраординарного профессора Академии Василия Соколова: «Покорнейше прошу Совет Академии уволить меня от должности лектора английского языка».

Справка: По § 81 лит. б. п.п. 4 и 6 устава Духовных Академий избрание и увольнение лекторов значится между делами Совета Академии, представляемыми на утверждение Епархиального Преосвященного. 2) По § 49 того же устава – примечание: «в случае крайней нужды Совет может допустить к преподаванию новых языков и наличных преподавателей». 3) По словесному заявлению о. Ректора Академии, преподавать английский язык изъявил желание доцент по кафедре патристики Александр Мартынов.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об увольнении экстраординарного профессора Василия Соколова от должности лектора английского языка и о предоставлении этой должности доценту Александру Мартынову.

XVIII. Отзывы об отчетах оставленных в минувшем году для приготовления к замещению вакантных кафедр при Академии. а) ординарного профессора Алексея Лебедева об отчете Анатолия Спасского:

«Отчет г. Спасского чрезвычайно скромнен. Но таков он и должен быть.

В последнее время, по моему наблюдению, отчеты профессорских стипендиатов, готовящихся к замещению вакантных кафедр в Академии, получили характер пышных реклам, в которых авторы рассказывают необыкновенные вещи о своем трудолюбии и невероятных научных успехах, достигнутых ими в течение нескольких месяцев, – успехах, которым позавидует профессор 20 лет усердно занимающийся своей наукой. В виду такого явления г. Спасскому, взявшему для годичных занятий, в качестве профессорского стипендиата, изу-

чение древней церковной истории, было строжайше внушено мною избегать всякой, бьющей на эффект, рекламности в отчете. Прочитав его отчет, я вижу, что мое внушение не осталось без должного действия. (Предполагая, разумеется, что и г. Спасский мог увлечься непохвальным примером своих предшественников по роду занятий). Его отчет не допускает никаких сомнений в том, что наш стипендиат действительно сделал то, что он приписывает себе. 1) По его словам, он исправил и dokonчил свое магистерское сочинение (что и в самом деле он легко мог сделать в течение бывшего в его распоряжении года, при его примерном трудолюбии и прекрасных способностях); 2) По его словами, он изучил литературу вопроса касательно исторического положения учения о лице Богочеловека во II–IV веках (и такое изучение г. Спасским не очень обширного отдела науки древней церковной истории весьма вероятно, ибо не представляет, больших трудностей и было интересно для него – в виду его ученых занятий личностью и сочинениями Аполлинария Лаодикийского. Отчет г. Спасского вообще читается с удовольствием особенно те страницы его, где автор говорит о своих дальнейших изысканиях в области его магистерской темы (об Аполлинарии): молодой ученый сделал в добавок к прежним еще несколько любопытных исследований в интересующей его научной области, и этим вполне засвидетельствовал, что он не обманул надежд Академии, оставившей его на годичный срок для усовершенствования в научных знаниях». б) Доктора Митрофана Муретова об отчете Василия Мышцына:

«Составитель отчета занимался обработкою для магистерской диссертации своего кандидатского рассуждения: «учение св. Апостола Павла о законе дел и законе веры», т. е. ближайшим и дальнейшим изучением посланий св. Ап. Павла в частности и всего Библейского Богословия вообще. Для сего, кроме священного текста, он изучал: а) толкование древних по катенам Крамера и Миню (*Scriburae Sacrae cursus complectus*), Феофилакта, Икумения и особенно св. Златоуста, о котором с непререкаемою правдою составитель отчета говорить, что тол-

кования сего св. Отца вызывают удивление своим глубоко – верным пониманием духа апостольских посланий и тонким анализом текста их и что все позднейшие многочисленные толкования не привнесли ничего существенно важного к уяснению

–336–

учения св. Апостола Павла; б) русские истолковательные труды преосвящ. Иринея Фальковского, Феофана, Филарета Черниговского, Макария, Агафангела, – о первых двух составитель отчета справедливо отзывается с большою похвалою и верно подметил лучшие стороны этих трудов; в) наиболее известные иностранные истолковательные труды преимущественно на послания к Римлянам, Галатам, Евреям и частью к Коринфянам, – в своем отчете г. Мышцын верно указал их общую слабую сторону – недостаток ближайшего психологического анализа понятий и идей, раскрываемых в посланиях апостола, и преобладание логических приемов над психологическими в уяснении связи между отдельными стихами, вследствие чего мысль апостола теряет в изложении этих ученых свой жизненный характер и неотразимую действенность; г) новейшие иностранные системы учения Св. Апостола Павла и из древних – Тихония, которому составитель отчета придает большое значение в уяснении внутренней связи между Ветхим и Новым Заветом; д) Труды по догматическому и сравнительному богословию – вообще, по Библейской теологии – в особенности, и по новозаветной библейской теологии исключительно; е) и пособия по библейско-новозаветной филологии. Из замечаний и характеристик, которые делает по местам составитель отчета о перечисленных им пособиях, видно, что он глубоко и критически изучал их, самостоятельно проверяя их своим научно-православным сознанием. И если бы г. Мышцын ограничился изучением только вышеуказанного материала, то и тогда его занятия заслуживали бы полного одобрения и уважения в виду особенной трудности вопроса, над которым он работал, широкой постановки исследования предмета и обилия научного материала. Но энергичный и талантливый ум молодого ученого стремился еще более расширить поле своих научных исследований. С этою целью он изучал вопрос об оправдании в

эпоху реформации и древнераввинское богословие. Но относительно местных лютеранских споров позволяем себе заметить, что для уяснения вопроса, над которым работал составитель отчета, православная богословско-экзегетическая наука не имеет особой нужды знать: как Лютер сначала провозгласил антиномистический принцип, а потом отказался от него, – и вообще «разбираться в позднейшей немецкой экзегетике» путем нарочитого изучения мелких протестантских споров для православного экзегета (гово-

–337–

рим только об экзегетике, а не о тех богословских науках, которые специально посвящаются этому предмету) не стоит особой надобности, если он тверд в общих началах православия, которые сами собою всегда в состоянии указать ему: что в иностранных пособиях может быть усвоено православным богословием и что нет. Подобным же уклонением в сторону от ближайшей и прямой задачи работ составителя отчета мы склонны считать и его занятия древне – синагогальным богословием с целью выяснить и изучить «ту историческую почву, на которой раскрывалось учение св. Апостола Павла об отношении закона и Евангелия». Так думаем, во-первых потому, что это – предмет весьма трудный, сложный и обширный, требующий специальной к нему подготовки и продолжительных работ. Во-вторых, в самых посланиях Апостола Павла с совершеннейшею ясностью и полнотою дана эта историческая почва, насколько она требуется для раскрытия учения Апостольского о законе дел и законе веры.

Впрочем, это уклонение, в виде роскоши допущенное молодым ученым и свидетельствующее о его любознательности, не могло, надеемся, оказать существенного вреда его работе, которая, сколько знакома она нам из кандидатского рассуждения, по глубине экзегетического анализа, систематически стройному изложению мыслей, широте и ясности исследования составит, без сомнения, изрядный вклад в нашу богословской экзегетическую науку.

Посему желательно, чтобы составитель отчета исполнил обещание свое: *«что сделано нами, покажет в скором времени*

наше сочинение».

Определили: Принять к сведению.

XIX. Отзывы о кандидатских сочинениях действительных студентов: а) доцента Александра Мартынова о сочинении Михаила Любского на тему: «Письма св. Иоанна Златоуста, как источник для его биографии и характеристики его личности».

«В кратком введении (I–VI стр.) автор показывает историческое значение писем св. Иоанна Златоуста. Для последних четырех – пяти лет жизни великого святителя эти письма служат почти единственным источником биографических сведений, так как другие исторические источники или совсем перестают говорить, или упоминают лишь кратко о судьбе Златоуста после удаления его в ссылку. Кроме того письма святителя дают

–338–

богатый материал и для ознакомления с ходом общественных событий того времени, так как св. изгнанник не переставал следить за ними и принимать в них значительное участие при посредстве своих приверженцев и друзей.

«Этот исторический интерес главным образом и преследует г. Любский честнейшем рассмотрении писем великого святителя. Он располагает их в строго хронологическом порядке и следит по ним за всеми частными обстоятельствами скорбной жизни св. изгнанника. Там же, где письма Златоуста касаются общецерковных событий, нам автор дает сначала краткий очерк этих событий и затем раскрывает отношение к ним Златоуста на основании его переписки. Так исчерпывается все содержание Златоустовых писем с их исторической стороны и объединяется в стройном, последовательном рассказе. – Что касается второй задачи, поставленной темой г. Любского, – характеристики личности великого святителя, – то она выполняется отчасти при самом изложении содержания Златоустовых писем, где вместе с изложением фактов исторических, нам автор отмечает различные движения страдальческой, но мужественной и любвеобильной души св. Златоуста, – отчасти в особом кратком отделе («заключении»), где сгруппированы и выставлены на вид наиболее яркие черты нравственного образа великого

святителя, выразившиеся в его обширной переписке за последние годы жизни.

«И общий план сочинения г. Любского и честнейшее выполнение его заслуживает одобрения. Автор писал свое сочинение без всяких сторонних руководств, единственно лишь на основании личного изучения писем св. Златоуста. Правда литературный материал, подлежащий изучению, сравнительно не велик и область отношений, им обнимаемые, не особенно сложна; но трудолюбие нашего автора обнаружилось при этом в весьма тщательной детальной разработке материала и в искусной систематизации подробностей. – Как на особенно симпатичную и достойную похвалы черту сочинения г. Любского нужно указать еще на то благоговейное уважение и горячую любовь к великому святителю, которыми проникся автор и которые ярко просвечивают во всех его рассказах и суждениях о св. Златоусте.

«Если к доселе сказанному о сочинении г. Любского присоединить достоинства внешнего изложения, – ясность, простоту, литературную правильность, – то вполне справедливо будет при-

–339–

знать автора достойным искомой им степени кандидата богословия».

б) Доцента Александра Шостына о сочинении Виталия Мироносицкого на тему: «религиозно-нравственный элемент в русском воспитании по памятникам XVII века».

«Сочинение г. Мироносицкого состоит из обширного введения и двух глав исследования. Во введении, занимающем 90 слишком страниц, дается прежде всего общий очерк религиозно – нравственного состояния русского общества в XVII в. (стр. 1–74), а затем выясняются причины, способствовавшие усилению образования в России с половины этого века (стр. 74–94). В главе первой (стр. 94–150) автор рисует *идеал* тогдашнего русского воспитания, каким он представляется по памятникам, заключающим в себе теоретические рассуждения о воспитании; к главе же второй (150–231) он характеризует самую воспитательную *практику*, насколько можно судить о ней

преимущественно по школьным книгам того времени – букварям, азбуковникам, прописям и т. под.».

«Везде в своем исследовании автор имеет в виду собственно начальное воспитание и образование русского народа в семье и низших школах и ничего почти не говорит о школах высших, какими были так называемые братские школы, Киево-Могилянская коллегия и Славяно-Греко-Латинская Академия. Это важное упущение тем более возбуждает досаду в читателе, что введение в сочинение без нужды слишком растянуто. К менее важным недостаткам в сочинении надобно отнести далее не всегда точную цитацию (напр. «Великая педагогика» Каменского на стр. 102–103, – цитата сделана очевидно понаслышке, без надлежащей справки), а также некоторые неудачные выражения, в которых Евангелие противопоставляется Библии, *евангельский* идеал семейной жизни и воспитания противопоставляется идеалу *библейскому* (следовало бы сказать точнее «ветхо-заветному», см. на стр. 98:100).

«Но при этих недостатках сочинение имеет и видные достоинства. В указанных двух главах исследования собрано не мало весьма интересного материала относящегося к начальному образованию русского юношества в XVII в. Материал этот в большей своей части заимствован из первоисточников, иногда даже из рукописных, неизданных еще, памятников, хранящихся в академической библиотеке и в Румянцевском

–340–

музее. Данные этих памятников тщательно изучены и надлежащим образом сгруппированы, при чем религиозно-нравственный элемент русского воспитания выделен и выяснен в достаточной мере, как главенствовавший и дававший направление всему делу воспитания. Изложение сочинения, за немногими лишь исключениями, отличается легкостью и правильностью.

«По всему этому труд г. Мироносицкого может быть признан удовлетворительным для кандидатской степени».

в) Исправляющего должность доцента Алексея Введенского о сочинении Сергея Введенского, на тему: «Философия религии

Германа Лотце».

«Автор не взвесил предварительно своей задачи и, проработав слишком долго над изучением материала (сочинений самого Лотце, а так же специальных монографий, касающихся его религиозной философии), едва нашел сил и времени для систематизации и изложения добытых результатов. Вследствие этого, его сочинение носит какой-то двойственный характер: видно, что он работал достаточно, ознакомился с религиозно – философскими воззрениями Лотце хорошо и подметил их главные недостатки; но с другой стороны все, до чего он доработался, изложено весьма несовершенно, – сочинение незакончено, план не выполнен, и самое изложение взглядов Лотце далеко не везде одинаково удовлетворительно. Эти недостатки могли бы оказаться серьезным препятствием для признания автора рассматриваемого сочинения достойным степени кандидата, если бы они до некоторой степени не уравновешивались несомненно хорошим знакомством его с предметом, – что обнаруживается отчасти и из самого сочинения, отчасти же и главным образом стало очевидным рецензенту из неоднократных бесед с автором о предмете его сочинения. В виду этого последнего обстоятельства, а отчасти и в виду трудности научно-критической обработки религиозно – философских воззрений Лотце, которым, как известно, сам он не придавал сколько-нибудь связной и законченной формы, – в виду всего этого нахожу возможным, не смотря на вышеуказанные недостатки рассматриваемого сочинения, признать его автора достойным степени кандидата богословия».

г) Исправляющего должность доцента Александра Жданова о сочинении Василия Пробатова на тему: «Брак у Евреев по св. книгам Ветхого Завета».

–341–

«Задачею своего труда г. Пробатов поставил – «собрать по возможности все данные ветхозаветной библии относительно брака у Евреев», определить на основании экзегетического анализа их истинный смысл и значение, изложить собранный и проверенный материал в систематическом порядке, а затем дать общую характеристику древне – еврейских воззрений на

истинную сущность и цель брака и указать его значение в религиозно – нравственной жизни (стр. 1–2).

Для выполнения этой задачи автор избрал путь трудный, но верный и прямой, не соблазняясь столь обычным и легким делом компилирования сведений, заимствованных из вторых рук (из различных монографий, библейских словарей и пр.), он сосредоточил свое внимание на изучении первоисточника, т. е, св. книг Ветхого Завета, и, как показывает самое исследование, вел это дело с похвальным трудолюбием и добросовестностью. Особо важные отделы и примечательные в том или другом отношении места св. Писания он обследовал по еврейскому подлиннику и переводу LXX, при чем, кроме незаурядных познаний по еврейскому и греческому языкам, обнаружил достаточное умение пользоваться орудием экзегетического анализа.

«Следуя этим путем, автор не уклонился в противоположную крайность: не отнесся пренебрежительно к трудам своих предшественников по изучению брачного института вообще и древнееврейского в частности; наиболее важные работы иностранных и русских исследователей в этой области он изучил и дал им надлежащее применение в своем труде. Благодаря собственному изучению предмета по первоисточникам, он имел возможность избежать излишней полемики с предшественниками, бесполезного накопления мнимо ученых, не относящихся к сущности дела, ссылок, поспешного перенесения сомнительных выводов из ученых трудов других и неосмысленного повторения чужих ошибок.

«Собранный материал автор излагает (за малыми исключениями) последовательно и стройно, языком ясным, простым и точным».

«К сожалению, он не выполнил всей намеченной им во введении задачи, не довел исследования до конца (что, впрочем, в значительной степени зависело от указанного нами выше его отношения к делу). Кроме того общее благоприятное впечатле-

–342–

ние ослабляется тем, что первая треть исследования (страниц 80) обработана менее удовлетворительно, чем две остальные. Иногда (особенно в начале) попадаются не совсем удобные в ученобогословском труде уклонения в область вульгарного стиля. По местам был бы желателен более тщательный и тонкий анализ библейского текста и большая последовательность и осмотрительность в выводах.

«Для получения степени кандидата богословия труд г. Пробатова представляется вполне удовлетворительным».

д) Исправляющего должность доцента Павла Соколова о сочинении Леонида Церковницкого на тему: «Психологические особенности человеческих рас и их значение в истории религии».

«Г. Церковницкий начинает свое сочинение немножко запутанным предисловием, в котором говорит о трудностях своей темы и определяет свои задачи. Эти задачи он полагает в том, чтобы решить в принципе вопрос о пределах влияния психологических особенностей рас на религию и сделать стоящие в связи с этим апологетические выводы. Затем он делит свою работу на три части, из которых в первой рассуждает о том, «что такое раса?» Он отвергает богословское, лингвистическое и этнографическое понятие расы и находит, что единственное научное ее понятие есть понятие первичного антропологического типа. Считая нужным заняться вопросом о происхождении антропологических типов, он излагает по Катрфажу моногенистическую теорию и описывает по тому же антропологу условия образования рас. Во второй части автор делает «психологическую характеристику расовых типов». Принимая классификацию Катрфажа, он различает три расовых типа: белый или кавказский, желтый или монгольский, и черный негрский (тропический). Эти три типа по его мнению не различаются ни своими духовными силами, ни своею способностью к развитию и культуре, ни теми индивидуальными психологическими качествами, которые могут у них образоваться под влиянием развития и культуры. Они различаются по мнению автора «тем общим складом из духовной природы в соответствие физической, на котором

зиждется частный характер отдельных народных групп, но который тем не менее нельзя определить никаким конкретным содержанием, подобно тому, как темперамент отдельного человека не поддается никаким конкретным определениям, хотя и служит основанием различных харак-

–343–

теров». Определяя этот «неопределимый никаким конкретным содержанием» психический склад трех указанных типов, автор находит у них и умственные, и эмоциональные, и волевые особенности, которые он характеризует в общем согласно с обычными этнографическими характеристиками. На основании этих особенностей автор решает в третьей части вопрос о том, «в чем выражается влияние психологического типа (?) расы на религию?» Так как психологические различия рас не-существенны, то автор показывает, что влияние их не простирается «на существенное содержание религии, не касается самой ее сущности», и подтверждает это фактом повсеместного существования религии и единством ее основных черт у всех народов. Но вместе с тем он отрицает влияние этих различий на мифологическое творчество, на формы культа, на предметы религиозного почитания, даже на тот преобладающий, – рационалистический, этический или эстетический характер, какой принимает религия у отдельных народов. Все это он довольно сбивчиво и противоречиво объясняет влиянием культуры, быта, географических и климатических условий и т. под. Влияние психологических свойств рас на религию он находит «в том своеобразном раскрытии идеи бесконечности, в котором эта бесконечность является или бесконечной силой, или бесконечным разумом, или бесконечною благостью». К такому взгляду автор пришел на основании классификации религий у Макса Мюллера и замечаний на эти классификации у г. Чичерина (в книге «Наука и религия»). Автор сбивчиво, противоречиво и не всегда согласно с действительностью показывает, как определялась идея бесконечности в зависимости расовых психологических особенностей в религиях тропического типа, в религиях монгольского типа и в религиях белой расы. «Как именно проявляется это влияние расовых

особенностей в истории религий в собственном смысле», т. е. по мысли автора в пределах отдельных культурных религий, это по его мнению «уже не входит в его задачу», и это только мимоходом посвящает этому вопросу 5 страниц (208–212). Общий вывод г. Церковницкого тот, что все расы по своей духовной природе одинаково способны к религии, но вследствие их психологических особенностей у всех их религия получает одностороннее раскрытие. Так как культура все более и более сглаживает расовые различия, то вместе с ними сглаживаются и односторонности в направлении рели-

–344–

гиозного сознания. Мало-помалу создается почва для всеобщего принятия универсальной христианской религии, которая, «представляя собою полное раскрытие основного содержания религии, есть желанная цель всей истории религии».

«Автор далеко не исчерпал свою тему и не получил всех тех выводов, какие она могла ему обещать. Причина этого заключается в том, что он избрал для своего сочинения не совсем целесообразную исходную точку. Ему нужно было определить понятие расы, и он принимает в качестве его понятие первичного антропологического типа, слагающегося в исторические времена под действием среды и наследственности, независимого от влияний позднейшей культуры и остающегося постоянным. Это понятие, которое автор считает единственно научным и пригодным для его целей, на самом деле столько же научно, как и всякое другое, а для него в частности всего менее годится. Во-первых, первичный антропологический тип есть, строго говоря, пустой абстракт, существующий только в теориях антропологов, а не в действительности; на самом же деле существуют лишь этнографические группы с различным психическим складом, образующимся под влиянием самых сложных условий. Отсюда, характеризовать психические особенности первичного антропологического типа мудреная вещь; тот, кто решился бы на это предприятие, должен был бы или фантазировать, или незаметно переходить на обыкновенную этнографическую почву. У г. Церковницкого

случается и то и другое: он фантазирует там, где он хочет уловить психологические черты первичного антропологического типа, и покидает этот тип в пользу этнографического понятия расы там, где он делает соответствующие действительности характеристики. Во-вторых, ограничивая понятие расы понятием первичного антропологического типа, он оставляет в стороне все вторичные расы, образовавшиеся на почве первичных и обыкновенно представляющие очень значительные психологические отклонения от общего расового характера. Я собственно не знаю, почему он так делает: даже антропологи, на которых он, хочет опираться, не понимают расу так узко и допускают вторичные деления. Конечно автор этим очень упростил свою задачу, но вместе с тем дал ей и совершенно ложную постановку. Держась своего узкого понятия расы, он стремится определить только те психологические влияния на религию, которые по его

—345—

мнению исходят из характера первичного расового типа; а так как этот характер он мог определить себе лишь в очень общих, неопределенных и шатких чертах, то он и приходит к очень общему, неопределенному и шаткому выводу, будто бы все влияние психологических особенностей рас на религию выражается в своеобразном раскрытии идеи бесконечности. Там же, где он встречается явления, не отражающие в себе заметных влияний первичной расы, но стоящие в несомненной связи с психологическими особенностями вторичных рас, он или прямо отрицает всякое участие психологических факторов, или исключает данные явления из пределов своей задачи. На этом именно основании он высказывает и поддерживает совершенно несостоятельный взгляд, будто бы мифологическое творчество, характер культа, рационалистический, этический или эстетический склад религии у различных народов вовсе не зависит от расовых психологических особенностей. На этом же основании он обходит вопрос, как проявляются эти особенности в истории культурных религий: эти религии принадлежат вторичным расам и отражают в себе психологические черты этих последних; но вторичные расы не подходят под принятое

автором понятие расового типа, – стало быть культурные религии не входят в его задачу. – Автор поступил бы лучше, если бы избрал для решения своей задачи несколько иной путь. Так как точного научного понятия расы не существует, то антропологи, лингвисты, этнографы и проч. определяют его всякий по своему, как это нужно для их целей или как этого требуют данные их наук. В виду своей этнографическо-психологической задачи автор должен был посмотреть на дело также по своему, именно как этнограф психолог. Он должен был понять расу как этнографическую группу с известной совокупностью общих психологических черт, сложившихся под влиянием среды, наследственности, быта, культуры и т. д. Исходя из такого понятия расы, он должен был сделать психологическую классификацию рас, разделив их на первичные, вторичные и третичные расы. Все это он мог исполнить на основании данных этнографической психологии, которые он нашел бы частью в тех же антропологических трудах, которыми он пользовался, частью в многочисленных относящихся сюда статьях в *Zeitschrift für Volkerpsychologie*, на которые он не обратил должного внимания.

–346–

Определив психологическую индивидуальность каждой расы, он должен был только сопоставить ее черты с особенностями религиозной жизни этой расы, чтобы сделать те или иные заключения. Такой путь во первых избавил бы автора от ненужных антропологических рассуждений и прямее повел бы к делу, во вторых, он открыл бы ему гораздо более широкий кругозор. Конечно, подобная постановка задачи заставила бы автора поработать немножко больше, чем он сделал, но зато и результаты этой работы были бы гораздо существеннее.

«Таким образом автор избрал не совсем целесообразную исходную точку и не совсем верный путь. При всем том, я считаю его сочинение не только заслуживающим степени кандидата, но и достойным очень хорошего балла. Это сочинение не есть шаблонная компиляция; хотя автор местами и стоит в зависимости от своих «источников», но рядом с этим он вносит в дело много самостоятельного труда. Впрочем, иначе это и не

могло быть: автор работал в области почти совершенно неразработанного вопроса и должен был пробивать себе путь своими собственными усилиями. У него не было под руками ни одной книги, которая прямо касалась бы его задачи; исключением могла бы быть только книга А.Д. Беляева «современное состояние вопроса о значении расовых особенностей семитов, хамитов и иафетитов для религиозного развития этих групп народов», но при своей постановке дела автор не мог воспользоваться и ею. Принятый им план автор развил очень стройно и обработал умно и талантливо. Его основные суждения иногда справедливы; его частные замечания иногда дельны и метки. Правда, на ряду с этим встречается не мало непродуманного, противоречивого, недоделанного; но в виду трудности темы эти недостатки можно также извинить, как и маленькие стилистические погрешности, встречающиеся в сочинении».

Справка: 1) Михаил Любский, Виталий Мироносицкий, Сергей Введснский, Василий Пробатов и Леонид Церковницкий окончили курс в минувшем учебном году с званием действительного студента и правом на получение степени кандидата богословия по представлении сочинений, заслуживающих сей степени 2) По § 81 лит. б п. 10 устава Духовных Академий присуждение степени кандидата богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми на утверждение Епархиального Преосвященного.

—347—

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении Михаила Любского, Виталия Мироносицкого, Сергея Введенского, Василия Пробатова и Леонида Церковницкого в степени кандидата богословия.

Прошения кандидатов Академии – профессорского стипендиата Михаила Тареева, Василия Соловьева, священника Казанской, при Юнкерском пехотном училище, церкви Александра Потехина о выдаче им кандидатских сочинений на трехмесячный срок.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XXI. Записки профессоров священника Дмитрия Касицына, Василия Кипарисова, Алексея Лебедева, Ивана Корсунского, и. д. доцентов Алексея Введенского, Александра Голубцова и библиотекаря Николая Колосова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю И. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с ее наличностью, означенные в записках книги и о последующем представит Правлению Академии.

XXII. Донесение библиотекаря Николая Колосова:

«Честь имело донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От Преосвященного Амфилохия, Епископа Угличского – его сочинения и издания: а) Галичское Четвероевангелие 1144 г. 3 экз. б) Карпинский Апостол XIII–XIV вв. т. 1 ч. 1 п. 2; т. 2 ч. 2; т. 4, ч. I; в) Апокалипсис XIV в.; г) Древний перевод Апостола; д) Древне – славянская Псалтирь т. I, т. 3 ч. 2 и т. 4 ч. 1 и 2; е) Снимки из Кондакария XII–XIII в.в.; ж) Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII вв.; з) Палеографическое описание греческих рукописей IX–XVI вв. в 4 кн.; и) Исследование о пандекте Антиоха XI в; и) Словарь из Пандекта Антиоха XI в.; к) Сборник изображений Спасителя, Божией Матери и других святых с X по XV в. 2 экз.; л) О самодревнейшем Октоихе XI в. юго-славянского юсового письма; м) Описание Евангелия 1099 г. и п) Снимки из Летописца, писанного рукою Св. Дмитрия, Митрополита Ростовского.

2. От Преосвященного Виссариона, Епископа Дмитровского, – Сборник его речей: о расколе и по поводу раскола.

–348–

3. От попечителя Кавказского Учебного Округа, Тайн. Сов. Яновского – сборник материалов по описанию народов и племен Кавказа, т. 10.

4. От о. Наместника Лавры Архим. Леонида его сочинение: О родине и происхождении глаголицы.

5. От о. Инспектора Академии архим. Петра: а) Никольского: Ассирийские клинообразные надписи, вып. 1; б) Иванова: Греческие рукописные Евангелия, находящиеся в библиотеке

Таврической духовной семинарии, в) Его же: Греческий рукописный Апостол в г. Керчи и г) Его же: Молоканство.

6. От Инспектора Тифлисской духовной семинарии архимандрита Никанора – его брошюра: «Блаженный Фотий, патриарх Константинопольский».

7. От директора Казанской учительской семинарии г. Ильминского его сочинения и издания: а) Св. Евангелие, древне – славянский текст; б) церковно – славянская азбука для церковно – приходских школ кн. 1 и 2; в) Обучение церковно – славянской грамоте в начальных училищах, кн. 1 и 2; г) Переписка о чувашских изданиях переводческой комиссии.

8. От о. Протоиерея Правдина – его брошюра: Описание чествования Протоиерея М. В. Миловского по случаю сорокалетия службы его в священном сане.

9. От иером. Алексия (Виноградова) его сочинения: а) История английско-американской Библии ч. 1–3 в 2 кн. 2 экз; б) Китайская библиотека, и ученые труды членов русской миссии в Пекине; в) Миссионерские диалоги с китайскими учеными.

10. От Н. М. Миловского – его брошюра: Древняя часовня в г. Шуе.

11. От священника Григория Дьяченко его сочинения: а) Методика обучения правописанию; б) Луч, первая после азбуки книга для чтения; в) Об издании народных книг религиозно – нравственного содержания; г) к истории первых людей; д) Библейская история, как предмет преподавания в низших учебных заведениях.

12. От преподавателя Псковской духовной семинарии Е. Лебедева – его брошюра: Инородческий вопрос в Псковской губ.

13. От преподавателя Тульской духовной семинарии С. Покровского – его сочинения: а) Духовный пастырь по Слову Божию, вып. 1 и 2; б) Основные законоположения православной христианской церкви.

–349–

14. От смотрителя Перервинского духовного училища Н. Покровского – его брошюра: Торжество в Перервинском духовном училище 9 сентября 1890 года.

15. От преподавателя Воронежской духовной семинарии П. Глубоковского его сочинение: «Блаженный Феодорит, епископ Киррский т. 1 и 2.

16. От студента XLIX курса Н. Бажанова: Виноградова, Притчи Господа нашего И. Христа».

Определили: Благодарить жертвователей.

XXIII. Отношение Управления Императорской Публичной библиотеки от 3 сентября за № 1039 с уведомлением о получении книг, возвращенных Советом Академии при отношении от 20 августа за № 359.

Определили: Принять к сведению.

XXIV. Отношение Совета Императорского Томского Университета от 9 августа за № 1537:

«В виду трудности сформирования специальной библиотеки по отделу богословских наук и по ограниченности отпущенных на этот предмет средств, Императорский Томский Университет имеет честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии о бесплатной высылке всех тех изданий, которые еще имеются в складах Академии, или же об уступке их по пониженным ценам. Вместе с тем Совет Императорского Томского Университета позволяет себе предложить взаимный обмен изданиями, начиная с текущего года».

Определили: Выслать бесплатно в Совет Императорского Томского Университета все те академические издания, какие имеются на лицо в складе Редакции и на будущее время производить обмена, академических изданий на издания Университета.

XXV. Прошение на имя О. Ректора Академии студента IV курса Михаила Шувалова:

«В настоящее время в посаде проживает!» мой отец, московский мещанин Алексей Николаев Шувалов. Он болен, за болезнью оставил должность и теперь, не имея никаких средств к своему содержанию, нуждается в моей помощи. Затем мое собственное здоровье расстроено и требует иных условий жизни, чем какие представляет общежитие. По этим двум побуждениям обращаюсь к Вашему Высокопреподобию с покорнейшею просьбой, не разрешите ли мне жить на частной

квартире вместе с своим отцом, заменив полную казенную стипендию, каковой я пользовался до сего времени, полной же стипендией частной. При сем прилагаю медицинское свидетельство о своем болезненном состоянии».

Справка: § 113 устава Духовных Академий, примечание:

«Вне зданий Академии студентам дозволяется жить только у родителей».

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении студенту М. Шувалову жить на частной квартире вместе с отцом и о замене казенной стипендии, которою он пользуется, частною одинакового размера.

XXVI. Прошение студента 2-го курса, сербского уроженца, Стефана Иовичича:

«Находя, что жизнь в стенах Академии дурно отзывается на моем здоровье, вследствие непривычки моей к общежитию, я вынужден, по совету врача, для поправления своего, и без того слабого и расстроенного здоровья, покорнейше просить Совет Академии дозволить мне жить на частной квартире. При сем имею честь покорнейше просить Совет Академии о том, чтобы стипендия Ивана Сергеевича Аксакова, на каковой теперь нахожусь я, была бы оставлена за мною».

Справка: По указу Святейшего Синода от 28 апреля 1877 г. за № 1377 Совет Академии, с разрешения Епархиального Преосвященного, может дозволить иностранцам, в случае надобности, жить вне Академии на частных квартирах с оставлением за ними назначенных им стипендий.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении студенту Стефану Иовичичу жить на частной квартире с оставлением за ним стипендии имени И.С. Аксакова.

XXVII. Отношение Преосвященного Ректора С. – Петербургской Духовной Академии от 17 августа за № 1398:

«Бывший студент Московской Духовной Академии Петр Говоров обратился ко мне с прошением о принятии его в число студентов II курса С.-Петербургской Духовной Академии».

«Вследствие сего, честь имею покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии сообщить мне сведения об успехах и поведении г. Говорова за время обучения его в Московской Академии».

–351–

Справка: Требуемые сведения посланы Преосвященному Ректору С. – Петербургской Академии при отношении от 21 августа за № 365.

Определили: Принять к сведению.

XXX. Прошение на имя о. Ректора Академии студентов семинарий: Московской – Сергея Ставровского, Витебской – Дмитрия Цитовича и Полтавской – Ивана Трегубова, болгарских уроженцев: окончившего курс в Державном Педагогическом училище (в городе Казанлыке). Михаила Кынчева и окончившего курс в Руцукской реальной гимназии Панайота Мутавчиева о допущении их в число вольных слушателей академических лекций.

Справка: По § 115 устава Духовных Академий, «сверх студентов могут быть допускаемы к слушанию академических лекций и посторонние лица, по усмотрению Епархиального Преосвященного».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о допущении к слушанию академических лекций студентов Сергея Ставровского, Дмитрия Цитовича и Ивана Трегубова и болгарских уроженцев – Михаила Кынчева и Панайота Мутавчиева.

Донесение комиссий, производивших испытания студентов Академии: III курса – Александра Товарова, по всем предметам этого курса и I курса Симона Логадзе – по еврейскому языку. Из донесений видно, что успехи означенных студентов отмечены следующими баллами: Александра Товарова – по Священному Писанию Нового Завета 5, гомилетике 4, русской церковной истории 4, пастырскому богословию и педагогике 4–, истории и разбору западных исповеданий 5-, истории русского раскола 5 и греческому языку 5-; Симона Логадзе – по еврейскому языку 3.

XXII. Заявление о. Ректора Академии о том, что студенты, не представившие своевременно семестровых сочинений,

именно: III курса – Алексей Целебровский – по пастырскому богословию, Константин Богданов – по догматическому богословию, Сергей Добров – по русской церковной истории и догматическому богословию, Александр Товаров – по истории и разбору западных исповеданий; II курса – Илья Громогласов, Владимир Троицкий, Константин Торопов, Андрей Постников, Владимир Попов, Михаил Светлаев, Николай Христодуло – по общей церковной

–352–

истории и Николай Матвеев – по истории русской литературы; I курса – Симон Логадзе – по философии и древней гражданской истории, Михаил Смирнов – по библейской истории и словесности, Ювеналий Тиховский – по словесности и Добросав Маркович – по философии, – представили эти сочинения после летних каникул и получили за них баллы: Целебровский – по пастырскому богословию, Богданов – по догматическому богословию 4 ½, Добров – по русской церковной истории 3-, догматическому богословию 4, Товаров – по истории и разбору западных исповеданий 4; Громогласов и Светлаев – по 5-, Торопов 4 ½, Постников и Христодуло – по 4+, Попов 4, Троицкий 3– (все по общей церковной истории), Матвеев – по истории русской литературы 4+; Логадзе – по философии 3– и древней гражданской истории 3+, Смирнов – по библейской истории 3 ½ и словесности 4-, Тиховский – по словесности 4+ и Маркович – по философии 3+.

Справка: 1) Студенты: III к. – А. Целебровский, К. Богданов, С. Добров, А. Товаров; II к. – И. Громогласов, В. Троицкий, К. Торонов, А. Постников, П. Матвеев, В. Попов, М. Светлаев, Н. Христодуло, I к. – Симон Логадзе, М. Смирнов, Ю. Тиховский и Д. Маркович не представили своевременно семестровых сочинений, а Товаров и Логадзе, кроме сего, в мае месяце текущего года не держали испытаний – по болезни. Определениями Совета Академии от 18 мая и 5 июня сего же года всем поименованным студентам дозволено было представить сочинения, а Товарову и Логадзе, кроме сего, сдать устные испытания после летних каникул.

2) По § 81 лит. б п. 1 устава Духовных Академий зачисление в студенты Академии значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Студентов III курса – А. Целебровского, К. Богданова, С. Доброва, и А. Товарова; II курса – И. Громогласова, В. Троицкого, К. Торопова, А. Постникова, Н. Матвеева, В. Попова, М. Светлаева и Н. Христодуло; I курса – С. Логадзе, М. Смирнова, Ю. Тиховского и Д. Марковича перевести в следующие курсы.

XXXIII. Рассуждали: о распределении уроков и учебных часов на 1891/92 учебный год в Академии.

Справка: 1) По § 81 лит. а п. 2 устава духовных академий «распределение предметов учения и порядка их препода-
–353–

вания в Академии» предоставлено утверждению Совета Академии. 2) § 118–120 того же устава: «Для чтения наук академического курса составляется Советом Академии особое расписание. При составлении расписания Совет Академии имеет в виду, чтобы а) преподаванию наук богословских, по возможности предшествовало преподавание прочих наук, входящих в курс академический, и б) при распределении богословских наук соблюдается порядок, определяемый их последовательностью и взаимною зависимостью. Лекции по каждому предмету распределяются Советом так, чтобы в первых трех курсах было не менее 20, а в четвертом не менее 12 лекций в неделю, каждая лекция по часу».

Определили: Распределись уроки и учебные часы в Академии по следующей таблице:

–354–

Распределение предметов преподавания въ Московской

Первый курсъ.				Второй курсъ.	
Дни	Час.	I.	II.	I.	II.
Понедѣльникъ.	9	Библейская	исторія	Патристика.	
	10	Библейская	исторія	Патристика.	
	11	Естеств.-научн	ая апологетика.	Русск граждан истор	
	12	Введен. въ кругъ	богосл. наукъ.	Русск граждан истор	
	1	Естеств.-научн	ая апологетика.	Исторія философіи.	
Вторникъ.	9	Библейская	исторія.	Патристика.	
	10	Библейская	исторія.	Русск церк.-слав яз	Русск граждан истор
	11	Древніе	языки.	Исторія русск литер	Русск граждан истор
	12	Еврейскій	языкъ	Новая граждан истор	
	1	Еврейскій	языкъ.	Новая граждан истор	
Среда.	9	Естеств.-научн	ая апологетика.	Патристика.	
	10	Новые	языки.	Психологія.	
	11	Новые	языки.	Психологія.	
	12	Метафизика.		Русск церк.-слав яз	Новая граждан истор
	1	Метафизика.		Исторія русск литер	Новая граждан истор
Четвергъ.	9	Новые	языки.	Исторія философіи	
	10	Новые	языки.	Свящ. писаніе Ветх. Завета.	
	11	Метафизика.		Древніе языки.	
	12	Еврейскій	языкъ.	Древніе языки.	
	1	Еврейскій	языкъ.	Свящ. писаніе Ветх. Завета	
Пятница.	9	Введен. въ кругъ	богосл. наукъ.	Свящ. писаніе	Ветх. Завета.
	10	Естеств.-научн	ая апологетика.	Исторія философіи.	
	11	Метафизика.		Исторія философіи.	
	12	Теор словесн истор	Древняя гр. исторія	Общая церковная исторія.	
	1	Теор словесн истор	Древняя гр. исторія	Общая церковная исторія.	
9 Введен. въ кругъ богосл. наукъ.				Свящ. писаніе	Ветх. Завета.

Духовной Академіи на 18⁹¹/92 учебный годъ.

Третій курсъ		Четвертый курсъ.	
I.	II.	I.	II.
Гомилетика и исто рія проповѣднич.	Свящ. писаніе Новаго Завѣта.		
	Свящ. писаніе Новаго Завѣта.	Церковное право.	
	Истор и разб зап испов.	Церковная археологія и литургика.	
	Истор и разб зап испов.	Церковная археологія и литургика.	
Гомилетика и исто рія проповѣднич.	Истор и разб. зап. испов.	Церковная археологія и литургика.	
	Истор. прабз зап испов	Церковная археологія и литургика.	
	Исторія русск. раскола.	Еврейскій языкъ.	
	Исторія русск. раскола.	Еврейскій языкъ.	
Гомилетика и исто рія проповѣднич.		Нравственное богословіе.	
Гомилетика и исто рія проповѣднич.		Нравственное богословіе.	
		Догматическое богословіе.	
Пастырское бого словіе и педагог.		Догматическое богословіе.	
Пастырское бого словіе и педагог.			
Русская церко вная исторія.			
Русская церко вная исторія.		Догматическое богословіе	
	Ист. русс.раскола.	Догматическое богословіе.	
	Ист. русс раскола.	Еврейскій языкъ.	
		Еврейскій языкъ.	
Свящ. писаніе Новаго Завѣта.			
Русская церко вная исторія.			
Русская церко вная исторія.		Церковное право.	
		Церковное право.	
Свящ. Писаніе Новаго Завѣта.		Нравственное богословіе.	
Древніе языки		Нравственное богословіе.	
Древніе языки.		Церковное право.	
Пастырское бого словіе и педагог.		Еврейскій языкъ.	
Пастырское бого словіе и педагог		Еврейскій языкъ.	

Б. О назначении студентам сочинений на наступивший учебный год.

Справка: § 123–126 устава Духовных Академий:

«В течение года в первых трех курсах студентам назначается не менее трех сочинений. Кроме того, для студентов всех курсов обязательно составление проповедей в том количестве, какое будет определено Советом Академии. Сочинения пишутся по всем наукам, преподаваемым в Академии, но по науками, богословским сочинений должно быть не менее двух третей общего количества их. Студенты IV курса для получения ученой степени пишут одно особое сочинение на тему богословского содержания. Темы, как для семестровых сочинений, так и для диссертации на ученую степень, предлагаются преподавателями и, по рассмотрении, утверждаются ректором».

Определили: Назначить студентам I, II и III курсов по три сочинения по следующим предметам:

в I курсе

а) По теории словесности и истории иностранных литератур (для студентов первой группы) и древней гражданской истории (для второй группы),

б) По библейской археологии и еврейскому языку (для обеих групп)

в) Но метафизике (для обеих групп);

во II курсе:

а) По Священному Писанию Ветхого Завета (для обеих групп)

б) По общей церковной истории (для первой группы) и патристике (для второй группы)

в) По психологии (для обеих групп);

в III курсе:

а) По Священному Писанию Нового Завета (для обеих групп),

б) По церковной археологии и литургике (для обеих групп)

в) По русской церковной истории (для первой группы) и по церковному праву (для второй группы).

2) Предоставить наставникам Академии избрать темы для кандидатских сочинений студентам IV курса и семестровых для студентов прочих курсов и представить их на утверждение о. Ректору Академии, 3) Для написания сочинении студентам I, –357–

II и III курсов назначить следующие сроки: для первого сочинения с 10 сентября по 1-е ноября, для второго – с 1 ноября по 20 декабря и для третьего – с 10 января по 28 марта. 4) Требовать, чтобы студенты IV курса представили свои сочинения 15 апреля и ни в каком случае не позднее 1 мая 1892 г., а также чтобы студенты первых трех курсов представляли свои сочинения аккуратно к определенным срокам. Все сочинения должны быть подаваемы о. Ректору Академии, преподаватели же не должны принимать непосредственно от студентов их сочинения. 5) Для студентов всех курсов назначить по одной Проповеди и поручить преподавателю гомилетики составить расписание проповедей для студентов и представить оное на утверждение о. Ректору Академии. Требовать, чтобы студенты представляли свои проповеди не позднее 7 дней до их произношения. в) Как о распределении классов и учебных часов, так и о назначении сочинений сообщить наставникам Академии и объявить студентам.

В) О назначении стипендий, оставшихся свободными, своекоштным студентам Академии.

Справка: В настоящее время свободны: двенадцать стипендий Троице – Сергиевой Лавры, по 220 рублей каждая, две стипендии А. И. Хлудова, по 275 руб. каждая, одна стипендия Преосвященного Никодима в 200 руб., две стипендии Протоиерея И. В. Рождественского, по 200 руб. каждая, одна стипендия Протоиерея А. В. Горского в 200 руб. (с добавлением 20 руб. из третьей неполной, в 100 руб., стипендии И. П. Соколова), две стипендии Московской кафедры, по 110 руб. каждая, и одна стипендия Г. И. Хлудова в 95 руб.

Определили: Девять стипендий Троице-Сергиевой Лавры назначить студентам: IV курса – Евгению Бречкевичу, Александру Зыкову, Михаилу Шувалову, Конону Рахманову и Семену Шишаеву, III курса – Константину Демидову и II курса –

Дмитрию Казанскому, Сергею Кулюкину и Александру Кедрову; стипендию Преосвященного Никодима – студенту IV к. Сергею Доброву, две стипендии Прот. Рождественского – студентам III курса Василию Некрасову и Павлу Тихомирову, две стипендии Московской кафедры – студентам II курса Василию Корсунскому и Михаилу Сеславинскому, стипендию Г.И. Хлудова – студенту того же курса Василию Сенатову. Две стипендии А. И. Хлудова, одну стипендию Прот. А. В. Горского и три стипендии Троице-Сергиевой Лавры

–358–

предоставить тем 6-м студентам из числа первых 36 по списку воспитанников, принятых в текущем году в состав 1 курса, которые окажутся лучшими по успехам и поведению при переходе во 2-й курс.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. Сент. 23. Утверждается».

6 сентября.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии, кроме профессора П. Субботина, не присутствовавшего по болезни, и все преподаватели Академии.

В собрании сем обсуждали вопрос о продолжении в будущем 1892 году издаваемого при Московской Духовной Академии журнала: «Творения Святых Отцев», указывали на необходимость расширить программу издания, изменить сроки выхода книжек и изменить название журнала

Определили: Благочестивейше просить Его Высокопреосвященство об исходатайствовании разрешения Святейшего Синода на издание академического журнала «Творения Святых Отцев в русском переводе» с будущего 1892 года ежемесячно, книжками от двенадцати до пятнадцати листов, под новым названием «Богословский Вестник», под редакцией экстраординарного профессора Академии Павла Горского-Платонова, при ответственной цензуре Гектора Академии, по следующей программе:

Отдел I.

Творения Святых Отцев в русском переводе. Здесь будет продолжаться печатание Творений Св. Кирилла Александрийского и кроме того будут помещаемы небольшие отдельные произведения Святых Отцев, доселе не переведенные.

Отдел II.

Исследования и статьи по наукам богословским, философским и историческим.

Отдел III.

Из современной жизни. В этот отдел войдут: обозрение заслуживающих внимания православного христианина событий и

—359—

мероприятий в церковной и гражданской жизни, наблюдения над направлением нравственной жизни современного общества, суждения о духовных потребностях настоящего времени, сведения о внутренней жизни Академии.

Отдел IV.

Критика, рецензии и полная по возможности библиография по богословским наукам.

Отдел V.

Приложения. Сюда войдут: диссертации на ученые степени, протоколы заседаний Совета Академии, систематический и повременный каталог академической библиотеки и, по истечении некоторого времени, библейско-богословский словарь согласно воле покойного Высокопреосвященного Митрополита Филарета.

Подписная цена за год: без пересылки шесть рублей, с пересылкой семь рублей.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г, сент. 16 Согласен».

22 сентября.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, Члены Совета Академии, кроме профессоров: священника Д. Касицына и Н. Каптерева, не присутствовавших по болезни, и А. Смирнова – вследствие нахождения его в отпуску.

Слушали: I. Предложение о. Ректора Академии Архимандрита Антония:

По случаю имеющего быть 1-го октября сего года торжественного акта в Академии, честь имею предложить членам Совета Академии войти в рассуждение об избрании почетных членов Московской Духовной Академии.

Справка: 1) По § 9 устава Духовных Академий: «академия имеет право избирать в звание своих почетных членов, на основании устава» 2) По § 81 лит. в п. 3 того же устава «избрание в звание почетных членов Академии лиц, известных покровительством духовному просвещению, или прославившихся своими заслугами церкви и учеными трудами», значится в числе дел Совета

—360—

Академии, представляемых чрез Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении в звании почетных членов Академии: 1) Высокопреосвященного Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, во уважении 50-ти летнего пастырского и архипастырского его служения, ознаменованного многими подвигами на пользу церкви и духовного просвещения; 2) Высокопреосвященного Вениамина, Архиепископа Иркутского и Нерчинского, во уважение его многолетней миссионерской деятельности; 3) Высокопреосвященного Феоноста, Архиепископа Владимирского и Суздальского, во уважение его неусыпных архипастырских трудов, в особенности по делу религиозного просвещения русского народа; 4) Преосвященного Августина, Епископа Костромского и Галичского, во уважение его долговременного служения русской богословской науке, исполненного ревности о благе церкви; 5) Преосвященного Амфилохия, Епископа Угличского, Викария Ярославской епархии, во уважение его ученых заслуг по изданию памятников древней церковной письменности и 6) Архимандрита Арсения, настоятеля Заиконоспасского монастыря в Москве, во уважение его неослабной деятельности в разработке церковной истории, в

особенности позднейшей – Греческой, мало изученной и исследованной.

II. Отношение на имя о. Ректора Академии Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященного Митрофана, Митрополита Черногорского от 29 августа за № 1205:

«Позволяю себе обратиться к Вашему Высокопреподобию с просьбою относительно Черногорского уроженца Фалеса Захараса, окончившего в нынешнем году курс наук в Киевской духовной семинарии. Этот юноша известен мне как способный, примерного поведения и трудолюбивый. Желая получить высшее духовное образование и выразив намерение впоследствии принять монашеский чин, но лишенный всяких материальных средств, он ходатайствует о доставлении ему возможности поступить в состоящую в ведении Вашего Высокопреподобия Московскую Духовную Академию с ассигнованием ему достаточной для существования стипендии.

«Рассчитывая на доброе расположение и на теплые родственные чувства, которые мы Черногорцы всегда были счастливы находить

–361–

в великодушных наших братьях Великой России, и вполне уверенный, что Вы оцените мое желание принести пользу моему отечеству приобретением в будущем образованного духовного лица для нашего Православного мира, я надеюсь, что Ваше Высокопреподобие не откажете принять во внимание и благосклонно отнестись к ходатайству Фалеса Захараса, которого я решился рекомендовать высокому Вашему покровительству».

III. Заявление о. Ректора Академии о том, что Черногорский урождевец Фалес Захарас по прибытии его в Академию, написала, три сочинения: по догматическому богословию, библейской истории и философии и сдавал устные испытания: по Священному Писанию Нового Завета, церковной истории общей и русской, латинскому и немецкому языкам, Баллы, полученные Захарасом, следующие: по догматическому богословию 4+, библейской истории 2– и философии 3– (сочинении); Священному Писанию Нового Завета и Церковной истории по 4–, Латинскому языку 4 ½, и немецкому языку 5.

Справка: Общий балл, полученный Фалесом Захарасом по ответам и сочинениями, (47– 3:13) менее только на 0:12 последнего балла (48:75– 3:25), за который подвергавшиеся приемным испытаниям были принимаемы в число действительных студентов 1 курса Академии.

Определили: Принимал во внимание определение Святейшего Синода от 11 марта – 9 апреля 1809 г., на основания которого поступающим в духовно – учебные заведения иностранцам должно быть оказываемо всевозможное снисхождение как на приемных и выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять черногорского уроженца Фалеса Захараса в числе действительных студентов 1 курса Академии. 2) Так как в настоящее время в распоряжении Совета Академии нет ни одной свободной стипендии, которая могла бы быть предоставлена Фалесу Захарасу, то просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об ассигновании на содержание Захараса особой суммы из кредита, назначенного на содержание воспитанников в духовно-учебных заведениях.

IV. Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 5 сентября за № 4300:

–362–

«По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 29 минувшего августа, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно – учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Дмитрий *Наумов* учителем по греческому языку в Бирюченское духовное училище.

«Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сем Совету Академии для зависящего распоряжения, присовокупляя, что об ассигновании следующих упомянутому лицу, по положению, денег, ныне же сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде».

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии, кандидату Дмитрию Наумову дано знать о назначении его в Бирюченское духовное училище.

Определили: Принять к сведению.

V. Отзывы о сочинении экстраординарного профессора Николая Каптерева: «Сношения Иерусалимского Патриарха Досифея с русским Правительством (1669–1707 г.) Москва. 1891 г., представленном на соискание степени доктора церковной истории:

а) Ординарного профессора Василия Ключевского:

«Профессор Каптеров избрал предметом изучения сношения с русским правительством одного из восточных православных иерархов XVII–XVIII столетия, который, по его собственным словам, более 40 лет служил русскому царю «в чине доносителя», принимал деятельное и разнообразное участие в церковных и политических делах России и оказал ей немаловажные услуги своей разносторонней деятельностью. Изобразив в начале труда общий характер отношений патриарха Досифея к России, ее царям и патриархам, автор далее подробно описывает его участие в деле патриарха Никона и в деле подчинения Киевской митрополии московскому патриарху, его заботы о предохранении русской церкви, политические услуги, оказанные им Московскому государству в его сношениях с Турцией и православным востоком, и наконец его усилия при содействии русского правительства возвратить Грекам отнятые у них католиками св. места.

«В примечании к I главе своего исследования автор перечисляет источники, на основании которых оно составлено. Это почти исключительно архивный материал и большею частью не изданный. Имея это в виду, автор при описании той или другой стороны деятельности патриарха Досифея приводит значи-

–363–

тельный дословные выписки из памятников, к ней относящихся. При документальной точности, какую сообщает его монографии такой прием, в ней можно заметить и некоторые пробелы.

«Отношения патриарха Досифея к России доселе не привлекали к себе специального внимания исследователей в нашей исторической литературе. Г. Каптерев, в рассматриваемой книге отметил только одну статью в

Душеполезном Чтении, из которой, по его словам, желающие могут в общих чертах познакомиться с деятельностью Досифея на Востоке вообще (стр. 27). Но нельзя сказать, чтобы и деятельность Досифея по отношению к России была совсем неизвестна в русской литературе. Этой деятельности Досифея касаются русские историографы, например Устрялов и Соловьев, рассказывая о событиях, в которых он принимал участие. Пользуясь теми же документами, какие были под руками г. Каптерева, они высказывали об этом участии свои суждения или по крайней мере освещали его известным образом. В специальном исследовании желательно было бы встретить проверку этих суждений или простое указание на них. С другой стороны, если однообразие основного материала, состоявшего из рескриптов, дипломатических донесений, писем и т. п. документов, избавляло исследователя от сложной критической работы над источниками, то общие критические замечания об их особенностях и подборе, полноте или недостаточности вовсе не были бы излишни. Вообще желательны были бы более подробные критико-библиографические указания в такой специальной монографии, как рассматриваемый труд г. Каптерева. Перечисляя памятники, послужившие материалом для исследования, автор указывает, какие из них и где были изданы. Для облегчения справок можно было бы несколько пополнить эти указания, так как сверх отмеченных изданий некоторые документы, как изданные ранние самим автором в его сочинении *Характер отношений России к православному Востоку*, так и цитруемые им в числе неизданных (например, грамоты царя Петра к султану и визирю от 30 января 1701 г.), напечатаны Устряловым в *Истории царствования Петра Великого* и г. Бычковым в его издании писем и бумаг того же государя¹⁹²³.

—364—

Можно было бы устранить еще одно неудобство, которое особенно чувствуется в главах сочинения г. Каптерева, излагающих «политическую службу Досифея России» Патриарху Досифею по его положению дипломатического посредника в сношениях России с православным востоком приходилось

участвовать в чрезвычайно важных движениях, какие происходили в юго-восточной Европе конца XVII и начала XVIII в. и из которых слагался тогда восточный вопрос. Вступление России в священный союз против Турции, надежды на освобождение от турецкого ига, воскресшие среди христианского населения Балканского полуострова, осложнения, какие вносила в восточные дела международная политика западной Европы – все это оказывало сильное влияние на политический и церковные дела православного востока и на те отношения к нему России, в которых приходилось принимать участие патриарху Досифею. Потому обзор политического и церковного положения стран православного востока с соответственным очерком влиявших на него западно – европейских международных отношений, кажется, мог бы послужить хорошим комментарием к переписке Досифея с московским правительством, без чего многие данные, заключающиеся в этой переписке, будучи лишены своей исторической обстановки, теряют надлежащее освещение и значительную долю своего интереса, как исторический материал, иные суждения патриарха, в церковных политических делах и иногда самый тон его писем становится недостаточно понятны.

«Указанные пробелы в труде г. Каптерева объясняются и даже частью оправдываются свойством его источников. Основной материал, которым пользовался автор, почти весь состоит из неизданных документов, скрывающихся в архивах, дипломатических дел и статейных списков, грамот и писем. Известно, какие затруднения приходится побороть исследователю, имеющему дело с архивными источниками, прежде чем он дойдет до скрытых в них исторических фактов. Г. Каптерев победил эти затруднения тем, что осторожно и обдуманно провел в своей диссертации два приема: умелую выборку материала и разборчивую выдержку из него. В источниках,

–365–

из которых черпал г. Каптерев – в документах дипломатических по преимуществу, – историческое данное часто загромождено кучей околичностей и условностей. Здесь исторический факт нужно не только найти, но и откопать. Г. Каптерев, скрыв

эту предварительную работу, представил читателю только выборку из материала, не входя в подробное его толкование, где без этого можно обойтись. У автора большею частью говорит сам источник и говорит прямо на тему, т. е. с целью выяснить значение изучаемого деятеля в восточных отношениях России. Такие приемы исследователя получают тем большую цену, что они отвечают предмету исследования. Патриарх Досифей был очень деятельный и характерный восточный иерарх. Он зорко следил за делами всего православного востока, благодаря своим сношениям знал ход его дел, вникал в подробности, даже мелочи, соображал условия данного момента и всюду, где предполагал послушную ему политическую или церковную силу, старался вооружить ее надлежащими советами и указаниями. Свои наблюдения и соображения он излагал в письмах к своим корреспондентам. Потому его письма, документально изложенные автором, дают превосходную детальную иллюстрацию политических и церковных движений, происходивших на православном востоке. В этом отношении особенно драгоценны указания патриарха Досифея на связь международных европейских отношений с церковными делами православного востока. Достаточно прочесть его письмо от 9 авг. 1693 г. в Москву (стр. 246 сл.), чтобы видеть, как он следил за этою связью. Указывая на опасности, какие могли грозить православному востоку со стороны латинского запада в случае торжества священного союза над Турками, хотя в этот союз входило и московское государство, Досифей писал между прочим, что, когда Болгары, Сербь и другие православные народы Балканского полуострова подчинятся немцам, а поляки возьмут Украину и Подолию, тогда торжествующие католики будут всех принуждать в унию, паписты станут весьма сильны и будут неприятелями не столько Туркам, сколько православному царству.

«Не менее интереса представляют изложенные в исследовании г. Каптерева документы и для русской церковной истории. Автор, как это видно из других его трудов, основательно изучал явления русской церковной жизни XVII в.,

тесно связанный с предметом его настоящего исследования. Высказанное

—366—

выше замечание о том, что автор не везде достаточно полно выясняет обстоятельства, которыми вызывались сношения Досифея с русским правительством или которых он касался в своих письмах, не относится к первым главам рассматриваемого сочинения, изображающим участие Досифея в делах русской церкви. Здесь напротив, с надлежащей полнотой и ясностью излагаются обстоятельства и ход дел, в которых Досифей принимал участие. Описываемые автором сношения Досифея по делу патриарха Никона, также по делу подчинения киевской митрополии московскому патриарху, заботы его об ограждении русского православного общества от латинского влияния, об устройстве в Москве греческой школы, суждения и советы, какие он высказывал русскому правительству касательно устройства русской церкви вообще, не проливают нового света на ход русской церковной жизни в тот век, не колеблют установившихся в нашей церковной историографии взглядов, но в письмах Досифея и его корреспондентов встречаем много любопытных и новых черт и подробностей, который пригодятся историку русской церкви и благодаря которым многие явления русской церковной жизни того времени представляются яснее и отчетливее. В этом отношении особенно любопытны изложенные автором сведения о попытке Досифея завести в Москве греческую типографию и в ней напечатать составленное им большое собрание греческих полемических сочинений против латинства с перечнем этих сочинений, посланных им в Москву (стр. 100 сл.). Наконец, документы, относящиеся к деятельности патриарха Досифея по делам как политическим, так и церковным, дали автору возможность нарисовать в своей книге (стр. 24 сл.) величавый образ восточного иерарха, который, действуя в трудной и опасной тогда на турецком востоке роли друга России, зорким и широким взглядом окидывал ход политических и церковных дел не только на православном востоке, но и на европейском западе, следил за положением всех православных обществ,

стараясь установить между ними более тесное общение и возбуждая их к дружной деятельности. С особенным вниманием смотрел на Россию, возлагал на нее великие упования православного мира и указывая ей на ту великую миссию, какую предназначено ей исполнить в судьбах этого мира.

–367–

«Новизна документов, изученных г. Каптеревым, научный интерес исторических данных, извлеченных из них исследователем, и даровито описанная деятельность восточного иерарха, будившего и поддерживавшего в русском церковном обществе мысль об единстве вселенской церкви: таковы наиболее ценные научные особенности рассматриваемого сочинения, дающие по нашему мнению достаточное основание признать его заслуживающим искомой автором ученой степени.

б) Ординарного профессора Алексея Лебедева:

«Профессора» И. Ф. Каптерев почти во всех своих довольно многочисленных сочинениях занят одним и тем же вопросом – о Греческой и прочих православных церквях в их отношениях к Русской в период XVI, XVII и начала XVIII века. Нам нет надобности указывать на то, какое значение имеют в науке подобного рода труды. Достаточно заметить, что эти труды в значительной мере направлены к разъяснению состояния Греческой и вообще православной церкви вышеупомянутых веков и влияния их на нашу русскую церковь. А так как вся Греко-восточная церковь, за период после падения Константинополя, очень мало обследована» со стороны ученых, то труды проф. Каптерева, по самой природе вещей, захватывают такие стороны в церковно – исторической науке, которые, по общему мнению, во-первых, мало исследованы, и которые во вторых изучать и исследовать есть дело именно русских богословов. Один церковный историк не так давно весьма справедливо говорил: «Западные исследователи церковной истории выполнили свой долг, по отношению к своей западной церкви. Насколько лишь могла позволить им местная вероисповедная и национальная точка зрения, они разработали материал и осветили факты западной церковной истории так, что едва ли можно сделать новое, замечательное в этой области. Восточным

исследователям церковной истории остается выполнить этот долг по отношению к своей Восточной церкви. Если же эта задача останется невыполненной, то мы будем ответственны пред судом своей собственной истории и пред судом западной науки. Постыдно было бы нам – прибавляет в цитируемый нами автор – если бы западные ученые предупредили нас и явились нашими руководителями в разработке нашей собственной Восточной истории». Принимая во внимание приведенные слова, мы можем, кажется, без преувеличения сказать, что возложенная на себя профессо-

–368–

ром Каптеревым задача отнюдь не принадлежит к разряду задач, порождаемых ученою роскошью или ученою праздностью, а напротив принадлежит к таким, которые составляют истинную обязанность русского историка – богослова и уклонение от которых, по выражению сейчас процитированного автора «было бы постыдно нам».

«Само собой разумеется, что сравнительно недолголетняя учено-литературная деятельность профессора Каптерева не могла быть всеобъемлюща или даже многообъемлюща в принятом им направлении. Проф. Каптерев пока выделил для своих работ один ряд церковно-исторических вопросов, именно: он изучал сношения греческой церкви с православной Русью и этой последней с первой в XVI, XVII и начале XVIII века (со включением сюда сношений России к славянским народам и обратно по делам церковным).

Не перечисляя всех произведений профессора Каптерева, разрабатывающих вышеуказанную тему и напечатанных в различных журналах, напомним, что таково по содержанию его большое сочинение под заглавием: «Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях (Москва 1885). Представленное тем же автором на рассмотрение Совета Академии, в качестве докторской диссертации, новое сочинение: «Сношения Досифея с Русским правительством», по своему содержанию тесно примыкает к сейчас упомянутому сочинению, представляя собой подробное и обстоятельное раскрытие одной из сторон его общей темы, подвергнутой

научному обследованию в прежнем его сочинении. Новое произведение проф. Каптерева, таким образом, составляет как бы продолжение прежнего его сочинения, отличаясь от этого последнего лишь большею объективностью, сдержанностью тона и более точным изучением источников.

«Личность патриарха Иерусалимского Досифея, как весьма важного деятеля в истории Греческой церкви, представляет собой крупное явление. Все, кто хоть сколько-нибудь знаком с историей Греческой церкви XVII века, очень хорошо понимают значение этой личности в судьбах названной церкви. Нельзя этого сказать о том же Досифее, если хотят дать себе отчет о роли, какую имел Досифей в его отношениях к русскому церковному и светскому правительству своего времени. Конечно люди науки несколько знали об этих отношениях

—369—

(историк С.М. Соловьев, о. С.К. Смирнов и др.), но подробно и убедительно этого дела никто не разъяснил, пока не взялся за исследование указанного вопроса проф. Каптерев. Последний не только собрал те крохи материалов, которые сделались известными более или менее давно, но и настолько приумножил исторический материал, необходимый при изучении личности Досифея, что этот патриарх Иерусалимский получает очень большое значение в истории русской церкви и государства и обрисовывается для нас, как исторический деятель, выпуклыми чертами. Кажется, трудно спорить против следующего суждения, которое мы должны высказать: проф. Каптерев, изобразив Досифея в его отношениях к России, тем самым начертал совершенно новые страницы в Русской церковно – гражданской истории.

Рассматривая сочинение П.Ф. Каптерева, как диссертацию на степень доктора церковной истории, я нашел немалочисленные достоинства в нем; главнейшие из этих достоинств следующие:

«1) Автор написать свое сочинение почти исключительно на основании рукописных документов, которые хранятся в Московском архиве министерства иностранных дел и которые известны под названием «Греческих дел, Греческих статейных списков,

Турецких дел, Турецких статейных списков, так называемых, Греческих грамот на славянском языке» и т. под. – такого рода документов, которые до последнего времени были очень мало обследованы, отчасти мало известны или даже и совсем неизвестны. Мы тем более должны поставить в заслугу автору его архивную работу, что он живет не в Москве и что его работа в иногородним архиве, как естественно сопряжена была с разными трудностями и хлопотами.

«2) Он сообщает о патриархе Досифее много известий новых, которых напрасно мы стали бы искать в доступных нам печатных памятниках, касающихся истории этого патриарха; известий нередко весьма любопытных, для историка греческой церкви. Сюда мы можем между прочим отнести сведения о предприятии Досифея касательно издания в России в подлиннике многих греческих в высшей степени ценных сочинений и документов, имеющих значение в борьбе с папизмом. Пусть это предприятие не увенчалось успехом (стр. 100 и дал.), все же остается весьма значительным фактом намерение Досифея пере-

–370–

дать в руки русских собрание таких богословских произведений, издание которых на много веков прославило бы Русскую церковь и государство во всем церковно – учебном мире.

«3) Профессор Каптерев весьма тщательно собрал известия, касающиеся отношений патриарха Досифея к Петру I и обратно. Для русского сердца, без сомнения будет отрадно убедиться (на основании описания автором отношений Петра к Досифею), что Петр далеко не принадлежал, как думают другие историки, к числу тех вольнодумцев и легкомысленных людей, для которых нет ничего выше на свете их самоволия и произвола даже в вещах религиозных, священных; сношения его с Досифеем показывают в нем почтительного сына православной церкви и христианских иерархов. Мы уже не говорим о том, что сочинение профессора Каптерева освещает еще с новой малоизвестной стороны колоссальную фигуру нашего великого Преобразователя, ибо из этих исторических показаний, какие находим в книге автора, открывается, что если Петр больше

устремлял взоры на западную просвещенную Европу, то однако же он не оставлял без серьезного внимания и того, что делалось на православном Востоке, в особенности в пределах Турецкой империи. Видно, что деятельность нашего Преобразователя была поистине изумительна...

«4) Весьма вероятно, что не последнее место займут в науке разного рода поправки, вносимые автором в область церковно – исторических занятий – по тем или другим частным вопросам. Наше внимание привлекли к себе между прочим следующие разыскания автора. Считается историческим фактом, что в распри патриарха Никона с царем Алексеем Иерусалимский патриарх Нектарий действовал примирительно. Проф. Каптерев, исследуя это дело, приходит к тому выводу, что в этом случае действовал не сам Нектарий, который имел желание устранить себя от участия в истории Никона, а Досифей, бывший тогда архидиаконом при Нектарии; ибо именно он, Досифей, от лица Нектария писал примирительного характера грамоты государю; он же потом окончательно подвергнул запрещению Паисия Лигарида, который наперекор Досифею, добивался решительного осуждения и низложения Никона. По расследованиям нашего автора далее открывается, что все дело о снятии с Никона запрещения было водено в Константинополе опять-таки Досифеем, который входил по этому поводу в сношения

(Продолжение следует)

Июль

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Осию [Ос. 11– 13:3] / Пер. П. И.
Казанского и А. А. Жданова; под. ред. М. Д. Муретова
// Богословский вестник 1892. Т. 2. № 7. С. 271–302 (1-
я пагин.) (Продолжение)**

–271–

покорством: если убеждением не пользует, то силою побуждает к совершению доброго и скорбями приводит к тому, что нам всего более полезно и необходимо для спасения. Пусть же услышит от нас Бог всяческих: *в скорби мале наказание твое нам* (Ис.26:16), – это удар (по щеке), – и в другом месте: *накажи (научи) нас Господи, обаче в суде, а не в ярости, да не умаленых нас сотвориши* (Иер.10:24), потому что для благоразумных научение (τὸ παιδεύεσθαι) не горько, а наказание (τὸ κολάζεσθαι) в ярости и страшно, и несносно, даже более: дело, исполненное пагубы.

Ос.11:5–6. Вселися Ефрем во Египте, Ассур же сам царь его, яко не восхоте возвратитися. И изнеможе оружие¹⁹²⁴ во градех его, и умолче в руку его: и снедят от умыслений своих.

Что всенепременно доводит нас до крайнего предела всякого зла удаление от Бога, когда мы неудержимо устремляемся к совершению лукавых дел и к некоторому превозношению неповиновением, хотя Он и призывает ко спасению, – это уяснит и блаженный Павел, говоря: *блюдите, братия, да не отречетеся глаголющаго¹⁹²⁵* (Евр.12:25). Но нисколько не менее это будет ясно для нас и из подлежащего текста (т. е. 5–6 ст.). Несчастнейший Ефрем, оставив свою родную землю, сделал, говорит, себе землю Египетскую как бы собственною, опасаясь бедствий войны: подчинился и самому Ассуру и подклонил выю под чужеземные скиптры: до такой степени уничтожения он нис-

–272–

пал. А если кто спросит о причине, услышит, что говорит Всеведущий: *яко не восхоте возвратитися*; посему и пленён был, и попал под руку ненавистников, ибо *изнеможе во градех*

его оружие¹⁹²⁶, и умолче в руку его, то есть: ни в одном городе Ефремовом не нашлось ни одного мужа, способного к войне и могущего владеть оружием, потому что руки навывших держать его ослабели и как бы отнялись. И так как они со своей стороны думали и делали злое, то и вкусят плоды собственного неразумия. Такими-то горькими последствиями сопровождается дерзновение – оскорблять Спасителя непослушанием: и если бы кому даже представилась возможность избавиться от вины по милосердию Божию, не останется безнаказанным нерадение, ибо поселимся в Египте, то есть будем бездомными и скитальцами везде и во всём, утратив не землю чувственную, чтобы переселиться в другую, но наследие святых (Кол.1:12). Попадём и под власть Ассира, то есть князя века сего, будем у него рабами и пленниками и покорными его желаниям вследствие того, что у нас *изнеможе и умолче оружие*, ибо никак, никак, не возможно грехолюбцам взять *вся оружия Божия* (Еф.6:11) *и меч духовный, иже есть глагол Божий* (Еф.6:17). Под мечом можешь разуместь и устремление мысли нашей, как бы воинственнейшее и боголюбивейшее, которое выводя на борьбу со страстями и на сражение с дьявольскими злодеяниями, мы устроаем стезю благочестную и непорочную и венчаем главу нашу украшениями евангельской жизни.

–273–

Ос.11:7. *И людие его висяще от обитания своего: и Бог на честная его разгневается, и не вознесет его.*

Весьма трудно выразить смысл подлежащих слов, затруднительна связь речи и требовала бы продолжительного изъяснения для желающих понять. Вкратце же то, что желает выразить, состоит в следующем. Удалился, говорит, Ефрем к Египтянам, стал подвластным и царя Ассира. Далее, как если бы кто спрашивал и говорил: за что и каким образом пришлось пострадать или как Израиль сделался рабом иноплеменникам, по порядку даёт ответы и говорит: во-первых, потому, что *не восхоте возвратитися*, ибо, хотя ему и явлено было снисхождение, но и при этом, говорит, он оказался нерадивым и непослушным; затем потому, что *изнеможе оружие во градех его*, не было, как я сказал, такого, кто противостал бы

Ассириянам и оказался бы искусным в военном деле, когда Бог ослаблял военную силу и поражал какою-то робостью даже весьма крепкого в битвах. Есть и иная причина подчинения его Ассиру. Какая же? – Народ, то есть Ефрем, так сказать, тяготел к нему, – разумеется, к Ассиру, и *от своего обитания* желал удалиться в страну Персов и Мидян. Мы, конечно, не утверждаем, что Ефрем сам желал этого, но, насколько дело касалось его прегрешений, как бы сам стремился потерпеть такие бедствия, хотя ему и можно было избежать гнева, перешедши к лучшему и достойнейшему. Итак: как бы тяготел к Ассиру и, оставив родину, то есть: *свое обитание*, несмысленно устремлялся идти в страну оного (Ассира), хотя Бог ясно говорил, что непременно наведёт на него это, если они не захотят раскаяться. Но после

–274–

того, как они до такой степени ниспали, *Бог на честная его разгневается*. Честное, избранное и выдающееся у народов суть, очевидно, цари и начальники, которые вместе с простым народом были отведены в жалком и рабском виде, как военнопленные, за то, что они увлекли подчинённых и были сетью для тех, которые, если бы сами пожелали, могли шествовать правым путём (всегда начальство руководит подвластными). Итак, будут уничижёнными и отверженными, хотя и имели величайшую славу, потому что во всяком случае с царскими престолами неразлучно величие. Однако *не вознесет* их Бог, ибо, как я уже много раз говорил, царство Ефрема прекратилось.

Посему в особенности нам, христианам, должно остерегаться влечения к худому, а если мы этого не сделаем, то сами добровольно наложим на себя иго диавола, так сказать, тяготея любовью к нему и уже с полной охотой шествуя под власть его, чтобы исполнить ему угодное. Но, если это случится, раздражим Бога и таким образом сделаемся уже низкими, имея ум земной и поверженный долу, так как Бог оставит (нас) и не будет более исправлять нас побуждениями к добру.

Ос.11:8–9. *Что ты устрою, Ефреме? Защищу ли ты, Израилью? Что ты положу? Якоже Адаму устрою¹⁹²⁷ ты, и*

якоже Севоим, превратися сердце мое в Нём, смятеся раскаяние мое. Не сотворю по гневу ярости моея, не оставлю еже потребитися Ефремови, зане Бог аз есмь, а не человек: в тебе свят.

Присоединяет порицания, показывая, что надлежало навести на, них самый жестокий гнев, так

—275—

как они совершали несправедливое и нечестивое против Бога выше меры, вследствие чего для них не осталось уже возможности какого бы то ни было снисхождения. Но как благодетель, источник и причина милосердия, Он останавливает движение гнева, не потому, чтобы Он исправлял случайный промах после более внимательного рассуждения (божественное и неизреченное естество никогда не ошибается в Своих, вполне Ему свойственных, мыслях и действиях), но как бы отклоняя то, чего они были достойны, и по милосердию удерживая то, что всего более им приличествовало, то есть: окончательную гибель и истребление с самым как бы корнем. Поэтому говорит: *что ты устрою?* Каким, говорит, средством воспользуюсь, устраивая твои дела? — *Защиту ли ты* и снова буду помогать и сделаю неодолимым для замышляющих против тебя? Однако как же это будет? — Совершившим ужасные дела по отношению к Богу должно быть наказанными, а не благоденствовать: посему, награждая по заслугам и определяя наказания, соразмерные преступлениям, говорит¹⁹²⁸: *якоже Адаму положу ты, и якоже Севоим*. Это — города Содомские, которые до основания пожрал ниспавший огонь. Но и этого, говорит, не сделаю, хотя по справедливости и следовало бы: не подожду (ибо Я раздумал) и не буду употреблять самых суровых прещений, — не предам совершенному истреблению, хотя Ефрем и стал худым. По какой причине? Разве они не были достойны подвергнуться этому? Да, говорит, но *Бог аз есмь, а не человек*, то есть благ и не подчиняется движениям гнева, потому что подобная

—276—

страсть свойственна людям. Но зачем Ты, говорит, ещё наказываешь, если Ты Бог, недоступный гневу, но следующий

природному милосердию? Наказываю, говорит, потому, что Я не только благ, как Бог, но кроме того и свят, ненавижу неправды, отвращаюсь от осквернённых, обличаю богоненавистника, обращаю беззаконника, очищаю нечистого, чтобы он опять приблизился ко Мне. Посему пророк назидает нас, восклицая и говоря: *взыщите Господа, и внемлите, да обрести вам того, призывает: егда же приблизится к вам, да оставит нечестивый пути своя, и муж беззаконен советы своя, и да обратится к Господу, и помилован будет (Ис.55:6–7).* Вследствие этого нам, если мы высоко ценим быть с Богом, должно всею силою отвращаться от греха и помнить говорящего: *святите, яко аз свят есмь (Лев.11:44 и др.).*

Ос.11:9–10. И не вниду во град. В след Господа имам ходити.

Иногда в уме святых пророков во всех подробностях раскрывается представление о будущем, когда Дух Святый подобно молнии освещает для них предмет. Посему наряду с собственными словами, или со словами, (внушёнными) свыше, от Бога, они иногда возглашают речи других людей, выражающих то раскаяние, то благодарность, то восторг о том, чем Бог обещает их обрадовать. Мы найдём, что и теперь блаженный Осия испытывает нечто подобное. Бог всяческих обещал снисхождение и сказал, что Он не истребит согрешивших до конца, потому что Он Бог, очевидно благий, а не человек, ибо не таков, как мы, Сущий превыше всякой твари. Они же, как бы признав собственные прегрешения и некоторым

–277–

образом устыдившись при величайшей и нежданной благодати, обещаются положить конец своим измышлениям, вследствие которых они и преткнулись. А каковы они, Бог относительно этого удовлетворил нас чрез самого же пророка: несколько ранее, обличая и самого Иуду, и Ефрема, он сказал: *и забы Израиль сотворшаго и, и возгради требища: и Иуда умножи грады утверждены: но послю огонь на грады его, и потребит основания их¹⁹²⁹ (Ос.8:14).* Действительно, Ефрем, или Израиль, настроил в Самарии жертвенники и капища для идолов, уклонился в отступление, забыл Бога и непрерывно

оскорблял Его, не удостаивая никаким вниманием прямую обязанность любви к Нему. Со своей стороны и Иуда, хотя надеялся на Бога, как получавший спасение от Него и чрез Него ещё в прежние времена, однако вызывал на гнев и другими многими способами, а в особенности следующим: когда Бог пригрозил наслать на него Ассирийца, который опустошит землю, он стал укреплять свои города, полагая, что, если бы и не восхотел Бог, он впрочем спасён будет и преодолеет руку воителей благодаря крепости городов. Итак, когда Бог обещает даже безмерно согрешившим блага милосердия, тогда и сами спасаемые говорят, что они прекратят неразумные начинания, а вместе и замыслы. Да вопиет же Иуда: *не вниду во град*, то есть, буду иметь стеною Бога, укреплением для себя сделаю надежду на Него, прибегну под защиту десницы спасающего: Его и одного будет довольно для моего спасения: признаю напрасным и совершенно бесполезным ожидание

–278–

того, что, когда война постигнет землю, то спасён буду, вошедши в город: посему *не вниду во град*. Израиль же, или Ефрем, да возглашает иное, то есть: *в след Господа имам ходити*; оставляю, говорит, прежние прегрешения, впредь буду следовать законам Божиим, в наставники возьму себе Бога всяческих. Если же кто устремится к тому, что угодно Богу, то, во всяком случае, Его одного и знать будет, Ему будет воздавать почитание и не будет поклоняться никому другому, кроме Него.

Ос.11:10–11. *Яко лев возревет, понеже той возревет, и ужаснутся чада вод, отлетят*¹⁹³⁰ *яко птица от Египта и яко голубь от земли Ассирски: и возставлю я в домех их, глаголет Господь.*

Когда пришло время и исполнился срок, в который надлежало Израилю получить освобождение из плена, Кир, сын Камвиса, приняв власть над Персами и Мидянами, с многочисленным войском и с неодолимою силою вторгнулся в страну Вавилонскую и Ассирийскую. Посему пророк Иеремия, провозглашая пленение Вавилона, говорит о Мидянах и персах: *нападут*¹⁹³¹ *на тя, и пленен будеши, Вавилоне, и не*

познаеши¹⁹³²: обретен, и ят еси, яко Господу сопротивился еси¹⁹³³ (Иер.50:24), и о Кире: взыде лев от ложа своего...

–279–

да положит землю твою в пустыню, и гради твои разорятся, оставшии без обитателей¹⁹³⁴ (Иер.4:7). А что Киру давал власть Бог всяческих, это доказывает пророк Исаия, говоря: сия¹⁹³⁵ глаголет Господь¹⁹³⁶ помазанному моему Киру, егоже удержаж за десницу, повинути пред ним языки, и крепость царей разрушу, отверзу пред ним врата, и гради не затворятся. Аз пред тобою пойду, и горы уравню, врата медяная сокрушу, и веревы железныя сломя, и дам ти сокровища темная сокровенная: невидимая отверзу тебе (Ис.45:1–3). Поэтому Кир, победив и покорив Вавилонян, освободил Израильян, а они, возвратившись, поселились в своей земле. На то именно событие указывает пророк Осия, говоря: яко лев возревет. Кто возревет? – Конечно, Кир, – подобно тому, как если бы кто вздумал сказать: ужасно и тяжело зашумит на Вавилонян война со стороны Кира. Когда же он заревёт и как бы некий лев зарычит на противников, то придут в исступление (от страха) чада вод: ἐκστήσονται (исступлены будут от страха) говорит вместо καταπλάγῃσονται (поражены будут страхом). Чадами вод называет Вавилонян, которые в трусости несколько не уступают чадам вод, то есть плавающим в воде или рыбам, и, сделавшись вследствие этого состояния (поражения страхом до исступления) удобоуловимыми и лишёнными мужества, будут пленены (порода рыб весьма склонна к робости, убегает от шума и бросается прочь от одной только тени ловца). Итак, когда

–280–

Кир возревет, говорит, и возгласит ужасный и приводящий в трепет бранный клич против земли Вавилонской, поражены будут страхом чада вод, то есть Вавилоняне, несколько не уступающие в трусости рыбам. Тогда-то наподобие птицы и голубя улетят из Египта некогда бежавшие в него, побегут и из земли Халдейской содержимые в узах плена, затем возвратятся и поселятся в своей земле.

Посему, при возможности иметь блага, подклоняя выю ума Богу и работая на Него одного, не будем добровольно уклоняться к оскорблению (Его), навлекая на себя как бы самозванное движение гнева, между тем как, как я сказал, возможно наслаждаться невозмутимым счастьем, радуя Владыку законосообразным поведением и жизнью, и чистосердечностью по отношению к Нему.

Ос.11:12. Обыде мя лжею Ефрем, и нечестием¹⁹³⁷ дом Израилев, и Иуда.

По естеству будучи благим и милосердым, Бог не имеет вообще желания поражать кого-либо, но по необходимости вызывается на негодование, содействующее исправлению (грешника), когда чьи-либо вины перейдут пределы счета и меры. Сему-то опять научает нас подлежащими словами. Говорит как бы так: куда бы Он ни устремил и ни обратил божественный взор – туда, сюда или кругом, – везде можно было заметить ложь и нечестие Ефрема и Иуды. Ложью же называет прелести идолослужения и поклонение суетным, а нечестием, вероятно, превозношение против Бога,

–281–

ибо как же не нечестие, ужасное и непристойнейшее – отвергнуть Того, Кто по естеству и истинно есть Бог, и бессмысленно прилепиться к деревьям и камням или поклоняться *твари паче Творца* (Рим. 1:25), начать увенчивать почестями, свойственными Владыке, то, что Им вызвано к бытию?

Ос.11:12. Ныне позна я Бог, и храм свят прозовутся Богови¹⁹³⁸.

Обыде мя, – говорит, – *лжею и нечестием* дом Ефремов и Иуда, но при всём том, наводя на них соответственное прещение, пребуду благим. Он знал их, что они иначе не могут перемениться к лучшему, разве только испытают что-либо печальное и приводящее грешников в чувство. Итак, *позна я Бог*, то есть, знал путь полезного для них наставления. И это для них не будет бесполезно: ибо произойдёт то, что они будут приравнены к святым храмам: как только в труде и скорбях истаёт присущая им порочность, они станут чистыми и

освящёнными и по опыту узнают, что искренность любви к Богу будет для них залогом всякой утехи и благополучия, точно так же, как вины отступления ввергают во рвы рабства и скорби.

Ос.12:1. *Ефрем же зол дух, гоняше зной: весь день тщетная и суетная умножаше¹⁹³⁹, и завет со Ассирианы завеща, и елей во Египет посылаше.*

Снова речь переходит от простого народа к царям из колена Ефремова, царствовавшим над Израилем в Самарии, которых и называет

–282–

злым духом за непреклонность их души, за увлечение и необузданность в отступлении от Бога, ибо он *гоняше зной*, говорит, то есть, хотя ему и можно было быть под Моею сенью, он как бы перемётчик уходил на зной. А зноем именуется воспламенение скорбей и жгучую беду. Так и мудрый приточник прикровенно именуется труды и говорит: *спасется¹⁹⁴⁰ от зноя сын разумный, ветроусленен же бывает на жатве сын беззаконный* (Притч.10:5). Итак, Ефрем, поскольку он есть злой дух, *гоняше зной*, искал и добровольно убежал на зной. Но разумеющие о Боге говорят: *под сень его восхотех и седох* (Песн.2:3). Сенью называет покров божественной и горней помощи. Но не это делал Ефрем: он искал зноя. Как или каким образом? – *Весь день тщетная и суетная умножаше*, то есть во всякое время и делал, и замышлял пустое и бесполезное. Что же это такое? – *Завет со Ассирианы завеща*. Я уже говорил ранее, и не раз, что некоторые из царей Самарийских и Иерусалимских иногда пытались деньгами купить мир с Ассирианами и отсюда, безопасность, а иногда звали на помощь Египтян, и, покупая у них обещание благорасположения, между прочим, посылали конечно и произведения своей земли; земля же Самарийская была богата елеем, и елей в Египте был в славе, потому что эта земля его не имеет.

Итак, суетна и тщетна надежда на людей, и уповающий на Бога может посмеяться уповающему на людей, говоря следующее из псалмов: *се человек, иже не положи Бога помощника себе, но упова*

–283–

на множество богатства своего. Аз же яко маслина плодovита в дому Божию: уповах на милость Божию во век, и в век века (Пс.51:9–10).

Ос.12:2. И суд Господеви ко Иуде, еже отмстити Иакова: по путем его и по начинаниям его воздаст ему.

Как, наименовав Ефрема, показал, что понимает царей из колена Ефремова, так и здесь обозначает царствовавших когда-либо из колена Иудина по имени царственного колена. Таким образом, избличив Ефрема, или происшедших от Ефрема владык Израиля, назвав их духом злым, сказав, что они умножают *тщетная и суетная*, заключая союз с Ассириянами и посылая в Египет елей, затем уже обвиняет опять Иуду и весьма уместно говорит, что Бог всяческих будет судиться с ними, как бы отмщая за Иакова, разумею патриарха, который был немало обещен тем, что его потомки не были единомысленными с ним, не последовали суждению отеческому, но отвергли, как нечто весьма неуместное, подражание ему. Поэтому обещает отомстить за Иакова, слава которого обещана худыми детьми, воздая обесчестившим *по путем их и по начинаниям их.*

Ос.12:3–4. Во утробе заля брата своего, и труды своими укрепе к Богу, и укрепе со Ангелом, и превозможе.

С пользою исчисляет достоинства Иакова, употребляя их для (большей) силы обличения тех, которые предпочли и мыслить и делать нечто другое: всегда зло обличается противоположением добра и изображением похвального обыкновенно осуждается ему противоположное. Поэтому словами «во

–284–

утробе заля брата своего», желает показать, что Иаков с самых пелёнок, даже до рождения был благороден, потому что, если и был этот поступок действием божественной силы (конечно, не скажем, что младенец в зародыше и в ложах сам собою запинал Исава), всё-таки Бог внушил ему исполнение этого дела по предведению, что он будет хорошим (человеком): потому и говорил: *возлюбих Иакова, Исава же возненавидех (Мал.1:2).* Это было по избранию благодати, когда

Бог предпочёл того, кто несомненно окажется лучшим, – опять-таки в предведении. Но так было в ложеснах. Когда же он пришёл в возраст, лучше сказать – сделался мужем, *труды своими укрепе к Богу*: не изнемог, говорит, когда Бог промыслительно посылал (его) на тяжёлые труды. В самом деле: не тяжело ли – покинуть отцовский очаг, уйти к Лавану, поступить в услужение и нести пастушеские труды? Итак обоюдно *труды своими укрепе к Богу*, не сопротивляясь Богу, а, напротив, повинаясь и как бы преодолевая в исполнении повелений. Так, хотя Иакову было можно разбогатеть без труда и, оставаясь дома, жить в довольстве, Бог не оставил его без упражнения, но устроил то, что он, по причине страха пред Исавом удалившись в чужую страну и город, подъял огромный труд, (устроил) с тем, чтобы тот, сохранив и в самых скорбях истую любовь к Богу, по справедливости стал предметом удивления. Итак, *укрепе труды своими к Богу*, но, говорит, и со Ангелом *укрепе и превозможе*, ибо Ангел боролся с ним как бы в виде Бога. Тогда-то *отерпе* стегно его, однако божественный Иаков воздал на-

–285–

сколько можно большую благодарность этой борьбе, ибо он говорил: *видех Бога лицом к лицу, и спасеся душа моя* (Быт.32:25, 30).

Борьбой с Ангелом предуказывалось и таинство Христово, потому что потомки Иакова упорно противились Христу, которого пророческое слово наименовало великого совета Ангелом (Ис.9:6): одни не приняли от Него оцепенения¹⁹⁴¹, то есть искупления: другие же не исповедали, что они чрез Него и в Нём лицом к лицу узрели единого и по естеству и истинного Бога, ибо в Себе Еммануил указал нам Отца, говоря: *видевый мене, виде Отца* (Ин.14:9). Итак, способ борьбы прообразовал таинство, но событие Бог вменяет Иакову в заслугу.

Ос.12:4–5. *Плакашася и молишася ми: в дому Моем*¹⁹⁴² *обретоша мя, и ту глаголася к нему*¹⁹⁴³. Господь же Бог Вседержитель будет память его.

Упоминает и другие события, показывая нам, что Иаков во всём был славен и знаменит. Так, в Бытии написано, что

сыновья Иакова Левий и Симеон жестоко и бесчеловечно умертвили Сихемлян, пылая гневом из-за Дины, сестры своей, которую лишил девства Еммор, сын Сихема¹⁹⁴⁴. Блаженный Иаков был поэтому в большом страхе и, ожидая немедленной гибели вместе с детьми и со всем домом, упрекал сделавших это и говорил так: *ненавистна мя сотвористе, яко злу мне*

–286–

*быти... живущим*¹⁹⁴⁵ *на земли, в Хананеях и Ферезеях: аз же мал есмь числом: и собравшееся на мя, изсекут мя, и истреблен буду аз, и дом мой (Быт.34:30).* Но юноши нимало не теряли смелости, ибо отвечали, говоря: *аки блудницу ли возымеют сестру нашу? (Быт.34:31)* Но так как праведник был, как я сказал, в великом страхе, то он и прибегнул к Богу спасающему. После этого любящий праведников Бог обещал освободить его от опасений, и в непродолжительном времени, говоря: *встав взыди на место Вефиль: и живи тамо, и сотвори тамо жертвенник Богу являвшемуся тебе, егда бежал еси от лица Исава брата твоего (Быт.35:1).* Затем блаженный Иаков, собираясь идти в Вефиль и вступить в дом Божий (Вефиль толкуется: в дом Божий), воззвал ко всему дому своему и всем уже с ним: *поверзите боги чуждыя*¹⁹⁴⁶ *от среды вас, и очиститесь, и измените ризы своя: и вставше взыдем в Вефиль, и сотворим тамо жертвенник Богу послушавшему мене в день скорбения, уже бе со мною, и спасе мя на пути, в оньже ходих. И вдаша Иакову боги чуждыя, уже бяху в руках их, и усерязи яже во ушесех их: и скры я Иаков под теревинфом уже в Сикимех: и погуби я до днешняго дне (Быт.35:2–4).* После этого божественный Иаков был благонадёжен, потому что совершенно избавился от подозрения Сихемлян, так как Бог собственною силою утишил воздвигающих на него брань. Так, Священное Писание говорит далее: *и бысть страх Божий на градах,*

–287–

уже окрест их: и не гнаша в след сынов Израилевых (Быт.35:5). Когда же был воздвигнут жертвенник в Лузе (это и есть Вефиль), явися, – говорит, – *Бог Иакову, и благослови его, и рече: аз Бог твой: расти, и множися: языцы и собрания*

языков будут от Тебе, и царие от чресл твоих изыдут. И землю, юже дах Аврааму и Исааку, тебе дах ю¹⁹⁴⁷, и семени твоему по тебе дам землю сию (Быт.35:9–12). Вот о каких событиях в настоящем случае напоминает нам пророческое изречение. Итак: от ложесн (рождения своего) Иаков был запинателем, вы же всегда сами запинаетесь, и отнюдь не запинаете греха. Он был весьма трудолюбив и в подвигах славен и чист пред Богом, а вы, услаждаясь отступлениями, не чтите Подателя вам всякого душевного блага. Отцы ваши, говорит, плакашася, и молишася ми, – плакали и молились Мне, когда находились в опасности пострадать от чьего-либо навета, потому что от одного Меня ждали спасения: а вы укрепляете города и полагаете, что, может быть, даже если Я этого не желаю, вы спасётесь и одолеете противников. Те в дому обретоша мя, потому что, как я сказал, Иаков восходил в Вефиль, и явился ему Бог, и ту глаголася к нему обетование благословения, как мы сейчас показали: вы же не ищете Бога в доме Его, но бежите, и очень охотно, в капища Ваала и испрашиваете не Божиих слов, а демонских прорицаний. Божественный Иаков, восходя в Вефиль, то есть в дом Божий, уничтожил идолов, а вы, напротив, в доме Божиим поставили изваянного бога, потому что в Вефиле поста-

–288–

вили золотую телицу. Вефиль же, как я говорил, толкуется: дом Божий. Поэтому-то Бог говорит устами Иеремии о синагоге иудейской: *почто возлюбленная в дому моем сотвори мерзость*,¹⁹⁴⁸ то есть идола (Иер.11:15) Божественный Иаков повелел восходящим в дом Божий очиститься и даже переменить одежды, а вы являетесь скверными и нечистыми и ходите в дом Божий с немытыми ногами: неужели, говорит, не краснеете? – А вследствие того, что Иаков был таков, поэтому и Господь Вседержитель будет память его, значит, – сохраняется в памяти Божией и имеет неувядаемую славу, потому что Бог прославляет любящих Его.

Итак (скажу опять нечто потребное для назидания) заслуги отцов осуждают нас, если мы не будем единомышленны с ними и не украсимся одинаковыми поступками и подвигами.

Осуждены же будете не за то только, что погубили собственную душу, но и за то, что как бы посягнули на славу отцов и посрамили благородство предков.

Ос.12:6. И ты о Боге своем обратишися, милость и суд снабди, и приближайся к Богу своему присно.

Обетование благодати соединяется с угрозой, так как угрожающая речь в настоящем случае преобладает над обещанием. Впрочем, из любви истекает угроза и проречение призывающего к правоте мыслей и к исканию благочиния. Был, говорит, божественный Иаков мудр и совершенен и имел плодом ума своего боголюбезное, а ты не подражал отцу. Впрочем *и ты о Боге своем обратишися*, то есть: хотя ты и измен-

–289–

ник, и отступник, и гордец, всё-таки обратишься, даже против воли, к правой жизни. Обратишься – наставляемый о Боге (в Боге), то есть от Бога, и после того, как тебя не убедил здравый смысл – идти правою стезею и любомудрствовать о том, что должно, – всеконечно справится с тобою бич и быстро приведёт к желанию и познанию полезного. Итак, вот на что, как я полагаю, всего вероятнее указывает нам изречение: *и ты о Боге своем обратишися*, в котором угроза, как я сказал, весьма искусно соединена с добрыми обещаниями. Затем, наконец, как бы уже бичуемому и находящемуся под самыми ударами, Бог возглашает: *милость и суд снабди, и приближайся к Богу своему присно*. Как если бы какой господин говорил своему рабу, наказуемому и находящемуся под самыми ударами, в одно и то же время со снисхождением и с негодованием: будь умён и послушен и не пренебрегай приказаниями господина. Таким же образом, думаю, и Бог всяческих как бы говорит Ефрему, поражаемому и наказуемому бедствиями войны: *милость и суд снабди, и приближайся к Богу своему присно*, – всё равно, как если бы сказал: знай, что ты терпишь удары по той причине, что не хранил и не чтил Мне угодного и любезного. Таким образом, *милость* означает любовь, а любовь исполнение закона, ибо *искреннему зла не творит*, по слову блаженного Павла (Рим.13:10). Суд же означает совершение

правды или праведность и соблюдение велений божественного закона, ибо закон в боговдохновенном Писании именуется судом (например, 3Цар.10:9 и мн. др.). А всегдашним приближением к Богу может обозначаться искреннее влечение и

–290–

склонность ума к Нему и чувство отвращения к другим несуществующим богам, или ко всякой твари, например к деревьям и камням. Приблизится и будет близко к Богу по расположению и тот, кто умеет украшаться добрыми деяниями и соблюдает нерастленную веру в Него, потому что грех часто преграждает путь и отделяет от Бога; равным образом отгоняет от общения с Ним и внимание к речам нечестивых лжеучителей. Поэтому желающим быть близко к Богу должно избегать того, ради чего становятся далеко (от Него).

Ос.12:7–8. *Ханаан, в руце его мерило неправды, насилствовати возлюбил. И рече Ефрем: обаче обогатех, обретох прохлаждение себе: вси труды его не обрящутся ему ради неправд, имиже согреши.*

Соответственно воле Божией Ефрему следовало бы соблюдать *милость и суд* и приближаться к Нему *присно*. Но так как он удалился от здравого смысла и вменил ни во что столь уважаемое и почтенное, то стал наравне с иноплеменниками Хананеями безбожным и нечестивым, более всего радовался порочным нравам и по грубости ума неудержимо поработился чужой похоти. Итак: Ефрем должен был оказаться подражателем праотца Иакова и стремиться идти по стезе его праведности, но он сделался Хананеем, потому что в руках его нашлось мерило неправды, то есть несправедливость и жадность: наравне с народами, неведущими Бога, он избрал проклятое насильствование. Он не считал нужным и думать, что, поступая так, он грешит, но услаждался только обогащением и роскошью, как будто Бог не видит, как будто уже не призывает на жи-

–291–

вущих на земле, праведно карая неправедных. А ясное доказательство крайнего безумия – то, что Ефрем всемерно гнался за богатством и считал за ничто обвинения в хищении и

насилии, напротив даже по величайшему недомыслию, как будто почитал себе за честь то, чего скорее надлежало бы стыдиться, ибо говорил: *обаче обогатех, обретох прохлаждение себе*. Что же на это Бог? – *Вси труды его не обрящутся ему ради неправд, имиже согреши*. И действительно: *богатство несправедливо собираемо изблюется* (Иов.20:15) по написанному. Также и желающим собирать неправдою и богатеть от корысти кто-нибудь может высказать изречение святых уст: *лучше тебе было творити суд и правду благу* (Иер.22:15), потому что пред престолом Божиим не пользуют сокровища беззаконных, правда же избавит от смерти (Притч.10:2) и, как говорит Приточник, *лучше частица малая со страхом Господним, нежели сокровища велия без боязни* (Притч.15:16), и опять он же: *лучше малое приятие с правдою, нежели многая жита с неправдою* (Притч.15:29). Но ведь действия и качество дел делают нас иногда достойными благородства святых отцов, а то причисляет и к грешным отцам, потому что никоим образом не будем отличаться от живших нечестиво, если будем подражать их поступкам. Поэтому, говорит, Ефрем назван Ханааном, ибо мудрствовал как иноплеменники; иноплеменники же – Хананеи и явные безбожники, за что некоторые и были укоряемы, слыша в соответствие с их дерзкими поступками: *племя Ханаане, а не Иудино* (Дан.13:56).

Ос.12:9–10. Аз же Господь Бог твой изведох тя из земли Египетски: аще вселю тя в кущах, якоже

–292–

день¹⁹⁴⁹ праздника и возглаголю¹⁹⁵⁰ ко пророком, и аз видения умножих, и в руках пророческих уподобихся.

Наименовал Ефрема Ханааном, ясно изобличая, как я сказал, что он ненавидит *милость и суд*, напротив предпочитает корысть, несправедливость и всякий вид неправды. Но вот теперь старается показать, что он не только был таков для людей, – даже приближаться к Богу отказывался чрез свои дела. Таким образом, обвиняет его за то, что он не познал Искупителя, безумствами своими оскорблял изведшего из дома работы *знамени и чудесы, силою великою и мышцею высокою*

(Иер.32:21), ибо Я, говорит, вывел вас из Египта. Словом «вывел» приводит к воспоминанию о том, что совершилось с ними до того времени, когда вступили в землю, обещанную святым отцам. События же эти были неисчислимы и превосходили всякое удивление. А что для них неизвинительно¹⁹⁵¹ забвение об этом, показывает, прибавляя: *еще вселю ты в кущах, якоже день праздника*. Что это значит, сейчас узнаешь. Закон Моисеев повелел в седьмой месяц, в пятнадцатый день (месяца) совершать праздник кущей. Какая его причина, изъяснил нам сам законодатель, говоря о празднике кущей в книге Левит: *в месяц седмый празднуйте его: в кущах да пребудете семь*

–293–

дней: всяк туземец Израилев¹⁹⁵² да пребудет в кущах: яко да уведят роды ваша, яко в кущах вселих сыны Израилевы, внегда извести мне их из земли Египетския: аз Господь Бог ваш (Лев.23:41–43). Итак, совершали празднование в воспоминание исхода из Египта. Потом, говорит: как ты мог забыть Меня, изведшего тебя из Египта, даже доселе бывая под кущами и в этом имея для себя повод к празднованию, ибо *ещё вселю ты в кущах, якоже в день¹⁹⁵³ праздника*. Вселю говорит вместо *вселяю* или заставляю жить в кущах во дни соединённого с этим празднования. Посему забвение неизвинительно. Но, может быть, ты старался узнать что-либо из будущего и желал любопытствовать насчёт своих дел: так, зачем же тебе было нужно ходить к лжепророкам Ваала или лжеименных богов, вместо того, чтобы, напротив, благоразумно помнить, что Я *возглаголю¹⁹⁵⁴ ко пророком, и аз видения умножих*, то есть: от Меня будет всякое слово пророческое, и было уже, – а не от иного кого из твоих лжеименных богов, ибо Мне одному будет принадлежать и видение будущего и память о прошлом. Но, говорит, чтимые у вас лжепрорицатели и лжепророки подражали Мне, – это означает: *в руках пророческих уподобихся*. Ты добивался от них знания будущего: посему они, подделываясь под Мои слова и подражая делам Моих пророков, изрыгали тебе от собственного сердца. Так, пророк Иере-

мня возложил на выю свою клады деревянные, потому что Бог повелел это сделать (Иер.27:2). Но лжепророк Анания, противоборствуя словам его, взял и сокрушил клады и сказал: тако¹⁹⁵⁵ рече Господь: сокруших храм царя Вавилонскаго (Иер.28:2). Это и есть, как я сказал, в руках пророческих уподобихся. Итак, это укор Ефрему в том, что он, хотя имел в празднике кущей ясное напоминание об исходе из Египта, всё-таки забыл Бога и что не Его больше искал, как глаголющего к пророкам и умножившего видения, а напротив внимал обольщениям лжепророков, в своих словах и действиях подражавших божественным.

Ос.12:11. *Аще не Галаад есть, убо ложни Быша во Галгале*¹⁹⁵⁶ *князи требы кладуще, и требища их якоже желви на целизне польстей.*

Этим обличает за то, что внимали лжепрорицателям и лжепророкам, ходили приносить жертвы в Галаад и Галгал; для доказательства берёт два замечательнейших в этом роде города, в которых суеверие было гораздо более развито, чем в прочих, где всяким видом истинного благопочтения пренебрегали, где, напротив, было в чести всё оскорбительное и исполненное доходящего до крайности безумия. Поэтому-то в предшествующем Бог сказал о Галааде: *тамо презре мя Галаад, град делаяй суетная*, то есть: идолов (Ос.6:7–8), ибо жители его занимались приготовлением идолов; а о другом: *вся злобы их в*

Галгалех, яко тамо их возненавидех за злобы начинаний их (Ос.9:15). Необходимо прибавить о некоторых событиях в Галаадитиде, чтобы таким образом нам уразуметь смысл подлежащего. Фул, царь Ассирийский, первый выступил против Самарии и как бы первым начатком добычи сделал себе два заиорданских колена, все города их взял, и прежде прочих Галаад. Об этом Бог упоминает как бы мимоходом, говоря: *аще не Галаад есть*: если не существует, говорит, и не сохраняется теперь Галаад, – если погибли, если некому из него обличить распущенность Израиля, потому что теперь не усматривается,

то – убо ложни Быша в Галгале князи требы кладущие, а не истинны. А Галгал – один из заиорданских городов, куда стекались стар и мал и предавались сквернам идолослужения. Итак, если нет Галаада, то кто осмелится сказать, что князья, приносившие жертвы в Галгале, были ложны, а не истинны?¹⁹⁵⁷ ..., воздвигая истуканам высокие и отовсюду заметные жертвенники наподобие желвей¹⁹⁵⁸ на полях. А желви, говорит, – это не животные (черепахи), – не думай этого, – но насыпные возвышения, которые делали затем, чтобы провести на холмы водопроводы: их у земледельцев было настроено бесчисленное множество. Князьями же, требы кладущими, называет или полководцев и предводителей отрядов, или даже потомков Левия, заведовавших управлением от закона: и они пали вместе с прочими и в немалом числе служили истуканам. Посему написано у Иезекииля:

–296–

того ради сице глаголет... Господь Бог¹⁹⁵⁹: всяк сын иноплеменничь необрезан сердцем, и не обрезан плотию да не внидет во святая моя во всех сынех иноплеменничих, иже суть среде дому Израилева. Но и Левити, иже отвергошася мене, егда заблуждаше Израиль¹⁹⁶⁰ от Мене в след помыслов своих: и возмут неправду свою (Иез.44:9–10).

Ос.12:12. И отъиде Иаков на поле Сирийско, и работа Израиль о жене, и о жене снабде.

Снова речь возвращается к исследованию благородства и достоинства праотца и грубости и нечестия его потомков. Удивляется как бы его терпению в малом, затем применяет это к обличению нерадения десяти колен в величайшем. В самом деле: кто не подивится тому, что Иаков нёс столь суровый и обременительный труд и не отказался быть наёмником у Лавана из-за жён и брака? (Быт.29) И хотя награда праотца была весьма незначительна (я сказал, что это был брак), всё-таки хранил и соблюдал веру обещавшему брак, и трудился он не в своём городе, или земле, или дома, но был пришлец и жил на чужбине. Вот каков был Иаков, рассмотрим же и преступления Израильян. Их не посылали в чужую страну, но, когда они жили в качестве военнопленных, работали на Египтян и исполняли

даровой труд, то силою Божией некогда освобождены были из страны притеснителей и заняли землю, обещанную отцам. Не брак с жен-

–297–

щиной предстоял им в воздаяние как ожидавшему брака (праотцу), но щедрое подаяние всякого блага, земля, текущая молоком и мёдом, победа над супостатами, слава и богатство и проистекающие из всего этого выгоды. Чего же ещё им недоставало для счастья и наслаждения? – Однако не сохранили, потому что совершили преступление, не удостоив хранения почти никакого внимания. – Итак, ясно, что кто идёт против отеческой доблести, и это без всякой меры, тот не способен будет наслаждаться и дарованным ему снисхождением, ибо праведен Судия (2Тим.4:8).

Ос.12:13. И пророком изведе Господь Израиля из земли Египетския, и пророком снабдися.

Здесь уясняет причину, почему Израиль не сохранил данной ему заповеди и презрел Бога, говорившего: *да не будут тебе бози инии разве Мене (Исх.20:3)*, и почему не захотел подражать доблести отцов; именно: порицает за то, что Израильтяне подчинялись царству человеческому, хотя и царствовал над ними Бог чрез посредство святых пророков, и у них не было ни в чём недостатка для того, чтобы быть счастливыми. Так, мы вспоминали, что, когда ещё жив был и пророчествовал блаженный Самуил, они требовали царя, и хотя Бог прогневался на это и, как пренебрежённый, немало был оскорблён, однако указал Саула (1Цар.8–9). Итак, сильно обвиняет в том, что они вообще сделались подвластны царству человеческому, не пожелав царственного управления Божия через пророков. Действительно, Бог, говорит, спас Израиля и вывел из дома работы при посредстве Моисея, который был и пророком, и начатком пророков;

–298–

и не только, говорит, вывел из Египта, но и хранил: соблюдал служение единому по естеству и истинному Богу: потом, когда они попали под власть царей, то уклонились от любви Божией: сначала Соломон настроил жертвенников и

капищ Ваалам, затем, после него, проклятый Иеровоам устроил золотых телиц. Следовательно, обвиняет за то, что не соблюли превосходнейшего устройства, разумею – царственное правление Бога чрез посредство пророков, и предпочли впасть в руки человеческие, что и было для них причиною отступления.

Ос.12:14. Разгнева мя¹⁹⁶¹ Ефрем и возъяри¹⁹⁶², и кровь его на нем пролиется, и укоризну его воздаст ему Господь.

Здесь со всей силой старается показать нам, что предпочтение быть под властью царства человеческого было для Израильтян печально, опасно и пагубно. Вот, говорит, Ефрем, то есть – происходивший из колена Ефремова Иеровоам, Меня, Владыку всяческих, *разгнева и возъяри* и вызвал на всякого рода негодование, измыслив телиц и окружив их Мне принадлежащим почётом. Поэтому он сам сделался виновником своей гибели: на него падёт кровь его. Но так как он, когда поставил телиц в Вефиле и Дане, обратился к Израильтянам со словами: *довлеет вам восходить в Иерусалим: се бози твои Израилю, иже изведоша тя¹⁹⁶³ из земли Египетския* (3Цар.12:

–299–

28), то за это, говорит, и со всею справедливостью, по суду Моему потерпит наказание за *укоризну*, потому что осмелиться приписать бездушным вещам совершённые Богом славные и досточудные дела есть прямо-таки поношение и, бесспорно, укоризны Ему. Итак, по укоризне самого Ефрема, то есть – соразмерно его хульным и нечестивым речам, будут определены наказания. Именно, как Бог лишён Ему одному приличествующей славы делом ли то, или словом, так и тот лишён будет собственной власти, потому что со временем прекратится царство Ефремово: как я уже говорил ранее, по возвращении из Вавилона уже никто не царствовал в Самарии над десятью коленами, и в Иерусалиме все находились под властью одного из царствовавших некогда потомков Иудиных.

Ос.13:1–2.¹⁹⁶⁴ Оправдания его¹⁹⁶⁵ прия сей во Израиля, и положи я Ваалови, и умре. И ныне приложи согрешати еще¹⁹⁶⁶, и сотвориша себе слияние от серебра своего¹⁹⁶⁷ по образу идолов, дела художников совершена им¹⁹⁶⁸.

Здесь обвиняет не каждое из десяти колен особо, но всего Израиля и говорит, что, хотя им

–300–

чрез Моисея и даны были оправдания, которыми они наставляемы были, каким образом нужно служить Богу и как должно будет приносить жертвы, они посвятили это Ваалу, или идолам (иногда частью обозначает целое), именно: приносили жертвы уже не Богу, а делам собственных рук; в честь их совершали празднества, приносили требы, начатки, поклонение, умиловительные дары и, лишая Бога свойственной Ему славы, воздавали её истуканам. Но, сделав это, Израиль, говорит, *умре, и паки приложи согрешити*¹⁹⁶⁹, – всё равно, как если бы сказал: за деяние наказан, за дерзновение погиб. Знал он негодование Владыки, насылающего на заблуждающих кровавую кару: однако нимало не отстал от своей грубости, напротив, провинился и в других подобных проступках. Так, читал он в Числах, что блудодействовали сыны Израилевы, воспламенившись к безмерным похотям, и привязались к жёнам Моавитским, а потом за это понесли кару, превосходящую все другие. Написано об этом так: *и живяше Израиль в Сетиме*¹⁹⁷⁰, *и осквернишася людие блужением со дщерьми Моавли. И призваша я в требы кумир своих: и ядоша людие требы их, и поклонишася кумиром их. И причастися Израиль Веельфегору, и разгнеvasя яростию Господь на Израиля. И рече Господь Моисею*¹⁹⁷¹: *поими вся князи людския, и обличи я Господу прямо*¹⁹⁷² *солнцу, и отвратится гнев ярости и Господни от Израиля. И рече Моисей племенем*¹⁹⁷³ *Исраильским: избийте кийждо ужика*

–301–

*своего служившаго*¹⁹⁷⁴ *Веельфегору (Чис.25:1–5)*. Когда же это было приведено в исполнение, то пало немалое число Израильтян. Итак заметь, что Израиль, воздававший оправдания Божии¹⁹⁷⁵ во времена Моисея, умер жалким образом, потому что всякий заблудший умерщвляем был мечом сродников, а не чужой рукою. Однако *приложи согрешати: сошвориша себе слияние* золотое, и дела художника, и богов, сработанных искусством ремесленников. Речь как бы насмехается над их

легкомыслием, потому что считают за богов тех, кого сами выделявают. Посему пусть возглашает о них псалмопевец: *подобни им да будут творящи я, и вси надеющиися на ня* (Пс.113:16).

Ос.13:2–3. *Сии глаголют: пожрите человеков, оскудеша бо телцы. Сего ради будут яко облак утренний, и¹⁹⁷⁶ якоже роса утренняя идущая¹⁹⁷⁷, и¹⁹⁷⁸ яко прах развеваемый с тока¹⁹⁷⁹, и яко¹⁹⁸⁰ дым из трубы.*

Снова укоряет за то, что не только нечестиво в виде идолов обделали серебро, данное Богом, и приложили имя божественной славы изделиям из дерева и камней, но даже ниспали до такого неве-

–302–

жества, лучше сказать – грубости, бесчеловечия и звероподобной дикости или даже ещё больше этого, что не щадили своих собственных детей, но закаляли их для демонов, хотя Бог отвращается от этого дела и никогда не терпел, чтобы кто-либо произносил даже самое название его другим, или выслушивал от кого, так как не любит крови Владыка и не находит удовольствия при истреблении людей. Далеко нет, ибо, но написанному, *созда во еже быти всем¹⁹⁸¹, и спасительны бытия мира* (Прем.1:14). Но так как и изобретатель, и виновник смерти – дракон отступник, то он и радуется умерщвлению людей. А что одно уже напоминание об этом ненавистно Богу, поясняет, говоря: *сии глаголют: пожрите человеков, оскудеша бо телцы*. Не Моё, говорит, слово, – никогда не произносил Я подобного речения, но сами чтители демонов говорят, что должно приносить им в жертву людей. Затем осмеивает помысл и поносит начинание, прибавляя и говоря: тельцов, должно быть, не было у них; потому предпочли человекоубийство. Но пусть, говорит, вы заблудились, почли изваянных и слиянных за богов, – зачем же вы обагрjali кровью их жертвенники? А в Царствах (4Цар.16) мы читаем, что был у Иоафама сын Ахаз, который царствовал над Иудею, и ходил он путём царей Израильских, кадил на высотах, провёл через огонь своего собственного сына и принёс в жертву демонам от него происшедшего и рождённого. Но так как они делали это, то,

говорит, *будут* яко облак утренний, и яко роса, яко прах, яко
дым из

(Продолжение следует)

Леонтий (Лебединский), митрополит Московский и Коломенский
Высокопреосвященнейшего Леонтия,
митрополита Московского и Коломенского: «Из лекций по нравственному богословию»¹⁹⁸² //
Богословский вестник 1892. Т. 2. № 7. С. 1–38 (2-я пагин.).

–1–

Часть 1. О существе христианской жизни и начале христианской деятельности

Связь с предыдущим и порядок учения.

Рассмотрев в предварительной части нашей науки жизнь ветхого человека в ее силах и деятельности, мы должны составить теперь полное понятие о существе жизни христианской, по «новому человеку» (Ефес.2:15) и начале христианской деятельности, чтобы на основании сего понятия потом раскрыть подробно учение о том, в каких частных действиях христианина должна выражаться эта, жизнь, или иначе – показать частные в разных отношениях проявления главного начала христианской деятельности. И так в сей части изложим порознь учение: I) о существе христианской жизни и II) о начале христианской деятельности.

I. О существе христианской жизни

Общее понятие о существе христианской жизни.

Падший человек по своему растлению и нравственному бессилию сам собой никогда не может воспроизвести из себя новую жизнь, сообразную с его назначением, начать и совершать действия истинно богоугодные – спасительные

–2–

(Мф.7:1, Еккл.1:15. Иер.13:23;17:1, Еф.4:18 и проч.). Жизнь сию и новый образ деятельности может даровать людям только один Бог. Господь Бог, по милосердию своему от века предопределивший человека ко спасению, в последок дней ниспослал на землю едиnorodного Сына Своего, да спасётся Им мир. Сын Божий, – Господь наш Иисус Христос совершил

искупление от греха, проклятия и смерти, – от рабства диаволу, – для всех людей; но спасаются и наследуют вечную, блаженную жизнь только те, кои усвоят себе искупление (Еф.4:22–34), приобретённое Спасителем для всех. В сём то усвоении искупления нашего и состоит существо христианской жизни. В частности оно называется в слове Божиим обращением к Богу (Деян.14:15); восстанием от сна греховного и воскресением от мертвых (Еф.5:14) со Христом (Кол.3:1); обновлением жизни (Рим.6:4), совлечением ветхого и облечением в нового человека (Еф.4:22–24; 1Кор.15:48–49), рождением свыше (Ин.3:3), от Бога (1:13), от Духа Св. (3:6). Самое выразительное наименование, коим изображается существо христианской жизни, – есть – возрождение и пакибытие (Αναγεννήσας, παλιγγενεσία, ἀνακαίνωσις 1Петр.1:3; Тит.3:5).

Понятие о возрождении и состав его.

Под именем возрождения в обширном смысле разумеется не только то, однажды в жизни человека совершающееся посредством крещения действие Благодати Божией, которым вносится в нашу природу семя и дух новой жизни, но и самое укрепление, возрастание и усовершенствование сей жизни посредством благодатного освящения и обновления всего нашего существа, предваряемое многоразличными потрясениями природы ветхого человека, привыкшего коснеть во грехах (Пс.37:11; 3Цар.19:11; Исх.26:18; Деян.2:3). Возрождение начинательно совершается в таинстве крещения, потом сопровождается во всю земную жизнь борьбой нового человека с остатками ветхого (Гал.6:17; 1Ин.5:18), постепенным укреплением первого, ослаблением последнего (2Кор.4:16). Возрождение совершается совместными силами Божиими и человеческими: со стороны Бога чрез непрестанное содействие благодати Божией, – со стороны человека – через

–3–

постоянное покаяние и деятельную веру во Христа Икупителя и во все домостроительство спасения нашего, по руководству св. церкви. Таким образом, возрождение слагается из Благодати, покаяния и веры. Посему и в учении о существе

христианской жизни скажем: 1) о Благодати и 2) о покаянии и вере.

Глава 1. О Благодати

Порядок учения о Благодати.

Из данного понятия о возрождении открывается, что в составе практического учения о благодати должно показать: а) значение Благодати Божией, как животворного начала новой жизни, и отношение её к свободе и природе человека возрождённого; б) рассмотреть главные действия Благодати Божией в возрождении и обновлении нашего естества, приспособительно к нравственным его нуждам; в) изобразить внутреннюю природу или качества человека возрождённого; г) показать различные степени благодатной жизни и, наконец, указать д) препятствия, встречающиеся на пути преспеяния в ней.

А) О Благодати Божией, как начале новой жизни, и об отношении её к свободе и природе человека возрождённого.

Понятие Благодати (практическое).

Духовную жизнь христианина зачинает и рождает, питает и возвращает, сохраняет и приводит к совершенству спасительная Благодать. Она есть сила Божия, туне даруемая человеку, которая непосредственно действует на дух человеческий, изливая дары свои в сердце верующего (Еф.4:7), и каждому человеку способствует усвоить спасение, совершенное Иисусом Христом для всех (Тит.2:11; Еф.1:6–7).

Необходимость её для спасения человека.

Как для жизни телесной человек сам себя рождать не может, а родившись, сколько бы ни усиливался, не может к росту своему «приложить локоть един» (Мф.6:27); так и жизни духовной ни зачать, ни рождать, ни возвращать он не может без благодати Духа Святого. Един Бог своею благодатию *зиждет в человеке сердце чисто и дух прав обновляет во утробе его* (Пс.50:12). Благодать, по словам св. отцов (Макария Велик. и

–4–

Блаж. Августина), *есть душа нашей души*. Как тело без души есть мертво и ничего не может делать (Иак.2:26), так и

душа наша мертва для царствия Божия без души небесной, – без Духа Божественного, и ничего не может творить благоприятного. «Как нельзя рыбе жить без воды, или как нельзя глазам видеть без света, или говорить без языка, или слышать без ушей, или ходить без ног, или работать без рук: так невозможно без Господа Иисуса и без содействия благодати познать тайн премудрости Божией и соделаться богатым в добродетелях христианином» (Мак. 13, бес. XVII, § 10).

Характер действия спасительной Благодати.

а) Спасительные действия благодати Божией суть действия *всеобщие*, кои простираются на всех людей: ибо *Господь хочет всем спастися и в разум истины прийти* (1Тим.2:4). За всех людей принесена искупительная жертва Сына Божия, следовательно, для всех людей открыт приснотекущий источник Благодати Духа Святого, которому в совете Триипостасного Бога предопределено осуществить дело Икупителя в каждом верующем.

б) По своей силе – действия благодати *всемогущи*: ибо возрождение ветхого человека в новую жизнь со стороны благодати возможно всегда, в каком бы греховном состоянии они ни находились, – в состоянии ли нравственного неведения (Деян.17:30) или беспечности (Еф.5:14), греховного рабства (Евр.2:15; Рим.8:11:12) и теплохладности (Ап.3:15–19), лицемерия (Мф.3:8–9) и самопрельщения (1Кор.3:18–19). Благодать, уподобляясь огню всепотребляющему и млату, разбивающему камни (Иер.23:29; Евр.12:29), сокрушает сердце грешников ожесточённых, отъемля от плоти их сердце каменное и дая им сердце плотяное (Иез.36:26). Она спасает и грешников отчаянных, как спасла тех, кои жили в мире без Христа, упования не имущие и безбожни в мире (Еф.2:12–13).

в) В отношении к духовным плодам и дарованиям Благодать Божия *преизобильна, преизбыточествующа и многоразлична*. «Идеже бо умножися грех, преизбыточествова благодать», – говорит апостол (Рим.5:20; сн. 9:10:15–17). «Веруй в Мя, – говорит Иисус Христос, изображая богатство благодати, – реки от чрева

–5–

Его истекут воды живы» (Ин.7:38). Плод духовный есть любви, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал.5:22–23). Разделение дарований суть, и разделение служений суть и разделение действий суть, а той же есть Бог, действуя вся во всех. (1Кор.12:4–10; Исх.1:1–13)

г) По внутреннему способу действия на дух человеческий Благодать Божия

1) *видоизменяема* – действие её в человеке начинается и прекращается, уменьшается и возрастает, длится и ускоряется; приемлет различные направления и виды; вот, в каких словах изображает действия благодати слово Божие: «едино бо возглаголет Господь, второе же во сне, или в поучении нощнем. Или, яко егда нападает страх лют на человеки, во дреманиих на ложи: Тогда откроет ум человеческий, виденьми страха тацemi их устрашит. Да возвратит человека от неправды, тело же его от падения избавит... Паки же обличи его болезнию на ложи и множество костей его разслаби» (Иов. 33:14–20).

2) *Совершенно независима и свободна*: «вся сия... действует един и тойжде Дух, разделяя властью коемуждо, якоже хочет» (1Кор.12:11). Хотя действие благодати всегда соответствует готовности приемлющего, но никогда не зависит от его произвола.

3) *Ощутима*, ибо обнаруживается в различных плодах и дарованиях духовных, но по своему началу и способу действия совершенно *непостижима* для нас: «Простираясь из внутреннего во внешнее, оно (действие благодати) уподобляется ветру примечаемому в тех движениях, которые он производит, но не в тех, которые его составляют. Дух, идеже хочет, дышит, и глас его слышиши, но не веси, откуда приходит, и камо идет: тако есть всяк человек, рожденный от Духа» (Ин.3:8, См. сл. Филар. М. Москов. Ч. 1, изд. 1848. Сл. в день Пятид. о дарах Св. Духа).

Необходимость участия самого человека в деле своего спасения.

Чтобы грешник мог воспользоваться Благодатью Божией *во своё спасение*, для сего со стороны его требуется свободное участие, и, так сказать, не-

—6—

кое содействие действованию благодати. В жизнь духовную возрождается благодатью человек — существо свободное, а Бог никогда не делает насилия Своей твари, которую Сам же одарил свободой. Всего менее свойственно Господу производить насилие в деле нашего спасения, как нравственном и духовном, ибо нравственное перестало бы быть нравственным, если бы лишилась того существеннейшего свойства, — свободы — коим оно отличается от всякого иного бытия — бытия чувственного. По сему Господь, хотя сам обещал нам дать сердце ново и дух нов (Иез.36:26—29), — но вместе и от нас требует: отвержите от себе вся нечестия ваша, ими же нечестовали ко Мне: и сотворите себе сердце ново и дух нов, и сотворите вся заповеди Моя (Иез.18:31). Равным образом, хотя вера есть дар Божий (Еф.2:8), но Спаситель требует её от нас, как чего-то зависящего и от нашей волн: «веруйте в Бога и в Мя веруйте» (Ин.14:19; ср. 7:17).

Определение взаимного участия, какое принимает в деле спасения человека Бог, и какое потребляется со стороны самого человека.

Взаимное участие благодати Божией и самого человека в деле спасения его, на основании слова Божия частнее можно определить так:

а) Бог в благодатном возрождении человека участвует первоначально: *Бог Отец избра нас в Сыне Своем еще прежде сложения мира, быти нам святым и непорочным пред ним в любви... по благоволению хотения своего.* (Еф.1:4—5), и явившаяся Благодать Божия спасительная всем человеком научает нас, *да отвергшеся нечестия и мирских похотей, целомудренно и праведно и благочестно поживем в нынешнем веце* (Тит.2:11—12). Человек участвует в деле своего спасения второстепенно. Без Христа Спасителя мы не можем творити ничесоже (Ин.15:5) и «недовольны есмы от себе помыслити что, яко от себе, но довольство наше от Бога» (2Кор.3:5).

б) Благодать в духовной жизни христианина участвует *дейтельно. Бог есть действуяй в вас, и еже хотети, и еже деяти о благоволении* (Флп.2:33). А нравственные силы самого человека спасаемого действуют *зависимо от господственной* силы Благодати и находятся

–7–

под направительным её влиянием (Ин.15:4. 1Кор.15:10. См. Мак. В. бог. §18).

в) Бог в возрождении человека действует своей Благодатью *положительно и совершительно*. Апостол говорит христианам: о Христе «совоасте верю действия Бога, воскресившего Его из мертвых» (Кол.2:12); «ни насаждаяй есть что, ни напаяй, но возвращай Бог» (1Кор.3:7).

При сём несправедливо, однако, было бы утверждать, что человек в деле своего спасения должен участвовать только *отрицательным* образом. Это значило бы не только быть ему равнодушным к своему спасению, но и совершенно бездейственным; между тем как для преспеяния в жизни духовной повелевается христианину *не только не унижать Духа благодати*, но и стараться всеми силами, трудами и подвигами *возгревать живущий в нем дар Божий* (1Кор.3:8).

Отношение благодати Божией к свободе человека.

Богомудрые отцы церкви, определяя отношение благодати Божией к свободе человека, сравнивают внушения и действия её с беседой учителя, с советами друга, которые свободно, а не принужденно располагают нас к благой деятельности. «Благодать, – говорит св. Макарий великий, – приходя к человеку, не связывает его воли принуждением и не влечёт его к добру неволей, но Божия сила, присутствуя в человеке, позволяет действовать ему произвольно, дабы оказалось хотение человека, – уважает ли он свою душу, или нет, – соглашается ли с ней или не соглашается» (Сл. О хран. Сердца 12. См. также бес. XXVI §5. Блаж. Диодоха о вид. Дух. § 78). Тот же св. отец: «Благодать Божия действует побуждая, а не принуждая, чтобы свобода и произволение в нас вполне сохранились». Частнее отношение Благодати к свободе можно определить так: Сам Бог производит в нас и мысль святую, и

желание доброе, и самое дело благое (Фил.2:13); но мысль производить в нас *без нас*, желание *вместе с нами*, а самое дело *посредством нас*. Внушая нам мысль святую, Господь предшествует нам Своей благодатью, предначинает наше спасение; изменяя нашу волю злую на волю благую. Он сопрягает нашу волю с Своей волей; учреждая саму деятельность нашу согласно с

–8–

Своим и нашим благопроизволением, Он, как внутренний двигатель, открывается во вне через добрые дела наши. Верховная святость, учит св. Григорий В., прежде делает нечто в нас *без нас*, дабы, когда последует и наше свободное произволение, совершить вместе с нами то добро, которого мы пожелали. (In Ezech. homil IX и 2).

Следствия, отсюда вытекающие.

Отсюда вытекают следующие положения:

а) Если Благодать Божия во спасение наше действует *первоначально – без нас*; то *первоначальные движения благодати*, которыми она начинает в нас всякое благое дело, не состоят в нашей власти. Они не суть движения необоримые (*nutus irresistibiles*) и справедливо называются в отношении к нам *непроизвольными*, или *неизбежными* (*inevitabiles*).

б) Все движения благодати, последующие за первоначальным её возбуждением, принятые сердцем человека, состоят в связи с его свободой. Он может удержать их, продлить в сердце, сократить и прервать (Деян.24:25).

в) Если же все действия Благодати, последующие за первоначальным, а след. и все благие дела, при помощи Благодати совершаемые человеком, находятся в связи с свободой, – то на сём основании Благодать Божия по заслугам Христовым, вменяет и усвояет их человеку во спасение его, а противящийся ей уготовляет себе вечное осуждение (Рим.2:2).

г) поскольку человек, как сказано в 14 чл. посл. В. Патр., падший через преступление помрачил и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Творца, так что по природе может избирать и делать добро (только не духовное, а душевное): то

следует, что сила благодати не противоположна нравственным силам природы человеческой, но вселившись в человека находится в единении с ними. От сего-то единения человек делается способным к великим подвигам христианской любви и самоотвержения, и все обыкновенные нравственные поступки его, освящаемые благодатью, бывают уже не душевными, а духовными делами. Об этом взаимодействии доброй воли человека и благодати Божией Господь говорит

—9—

так: *«имеяй заповеди Моя и соблюдай их, той есть любяй Мя, а любяй Мя, возлюблен будет Отцем Моим и Аз возлюблю его и явлюся ему сам»*. И далее: *«Будите во Мне, и Аз в вас... иже будет во Мне, и Аз в нем, той сотворит плод мног»* (Ин.14:21; 15:4:5).

д) В человеке облагодатствованном нельзя вообще указать предела и признака различия внутренних действий благодати от внутренних же действий природы возрождённой, подобно тому, как нельзя сделать различия и указать предела между взаимными действиями солнечного света пока нет его, когда мы посредством их рассматриваем и видим предметы. «Благодать Божия – говорит св. Макарий Вел. – беспрестанно существует в человеке возрождённом; ещё с молодых лет соединившись и укореняясь, как бы нечто природное и неотделимое в сердце его, она сделалась с ним как бы едино существо» (Бес. 8, § 2), хотя свет её иногда сильнее возгорается, иногда слабее. Наконец,

е) поскольку Благодать действует совокупно с нравственными силами нашего естества и ни мало не нарушает нашей свободы, а зло прирождённое повредило сии силы и саму свободу; то в сём заключается главная причина, почему зло не вдруг, а постепенно искореняется благодатью в людях спасаемых; почему от борьбы добра со злом не освобождаются совершенно в сей жизни и праведники. Христианину предлежит носить сокровище благодати *в скудельных сосудах, да премножество силы будет Божией, а не от нас* (2Кор.4:7).

Б) О главных действиях Благодати Божией в возрождении человека

Указание их.

Главные действия Благодати Божией в возрождении человека, на основании слова Божия и учения св. отцов, можно указать следующие: *благодатные возбуждения* или *призывания* ко спасению; *обращение* грешника к Богу; эти два действия производит благодать так называемая *предваряющая*. За обращением грешника следует возрождение *в тесном смысле*, состоящем в *оправдании и обновлении*

–10–

человека. Это производит благодать, называемая у богословов *особенной* (См. Посл. В. Патр.). Но поскольку христианин непрерывно имеет нужду в Благодати Божией для своего нравственного усовершенствования, – то Господь подаёт её в *освящении*, которое продолжается всю жизнь. Благодать, производящая оное, называется у богословов *постоянной* (*gratia habitualis*) также *освящающей* (*gratia sanctificans*) (1Кор.3:16; сл. 19; Рим.8:9; 8:14:26).

Понятие о благодатном возбуждении.

Сущность благодатного возбуждения состоит в таком спасительном потрясении сердца грешника, от которого прерывается его греховное усыпление мыслью о Боге, зовущем ко спасению, возмущается его совесть скорбным чувством греховности и вместе сознанием необходимости оставить своё греховное состояние. В Св. Писании благодатное возбуждение грешника от сна греховного описывается, как стучание или ударение в двери сердца (Откр.3:20), а чаще, как призывание к покаянию и спасению (Мф.22:4; 2Сол.2:13:14 и пр.); таково покаяние Блудного Сына.

Виды благодатных возбуждений.

Средства, коими Благодать возбуждает грешника от сна греховного, так разнообразны, что исчислить их невозможно. Впрочем, при всём разнообразии можно указать некоторые общие виды. Именно: 1) есть средства у Благодати Божией к возбуждению грешников *постоянные*, коими она всегда действует во спасение всех и каждого; но бывают временные и нарочитые, кои особенным действием промысла Божия направляют грешников к обращению на путь спасения, между

тем как в естественном порядке причин и следствий имеют другие цели. К постоянным преимущественно относятся: а) Слово Божие (Евр.4живое и действенное...). Примеры возбуждений духовных от слушания или чтения слова Божия весьма многочисленны (Деян.2:14–41. Св. Антоний Великий чет. Мин. янв. 17); б) церковные обряды и священнодействия (Послы Владимировы); в) видимая природа (св. великомученица Варвара); г) совесть, в которой всегда можно слышать глас Божий, зовущий к покаянию; примеры послушания совести можно читать в истории Давида, когда, напр., он раньше всякого внешнего обличения, покался в самовольно предпринятой переписи (2Цар.24:10). При-

–11–

меры действенности совести между святыми угодниками представляют Моисей разбойник и Давид (чит. М. авг. 28, сент. 6). К временным нарочитым относятся все происшествия, обстоятельства и случаи, как в частной, так и в общественной жизни человека, напр., неожиданная перемена во внешнем образе жизни, внезапно постигающие бедствия, непредвидимое избавление от них, встреча с людьми благочестивыми, обращение и беседа с ними. Так целый народ Израильский удержал руку свою от братоубийственного пленения иудейских семейств под влиянием речи пророка Одида, пробудившего народную совесть (2Цар.28:9–16). (Также см. жит. Петра Афонского ч. июня 12. Павла Фив. янв. 15. Павла Препрост. Прол. окт. 4).

2) По отношению к способу, каким совершаются, или непосредственной причине, от которой зависят, благодатные возбуждения бывают чудесные и естественные (Примеры чудесных возбуждений видим на Савле (Деян.9:1–6), на Неапии, военачальнике Диоклетиана. Чет. М. июня 4 и проч.).

3) По отношению к тому влиянию, какое благодатные возбуждения, по намерению Божию, оказывают или на многих грешников в одно время, или на каждого порознь, они разделяются на общие и частные или личные.

4) Смотря по тому, коликократно касались они грешного сердца, – бывают или первоначальные, или повторительные,

или даже *многократные*.

Действия Благодати в нём – а) духовное прозрение.

Благодать, действующая в обращении грешника (ещё не принадлежащего к Царству Христову), дарует ему а) духовное прозрение и б) начаток веры в Господа Иисуса Христа.

Как оно производится.

Духовное прозрение или просвещение (первоначальное) обращающегося грешника производит: а) Сам Иисус Христос, сей свет истинный, иже просвещает всякого человека, грядущего в мир (Ин.1:9; 8:12. Еф.5:14); б) внутренней силой своей благодати, уподобляемой в Писании целебному коллурию, которым повелевается грешному помазать *очи свои, да видят* (Откр.3:18); в) через внешнее посредство светоносного слова Божия, возвещае-

–12–

мого проповедником Св. Евангелия (Деян.26:18; 1Пет.1:23).

Плоды его.

Плодом первоначального благодатного озарения бывает: α) внимательность грешника к самому себе (Лк.15); β) самоиспытание и внутренний суд совести, который состоит в обнаружении господствующего порока или страсти и других, зависящих от него пороков и злых дел; в отношении нечистых целей и побуждений, по которым совершено грешником добро истинное или мнимое; γ) признание грешником нарушения закона Божественного и несообразность с ним своей жизни во всех отношениях; δ) чувство покаянного страха пред Богом как существом пресвятым, правосудным, всемогущим и страх вечной гибели; ε) сокрушение о грехах и раскаяние – с искренним желанием начать новую жизнь. Так в Деяниях Св. Апостол мы находим описание многочисленных обращений грешников к Богу: первыми словами их бывает: что нам делать, чтобы спастись? О том же вопрошали кающиеся слушатели проповеди Иоанна Крестителя.

б) Первоначальная вера в Господа Иисуса Христа.

За духовным прозрением с его плодами Благодать дарует обращающемуся грешнику начаток веры или первоначальную веру в Господа Иисуса Христа; *ибо никто же может рещи*

Господа Иисуса, точию Духом Святым, по слову Апостола. Благодатию есте спасени чрез веру и сие не от вас, Божий дар (Еф.2:8:1Кор.12:3). Первоначальная вера до того проста, что каждому обращающемуся в христианство ничто не возбраняет креститься, аще токмо верует от всего сердца своего Иисуса Христа, умершего и воскресшего за спасение наше, Сына Божия быти (Деян.8:35–37).

Сущность действия Благодати возрождения, в тесном смысле.

Благодатное действие возрождения в тесном и собственном смысле состоит: а) *в оправдании* грешника, т.е. в отпущении ему прежде бывших грехов за раскаяние и веру в Икупителя, вменяемую ему в заслугу (Рим.4:5–8); б) *в обновлении* человека ветхого, т.е. в восстановлении образа Божия в человеке, – в возвращении потерянных через грехопадение совершенств богоподобных и всех высоких прав, какие в начале Творец даровал ему (Еф.4:2–24); в сообщении *новых* духовных сил и дарований и в) наконец, по *главнейшей*

–13–

цели в таинственном *единении* обновлённого человека со Христом и Богом. В сих трёх действиях благодати возрождающей состоит (вся) сущность воссоздания человека падшего. Первое из них совершается в таинстве Крещения, второе в Крещении и вместе Миропомазании, а третье в Миропомазании и Евхаристии.

Отношение к ним Благодатного освящения и понятие о нём.

Что же касается до *благодатного освящения*, то оно содействует к укреплению духовных сил и дарований, полученных в первых трёх таинствах, и через то спопешествует преспеянию в духовной жизни среди многих различных к тому препятствий. Совершаясь *преимущественно* посредством последних четырёх таинств, и вообще посредством спасительного содействия в частных добрых делах и удержания от злых, оно служит силе и действенности трёх первых таинств, как средство своей цели. Св. Киприан говорит: «нам нужно ежедневное освящение для сохранения благодатных сил, дарованных через возрождение». А св. Кассиан называя

Благодать освящающую (sanctificans) ежедневным о христианине помышлением, сравнивает её с «действиями кормилицы, которая, прежде нежели дитя станет ходить, носит его на руках, а когда настанет время ходить, учит его ступать, сперва поддерживая его за руку, потом приучая ходить одного, впрочем, наблюдая, чтобы не упало, когда же вырастет, тогда для укрепления сил позволяет бороться со сверстниками, или переносить соразмерные силам тяжести». (Кассиан собесед. о благород. Гл.19). Таким образом *благодатным освящением* называется то действие благодати, которым христианин постепенно очищается от скверны греховной, возрастает и укрепляется в силах духовных, возводится на высшие степени совершенства и единения с Богом.

В) О степенях христианской Благодатной жизни, или о возрастах духовной жизни

Действительность постепенности или возрастание в духовной жизни.

Духовная жизнь человека (как и телесная) не может совершиться мгновенно, а подлежит постепенности и усовершенствованию. По словам Господа нашего Иисуса Христа, внутреннее царствие Божие (или благочестивая христианская

–14–

жизнь) подобно *семени*, которое раскрывается и возрастает постепенно (Мк.4:31); подобно *закваске*, оно только мало-помалу проникает своей благотворной силой всё существо наше (Мф.13:35). Как зародыш в матерней утробе не вдруг делается человеком, говорит св. Макарий Египетский, но постепенно принимает человеческий образ и рождается не совершенным ещё человеком, но сперва многие годы растёт и потом становится мужем, и в сём отношении уподобляется семеню ячменя или пшеницы, которая не тотчас, как только брошена в землю, пускает корень, но когда пройдут холода и ветры, тогда уже в должное время даёт от себя стебли: так и в духовном, где столько мудрости и тонкости, постепенно возрастает человек и приходит в мужа совершенна, в меру возраста исполнения Христова (Еф.4:13. Мак Егип. Бес. 15:39).

Примеч. Не думай, говорит Св. Макарий (там же), чтобы кто-либо вдруг просветился своей душой. Нет, внутри его ещё много остаётся пищи пороку, и человеку нужно употребить много труда и старания, чтобы соответствовать Благодати, в нём обитающей. Конечно, благодать Божия мгновенно может сделать человека совершенным и очистить его, но она очищает душу его постепенно, чтобы испытать человеческое произволение, сохраняет ли оно всецелую любовь к Богу, ни в чём не сдружаясь с лукавым, но всецело предавая себя Благодати. Сн. Бес. 41:2.

Указание степеней Христианской жизни вообще.

Исчислить все степени развития христианской жизни во всей полноте и подробности невозможно. Главнейшая из них, впрочем, по указанию св. отцов-подвижников, суть три: *степень начинающих, преспевающих и совершенных.*

Отличительное свойство степени а) начинающих.

О христианах, находящихся на первой степени духовной жизни, св. Макарий В. говорит: «хотя бы они много раз участвовали в Божественной Благодати и были исполнены радостью и духовным веселием, однако, не быв испытаны и искушены различными скорбями, ещё находятся в младенчестве (духовном)» (сл. О возв. ума § 14). Как у человека, обращённого лицом к восходящему солнцу, учит блаж. Диадокх, передние его части согрева-

–15–

ются солнцем, задние же остаются холодными; так точно и у находящихся в начале духовного действия хотя иногда сердце согревается святой благодатью, почему тогда и ум их начинает производить духовные мысли; но не все ещё члены сердца озаряются святым светом благодати: душа тогда в одно и то же время мыслит и худом и добром, точно так же, как человек в приведённом примере и зябнет и согревается (Сл. о вид. дух. гл. 88). Посему такого человека св. Ефрем Сирин сравнивает с глиняным сосудом, не бывшим ещё в огне... (Сл. о Терп. Хр. Чт. 1831, ч. 43). При своей неопытности и ещё не твёрдости в добре (Евр.5:13) находящиеся на первой степени духовной жизни имеют однако всегда доброе произволение, самоукорение (См.

кн. О подв. Стар. Молд.), детскую простоту и послушание (Злат. Бес. 58 на Мф.), боголюбезные качества, за которые Благодать, по выражению св. подвижников, как мать на руках носит духовных младенцев своих.

б) преспевающих.

Отличительные свойства *преспевающих* в духовной жизни: борьба с разными искушениями, постоянный труд, терпение, постничество и другие христианские подвиги благочестия. Искушения св. подвижники почитают столь необходимыми для укрепления человека в добре, что, по слову препод. Исаака Сирина, кроме искушения Промысл Божий не зрится, и еже к Богу дерзновение невозможно есть стяжати и премудрости духа невозможно есть научиться и Божественному вожделению в душе утвердятся невозможно есть (слов. 5. О чув. и искуш.). Трудом, постничеством, непрестанной молитвой и другими подвигами, необходимыми при внешних искушениях, христианин приобретает, при помощи благодати, твёрдость в добре и силу с лёгкостью и удобством исполнять заповеди Божии. Если кто, говорит св. Макарий В., постоянно подвизается в заповедях Господних, то Господь, видя ревность и усердие его, даёт ему Самого Себя и Сам начинает без труда и насилия творить в нём всё то, что прежде и с усилием не мог он совершать, по причине живущего в нём греха (Бес. 19. § 6:18, § 29).

в) Совершенных.

Отличительные признаки степени *совершенных* суть: духовная зрелость и опытность, твёрдость благочестивого

–16–

характера и вообще высшее духовное совершенство. Прошедши путь искушений и деятельного очищения, христианин, наконец, приходит в мужа совершенна; он, по учению св. Ефрема Сирина, приобретает уже такую крепость в добре, что его не может поколебать никакое бедствие: ни голод, ни нагота, ни уныние, ни болезнь, ни гонение, ни другое какое диавольское искушение; но из всего душа его приобретает новую похвалу и славу в жизнь вечную и сплетает себе венец совершенный и благообразный (Тв. Св. о. 1848, кн. 3). На сей степени духовной жизни человек вступает живейший союз и

теснейшее единение с Господом (Мак. Вел. б. 41 §3:4), достигает совершенной (относительно) чистоты и *бесстрастия* и удостоивается высших таинственных созерцаний (См. учение о Благод. Подвиж. стр. 48–53).

Замечание относительно степени духовного совершенства.

Впрочем, здесь, на земле, человек не может достигнуть полного совершенства, и мысль, что человек и в настоящей жизни может дойти до невозможности падения, прямо противоречит Слову Божию (Лк.17:10), учению св. подвижников и опыту. Следовательно, и совершенство духовной жизни на земле надобно понимать в смысле относительном. Ни один из святых, говорит св. Кассиан, доколе находится в сей плоти, не достигнет той высоты добродетелей, чтобы мог уже остаться неподвижным. Посему хотя бы кто приобвык к победам и часто получал победные венцы, однако доколе находится в борьбе и поле сражения, доколе не может быть свободен от страха и сомнения в успехе. Один Бог неизменяем; человеческая же добродетель, какая бы ни была, не может быть неизменяемой (Соб. об ум. свят. гл. 14:15). Человек до самой смерти не может не иметь помыслов и брани, доколе находится в сей плотской жизни (Исаак Сир. Сл. 5). Никто из благоразумных людей не сможет сказать: так как благодать со мною, то я уже свободен от греха; и только неопытные, чувствуя в себе действие благодати, думают, что они уже победили грех и суть совершенные христиане (Мак. В. бес. 17, §6).

Г. О препятствиях на пути преспеяния в духовной жизни.

Потребность знать сии препятствия и указание врагов преспеяния в духовной жизни.

На пути преспеяния в духовной жизни христианину предлежит непрерывная борьба с препятствиями, которые пред-

—17—
ставляют враги нашего спасения. И христианин потопику и совершенствуется в благочестии, поскольку успевает препобеждать сии препятствия, или искушения со стороны врагов духовной жизни. Отсюда вытекает потребность иметь надлежащее понятие о них и способах их враждебных действий против христианина. Враги, с которыми христианин должен

бороться для преспеяния в христианском благочестии, суть: *диавол, мир и плоть*.

Действительность вражды диавола против христианского благочестия.

Главный и самый ужасный враг, с которым христианин должен бороться в продолжении своей жизни, есть дьявол. Слово Божие представляет нам много доказательств вражды его против желающих наследовать спасение. Он есть *человекоубийца искони (Ин.8:44). Несть наша брань к крови и плоти, но к началу, и ко властям, и к миродержателем тьмы века сего, к духовом злобы поднебесным (Еф.6:12). Трезвитесь, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая ходит, иский кого поглотити (1Пет.5:8; Ин.3:8).*

Свойства дьявола как врага христианского благочестия.

Препятствия к преспеянию в духовной жизни со стороны дьявола сильны и опасны потому, что он а) многосведущ и многоопытен, б) силен и крепок и в) безмерно злобен.

а) Как *змей древний*, – дьявол не может не быть многосведущим и многоопытным особенно в отношении к человеку, над погибелью которого трудится уже тысячи лет. Если мы, говорит св. Макарий В., живя с человеком 20 лет, знаем его свойства и наклонности, совершенства и недостатки, то тем более знает тебя дьявол, который неотступно следит за тобою (Хр. Чт. 1825. XIX); и Слово Божие именует дьявола *мудрейшим*, т.е. хитрым и лукавым (Быт.3:1), *лстящим всю вселенную (Откр.12:2).*

Примечание. Впрочем, глубина души человека, тем паче души святой, недоступна дьяволу. Мы не утверждаем, говорит Макарий В., что дьявол, прежде нежели искусить человека, знает, что сей намерен сделать. Не говорим и того, что все помышления человека он узнаёт преимущественно по выражению их во внешних действиях.

б) О силе и крепости дьявола говорит Слово божие ясно
–18–

и многократно. Спаситель называет его *крепким (Мф.12:29), князем мира сего (Ин.12:31); Апостол – князем власти воздушной (Еф.2:2), даже богом века сего (2Кор.4:4).*

в) *Злоба* есть, так сказать, душа дьявола; потому он и называется в Писании духом злобы. До какой степени простирается лютость дьявола в отношении к человеку, видим из примеров: Иова, бесноватых и многих подвижников благочестия христианского.

Характер враждебных действий дьявола против христианина.

Такие свойства дьявола определяют и характер его действий, направленных против преспеяния христианина в добре.

Действия сии а) *весьма хитры*. Слово Божие приписывает ему в сём отношении не только козни, сети, ухищрения, но и глубины (2Тим.2:26. Откр.2:24). Даже опытные в духовной брани иногда увлекаемы были дьяволом в обман.

б) *Неутомимы*. *Прошед поднебесную*, говорит дьявол Господу, *и обшед всю землю, приидох* (Иов.2:2). Лежим ли мы когда, говорит один подвижник, спим ли, стоим, говорим, ходим, смотрим, – дьявол всё наблюдает, всё воздвигает, весь день злоумышляет против нас, дабы обольстить ум наш и погасить в нём блаженный свет (Нил Под. о пороч. пом. § 27).

в) *Наглы*. Ни святость места, ни чистота и святость действия не в состоянии защитить человека от нападений дьявола, когда не возбраняет ему сам Господь. И чём благочестивее человек, тем дьявол более вооружается против него. Одному из святых открыто было, что полчища басов всюду сопровождают праведника, тогда как никого из них не было при закоснелом грешнике.

Способы дьявольского действия против христианина.

Способы, какие употребляет дьявол для увлечения христианина к греховной жизни, так многообразны, что мы напрасно старались бы исчислить их, – и ухищрения дьявола бывают так прикровенны и таинственны, что только опытные не неуразумевают умышлений его. Руководствуясь указаниями св. подвижников, мы можем сказать о способах дьявольского действия против людей только немногое.

–19–

а) Дьявол никогда почти не нападает вдруг, особенно на духовно бодрствующих и твёрдых в добре: скрывать свои действия есть обыкновенное лукавство отца лжи; так и сердце Иуды он покорил себе постепенно.

б) Действует на человека, приспособляясь к его наклонностям постоянным и расположениям временным, зависящим от известных обстоятельств. Для сего дьявол обращается к той страсти, которая живет прочим в человеке и в то время, когда она почему-либо действует сильнее обыкновенного. Здесь тот же пример Иудина сребролюбия.

Примечание. Дьявол обыкновенно действует, скрываясь за самого искушаемого так, чтобы последний не имел возможности отличать внушения искушительные от собственных, естественно возникающих образов, мыслей, чувствований и желаний.

в) Иногда действует непосредственно, внушая греховные помыслы и похотения (Иуда Искариот, Анания), являясь иногда в чудовищных образах, преобразуясь даже в ангела света.

г) Часто орудием пагубных козней своих дьявол употребляет злых людей, которых один из учителей благочестия сравнивает с лисами, коих Самсон с огнём пустил на нивы филистимлян...

Примечание. Увлечение ко греху, клеветание человека пред Богом и людьми, поражение отчаянием и копеечное погубление его, – вот злобные цели, с коими дьявол действует против человека, и общий порядок его действий.

Понятие плоти, как врага духовной жизни.

Под именем плоти, как врага духовной жизни, надобно разумеать не тело в собственном смысле (на основании слов Апостола 1Кор.6:15, Флп.3:21), но вообще все остатки ветхого, повреждённого человека, которые находятся в христианине и после возрождения и действуют в нём против нового человека (называемого в Писании нередко духом) через греховную плоть (Рим.7:15–23).

Как и чем препятствует плоть преуспевать в христианском благочестии.

Плоть враждует против духа: а) Силой и оружием прирождённой нам похоти. В повреждённой природе каждого человека сокрыто, так сказать, горючее вещество

греха, которое при малейшем поводе вспыхивает пламенем вредоносным. Главный деятель *плоти* – это есть самолюбие со всеми страстями. «Начало греха – гордыня» – говорит Апостол.

б) Посредством телесной природы нашей она для плоти, как духовного врага, служит, так сказать, седалищем или крепостью. И каждое внешнее чувство, – зрение, слух, обоняние, вкус, каждый член нашего тела, для плоти могут быть бранными оружиями против духа. Сюда относятся слова Господни об отсечении всякого соблазняющего члена.

в) Каждая, даже необходимая потребность нашего тела, при излишестве удовлетворения ей делается орудием чувственности. Посему Господь не велит нам отягчаться объедением и пьянством.

Опасность искушений плоти.

г) Плоть находит для себя пищу по своему вкусу везде – в *наших темпераментах, в характерах, в климате, в свойстве каждого возраста, пола и внешнего образа жизни.*

д) От плоти же в умах рождаются нечистые помыслы, в воле нечестивые желания. Преимущественно она действует через воображение...

Плоть, посему, есть опаснейший враг христианского благочестия. Она находится всегда с нами и, следовательно, может препятствовать нашему преспеянию в добре во всякое время. «Не верь, – говорит св. Лествичник, – брэнной плоти во всю свою жизнь, и не надейся на воздержание её, дóндеже представиши Христу.» – Плоть весьма опасна в том отношении, что она действует очень часто невидимо и сокровенно; сокровенность эта происходит от того, что плоть находится *в удах наших*, но преимущественно от того, что её действия весьма сходны с позволительными. Будучи в искушении, говорит св. Иоанн Лествичник, я чувствовал, что во мне сластолюбие чрез козни свои вдруг производит в душе моей без всякой причины радость, слёзы и отраду, и думал, чрез сие во мне рождается плод добродетели, а не порока (ст. 15). Плоть весьма опасна и в том отношении, что служит главнейшим орудием, через которое действуют против

–21–

нас дьявол и мир (См. Мак. В. стр. 19. Также Лествич. ст. 15. (88) и 15 же (28).

Понятие о мире, как враге духовной жизни.

Под *миром*, как врагом христианской жизни, надобно разуметь а) отчасти всеобщность вещей, поколику они поработают дух наш своей приятностью и полезностью; б) суету, которой тварь работает по падении человека и коей сам человек повинуетя в земных делах своих; но в) преимущественно людей злых, развращённых и других развращающих или злобой преследующих.

Как и чем препятствует мир преспеянию в христианской жизни.

Мир употребляет различные средства для отвращения христианина от благочестивой жизни и для привлечения к пороку.

1) Он льстит нам, т.е. доставляет обычную пищу для наших страстей; такой лестью со стороны мира погубили своё спасение фарисеи и книжники (Мф.23).

Доставляя пищу страстям, мир а) возбуждает их, вводя человека в общество грешников, через что погибло царство Израильское; б) поддерживает их, усыпляя совесть видом всеобщей порочности и побуждая соревновать беззакония с другими: так поддержанная товарищами (миром) гордость Ровоама была причиной отторжения десяти колен.

2) Другое оружие мира есть *соблазн*, которым он влечёт нас к грехопадению. Оружием соблазна бывают не только люди, но даже неодушевлённые вещи: худые книги, картины, предметы роскоши и т.п.

3) Мир пользуется для уловления нас в сети порока *ложью и обманом*. Ибо все блага и удовольствия мира, после вкушения их сладости, оказываются горькими, не соответствуют нашим ожиданиям, влекут за собой болезни, крушения духа и проч.; с другой стороны – одним мир проповедует, что ещё рано отказываться от удовольствий, ещё будет время жить благочестиво; против других устремляет желчь отчаяния...

4) Мир преследует благочестие посредством насмешки, презрения и всяких гонений по слову Господню: «в мире скорбни будете».

Сила и опасность искушений от мира.

Мир хотя не так силен и опасен, как дьявол и плоть, однако доставляет душе нашей существенный вред. «Душа, – говорит блаженный Тихон Воронежский,

–22 –

наполненная любовью мира. Ничего духовного и небесного вместить не может. *Аще кто друг миру, враг Богу бывает*». О мирских соблазнах, губящих души невинных, прекрасно говорит св. Василий Великий. «Невинность души есть как бы поверхность чистой и прозрачной воды; брось в неё один камень, и ты приведёшь в движение не только точку соприкосновения, но и всю окружность на отдалённое пространство. Волнение распространяется из кругов, круг до самого края источника; достигнув наконец до дна, камень поднимает ил, который там находится в покое, когда не бывает ничем возмущён. Вволновав таким образом всю воду, сделает эту же поверхность прежде чистую, как зеркало, грязной и мутной». Столь пагубны и многочисленны бывают следствия даже одного соблазна; а их в мире чрезмерно много.

Глава 2. О покаянии и вере

Связь с предыдущим.

Так как *искушения* окружают Христианина со всех сторон и постоянно, то в борьбе с искушениями для него всегда есть опасность *падения*. И никто из Христиан не может быть вполне свободным от грехопадений, пока живёт на земле; *несть человек, иже поживет и не согрешит*. Самые великие подвижники благочестия, весьма успешно и многократно побеждавшие врагов спасения, подвергались иногда тяжким падениям. Но грехопадения в борьбе с искушениями не составляют непреодолимого препятствия на пути к Христианскому совершенству. «*Силен бо есть Бог возставить его*», – говорит апостол о падающем (1Кор.14:4). Падающий при содействии Благодати Божией может восставать и должен поспешать восстанием, дабы жизнь духовная, прекращающаяся в падении, опять возрастала. Единственное средство для востания, для возвращения падшего Христианина на степень преспеяния в духовной жизни, со стороны самого Христианина есть покаяние, соединённое с верой...

Примеч. Из сего видно, почему покаяние относится к существу христианской жизни.

–23–

Понятие покаяния как постоянном условии христианской жизни.

Под покаянием мы разумеем здесь не первоначальное, конечно, раскаяние во грехах, предшествующее обращение человека ко Христу (оно бывает только однажды в жизни) – но покаяние, как подвиг целой жизни Христианской – весь постоянный образ мыслей, чувствований и дел покаянных, коих цель – есть заглаждение грехов, содеянных делом ли то, мыслью или словом. Сюда следует относить покаяние не только как таинство, – как исповедь, – но вообще все трудные и болезненные для ветхого человека подвиги самоотвержения Христианского, например: посты, бдения, молитвы, коленопреклонения, плач о грехах и проч. Так понимает

покаяние в смысле стихии Христианской жизни и св. Златоуст. Он относит к покаянию, кроме исповеди, – плач и сокрушение о грехах, смирение, милостыню, молитву (См. Воскрес. Чт. г. VII стр. 429:439:447:457:477).

Необходимость покаяния для всех христиан.

Покаяние необходимо для всех Христиан, не только для грешников, но и для праведников, как учит св. Исаак Сирин. «Если все мы грешники и никто не выше искушений, то ни одна из добродетелей не выше покаяния; потому что дело покаяния никогда не может быть совершенно. Совершенство и самых совершенных нескончаемо. Посему то покаяние до самой смерти не определяется ни временем, ни делами». (Исаак. Сир. сл. 71. Стр. 442–443 по нов. изд. 1854г.). Необходимость покаяния для всех ясно открывается из слова Божия (Откр.2:5:16:22. Деян.20:20 и др.) и из практики церковной: ибо содержание молитв церковных большей частью покаянное, не чужда ему и молитва Господня. Посему и Апостол говорит (1Ин.1:8–10): *аще речем, яко греха не имамы, себе прельщаем, и истины несть в нас. Аще исповедаем грехи наша, верен есть и праведен, да оставит нам грехи наша, и очистит нас от всякия неправды.*

Сила покаяния в отношении к заглаждению грехопадений и нравственному преспеянию христианина.

Как нет греха, побеждающего милосердие Божие, так нет и грехопадения, которого бы не заглаждало покаяние и не возвращало таким образом Христианина грешника к истинной, святой жизни; потому св. Златоуст и называет его духовным воскресением. Покаяние воссоединяет с Богом

–24–

падшего Христианина – как бы ни были велики его падения, и сокрушённое сердце грешника всегда заставляет его бодрствовать над собою и постепенно возвышаться по лестнице духовного совершенства. Св. Церковь через покаяние, понимаемое в обширном смысле, принимала в своё лоно и освящала благодатными средствами даже тех, кои отвергались Иисуса Христа по страху гонений и мучений за веру. Стоявшие на высокой степени духовного совершенства и потом

подвергшиеся весьма тяжким падениям через покаяние не только возвращали себе прежнюю чистоту и святость жизни, (напр. Иаков пуст.), но даже сделались совершеннейшими, как св. Ап. Пётр. Так велика сила покаяния! *Печаль яже по Бозе, по слову Апостола, покаяние нераскаянно во спасение соделоваает* (2Кор.7:10). Покаяние, как подвиг целой жизни, весьма важно и в том отношении, что оно есть надёжнейшее предостережение от гордости духовной и самопрельщения (самого опасного недуга духовной жизни) и лучшее средство к поддержанию постоянного чувства смирения, без коего подвиги добродетели теряют свою цену пред Богом.

Отношение между покаянием, как таинством, и покаянием, как подвигом целой жизни христианской.

Покаяние в обширном смысле, не только не унижает высокой важности и необходимости исповеди, как это видно из существенных её условий. Покаянный образ мыслей, чувствований и действий должен предшествовать исповеди, и последовать за ней. Предшествовать: ибо иначе не получится отпущение грехов; последовать, – ибо в противном случае не будет плодов. Достойных исповеди. Сказано в Писании: *сотворите плод достоин покаяния* (Мф.3:8); а плод сей для христианина что иное есть, – как не покаянные подвиги самоотвержения, простирающиеся на всю жизнь?

Непрерывность покаяния христианского не делает жизни нашей безотрадной.

Покаяние, простирающееся по своему значению на всю жизнь христианина, не делает её, однако, безотрадной. Оно есть *печаль по Бозе*, необходимая для очищения совести от грехов и для Богоугождения; а сия печаль может ли быть безотрадной для христианина, когда предмет её есть благое иго Господне, а цель вечное спасение и блаженство? Притом же покаяние христианское неразрывно соединено с надеждой, которая, одушевляя греш-

–25–

ника чувством милосердия Божия, утешает его сладостным представлением неизреченных благ в другой жизни, уготованных для тех, кои сеют здесь слезами и плачут о грехах. Впрочем, и

на земле, которая и назначена для человека – быть местом борьбы и испытания, проводящие жизнь в покаянных подвигах наслаждаются истинной радостью о Господе, как доказывает опыт св. подвижников.

Отношение между покаянием и верой, как началом христианской жизни.

Чтобы христианское покаяние было истинно и спасительно, оно непременно должно основываться на правой вере; в противном случае будет неизбежен в жизни христианина ложный, а, следовательно, не спасительный ход или направление покаянных чувствований и действий, как это видно в христианских обществах, уклонившихся от истинной веры, – в ереси и расколы. При обращении человека ко Христу покаяние предшествует вере: ибо сказано: *покайтесь и веруйте во Евангелие* (Мк.1:15), но обращение его – т.е. для христианина уже, – наоборот: вера предшествует покаянию и даёт ему истинное направление в продолжение всей жизни: *без веры невозможно угодить Богу* (Евр.11:6). Будучи по первоначальному своему происхождению даром Божиим, она потом, через свободную восприимлемость со стороны человека, делается для него началом и стихией духовной жизни. Что же такое вера в сём последнем смысле?

Понятие о вере, как начале и необходимом условии христианской жизни.

Она есть постоянное, неизменное, всецелое, всеми силами души воспринятое убеждение в истине христианского учения, по руководству св. Церкви. Иначе: вера как начало и необходимое условие истинно христианской жизни, есть несомненное и сердечное принятие всех догматов, содержащихся в слове Божиим (Писании и предании), объяснённых св. соборами и св. отцами церкви и преподаваемых истинными её пастырями (Сн. Евр.1:1–3. Рим.10:9. Евр.11.... Деян.20:20:21).

Примеч. Само собой очевидно, что здесь вера принимается в смысле *предлежательном и подлежательном* – совокупно, как и быть должно.

Из сего понятия открывается, что это в подлежательном смысле:

а) *Не вера только непорочная*, которая состоит в
–26–

признании Евангельских сказаний или событий за действительные на основании непреложно истинного свидетельства Божия (Ин.3:33). Признание сие необходимо ко спасению, но не довольно, если Евангельские события проходят только через память и воображение и не оживают, так сказать, в нас самих.

б) *Не вера только умозрительная*, или холодное согласие разума на истины, возвещённые словом Божиим. Предмет такого холодного представления истины, хотя отразился в душе как в зеркале: но неувоенный ей существенно, останется без живого и действенного влияния на жизнь (Рим.10:6–10).

в) *Не вера только одного тёмного чувства* или вера одного сердца; иначе она будет безотчётна. Если же в Писании говорится: *сердцем веруйте в правду*, то здесь сердце принимается за исходище живота (Притч.4:23). Впрочем, остаётся несомненным, что чувство чрезвычайно важно по отношению к вере...

Примеч. Вера в подлежательном смысле (вера субъективная) должна таким образом проникать собой всего человека, ибо только через всецелое проникновение она делает его всегда новой тварью и совпадает с возрождением (в обширном смысле). (Гал.6:15:5:6).

Предмет веры.

Из данного понятия о вере само собой следует. Что предметом её должно быть всё преподанное Богом, – не только бытие Божие, Его бесконечные совершенства, действия творения и промысления, но главным образом, всё то, что благоугодно было Богу открыть и совершить для нашего спасения. Делать выбор между истинами откровения и одним из них верить, как несомненным, а другие отвергать или подвергать сомнению – значит тоже, что откровение не считать откровением и открывшего истины спасения – Бога подвергать уничтожению (Мф.28:19).

Если все догматы веры имеют неразрывную связь с христианской нравственностью, то отвержение того или другого

догмата непременно должно сопровождаться (и сопровождается, как видим из опыта) вредным и разрушительным влиянием на истинно-христианскую жизнь в том или другом отношении. Если, с другой стороны, догматы

–27–

веры принимать не по руководству св. Церкви, то не значит ли это произвольно ринуться в борьбу заблуждений и *превратной* нравственности? По сему то там нет истинно-христианской жизни – где нет верного и неуклонного последования руководству Церкви в деле веры. Искажение догматов у манихеев, гностиков, евтихиан, папистов и протестантов пагубно отразилось на их практическом религиозном направлении и на самой жизни, порождая то ригоризм, то сентиментализм.

Основание веры.

Основание веры есть со стороны Бога а) авторитет Божественный. Бог есть высочайшая Истина; следовательно, что и как Он говорит – должно быть безусловно принимаемо человеком за истину, необходимую для спасения его, хотя бы он и не постигал умом своим многого из сказанного. б) Воля Божия. Господу угодно благоустроить спасение наше и блаженство через веру (Деян.4:12. Мк.16:15. Ин.3:26. Евр.11:6), и человек беспрекословно должен повиноваться всеблагой воле Божией. Со стороны человека – а) его крайняя слабость и бессилие в отношении к своему спасению и б) непреложное достоинство веры, которая в продолжение всей земной жизни нашей есть единственное средство к удовлетворению главнейших потребностей души нашей: стремление ума к истине, воли к добру, чувства к истинной красоте. (Отсюда уже понятна та необходимость веры, о которой многократно говорит Писание).

Свойства веры.

Из понятия о вере вытекают и свойства её, долженствующие украшать каждого Христианина. Именно в отношении к предмету она должна быть *полная*, т.е. обнимать весь круг Христианского учения по руководству св. Церкви, в отношении к силам души *всецелая*, обнимающая и проникающая собою нераздельно и ум, и сердце, и волю. В частности, по

отношению а) к уму – разумная (1Кор.2; Рим.12:1), т.е., сознательная и отчётливая, чтобы христианин по слову Апостола был всегда готов дать ответ с *кротостью и уважением* всякому, требующему отчёта в нашем уповании (1Пет.3:15). По сему-то и Ап. Павел заповедует: *не дети бывайте умы: но злобою младенствуйте, умы же совершенны бывайте* (1Кор.14:20). *Да не бываем к тому*

–28–

младенцы, влающиеся и скитающиеся всяким ветром учения (Еф.4:14). Разумная вера требует, чтобы ум усвоил и уяснил себе содержание всех догматов (а никак не подчинять их своему суду) и таким образом приобрёл себе истинную мудрость и знание самое верное, основание которого – в уме Божием. б) В отношении к чувству – сердечная, живая. Если вера для ума есть свет, то для сердца она должна быть и теплотой его согревающей, которая столь же важна для жизни духовной, сколько теплота солнца для жизни физической. Проведённая таким образом из ума в сердце, вера производит в нём действия, подобные тем, какие теплота солнца производит на почве земной... в) В отношении к воле – деятельная: без дел вера мертва есть (Иак.2:14–17); постоянно твёрдая: Апостол говорит: *бодрствуйте, стойте в вере, мужайтесь, утверждайтесь* (1Кор.16:13).

II. О начале Христианской деятельности.

Понятие о начале христианской деятельности, как основном правиле христианского нравоучения, или коренной добродетели.

Под началом христианской деятельности мы разумеем основное правило нравоучения христианского, из которого вытекают и которым одушевляются все другие частные правила, – заповеди евангельские; или иначе – коренную христианскую добродетель, из которой развиваются и которой обуславливаются все другие добрые действия в разных отношениях христианина к Богу, к ближнему и самому себе.

Если под началом христианской деятельности разумеется коренная добродетель, заключающая в себе сущность добрых дел: то естественно прежде раскрытия сего начала предложить здесь замечания о добродетели христианской вообще.

А. О добродетели вообще

Как добродетель понимается в св. Писании.

Добродетель в св. Писании понимается 1) как стремление к святости и 2) как доброе дело в частности. 1) Добродетель, как стремление к святости, обнимает собой конечно всю совокупность добрых дел и состав-

–29–

Понятие о добродетели – как стремлении к святости, и наименование её в слове Божиим.

ляет задачу целой жизни нашей. В слове Божиим она называется различными именами, напр. *жизнью по духу* (Гал.5:16); *святостью* (1Пет.1:15. 2Кор.7:1); *правдой и праведностью* (Мф.6:33. Рим.6:19. Еф.4:24); *благочестием* (1Тим.4:8) и проч. Все сии наименования, показывая, что добродетель должна составлять предмет деятельности христианина в продолжение всей жизни, показывают вместе и то, что надобно стремиться к добрым делам, чтобы стяжать истинно христианское благочестие. Посему Апостол и говорит: *да пекутся добрым делом прилежати веровавшии Богу* (Тит.3:8).

Условия добродетели как стремления к святости или попечения о добрых делах.

Сие стремление к святости, или расположение исполнять закон Божественный должно быть а) *непрерывное или постоянное. Никтоже возложь руку на рало, и зря вспять, управлен есть в Царствии Божии* (Лук.9:62), говорит Господь. Следовательно, переменчивость в образе доброй жизни, возвращение к прежним дурным привычкам и поступкам при совершении некоторых добрых дел – противны истинной добродетели. Равным образом скоропреходящее усердие к исполнению того или другого дела благочестия, или и самое исполнение усердное, но одновременное, совершаемое под преобладанием злых склонностей и пороков, не могут усвоить христианину права на название добродетельного. (О непостоянстве в добродетели читай притчу о сеятеле; снеси с сказанием подвиж. св. и блаж. отцов 26:63). б) *Всегда возрастающее.* Этого требует а) свойство закона Божия:

заповедь Господня широка зело (Пс.118:27); б) высота образца святости, к которому все мы должны восходить (Мф.5:4); с) самое свойство духа нашего, по которому мы непременно должны идти вперёд к своему усовершенствованию, иначе будем идти назад, уклоняясь от цели своего назначения. Апостол говорит о себе: *задняя убо забывая, в передняя же простираяся, со усердием гоню к почести вышняго звания божия о Христе Иисусе* (Флп.3:14); д) Наконец и само свойство добродетели таково, что чем более мы упражняемся в ней, тем более чувствуем потребности упражнения в ней: *«праведный ядый насыщает душу свою»* (Притч.13:26).

–30–

в) *Простирающееся на все заповеди Божии*. Все они выражают одну и ту же волю Божию; следовательно, нарушающий одну какую-либо заповедь, нарушает весь закон: *«иже бо весь закон соблюдет, согрешит же во едином, бысть всем повинен»* (Иак.2:10). Посему те не имеют духа истинной добродетели, кои, например, избегают грехов тяжких, а не чуждаются лёгких. *Неправедный в мале и во мнозе неправеден есть* (Лук.16:10). **Примеч.** Смотри сказ. о жизни св. и блаженных отцов 258, 130 там же 14:35.

г) *Пламенное, а не теплохладное*. (Откр.3:15–16). *Царствие Божие нудится и нуждинцы* – усильные искатели, *восхищают е*. А усильного искания царствия не может быть без пламенного расположения к благочестию. Посему холодное исполнение требований Веры или же *по одной внешности, по приличию* и проч. – не есть истинная добродетель.

Общий характер христианской добродетели.

Общий характер христианского благочестия, необходимый при указанных условиях добродетели, – есть сокровенность. Спаситель заповедует: *да не явишися человеком ... но Отцу твоему иже в тайне: и Отец твой видяй в тайне, воздаст тебе яве* (Мф.6:18). Сокровенность добродетели Господь заповедует во всех отношениях (Мф.6:2:5:6:18). Сей сокровенности не противоречат слова Спасителя: *так о да просветится свет ваш пред человеки...* (Мф.5:16).

Понятие о добродетели, как добром деле.

2) Добродетель, как доброе дело – есть каждое доброе действие в частности, или исполнение той или другой заповеди христианской. В Св. Писании называется плодом духовным (Гал.5:22).

Условие истинно доброго дела.

Доброе дело в частности бывает истинно добрым а) когда оно по своему предмету совершенно согласно с духом христианства или закона Евангельского, б) когда совершается добровольно, с охотой, *а не от скорби*, не от нужды (2Кор.9:7), в) по чистым побуждениям, г) для добрых целей (Еф.6:6–7) д) добрыми средствами (Рим.3:8).

Б. Об основной или коренной христианской добродетели.

Понятие о ней.

Основная заповедь Евангельская, из которой вытекают все частные правила христианской добродетели, – коренная

–31–

добродетель, из которой развиваются, которой одушевляются и обуславливаются все добрые действия христианина, – есть *Христианская любовь*.

Доказательство из слов Спасителя, что любовь есть начало и корень христианской деятельности.

Господь наш Иисус Христос на вопрос некоего законника: *какая заповедь больше есть в законе*, сказал: *возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею мыслию твоею. Сия есть первая и большая заповедь. Вторая же подобна ей: возлюбиши искренняго твоего, яко сам себе. В сию обою заповедю весь закон и пророцы висят* (Мф.22:35–40). Собственно говоря, одна только и есть истинная любовь христианина – любовь к Богу. Она любит Бога во всех сынах Божиих и всех людей в Боге. Апостол Иоанн не разделяет любви к ближним от любви к Богу. *О сем вемы, яко любим чада Божии, егда Бога любим* (Ин.5:2). *Аще кто речет, яко люблю Бога, а брата своего ненавидит, ложь есть: ибо не любяй брата своего, его же виде, Бога, егоже не виде, како может любити* (4:20)?

Объяснение любви. Как коренной христианской добродетели, Апостолами.

Апостолы, вернейшие толкователи Божественных наставлений своего Учителя, делают совершенно несомненной истину, что любовь есть главнейшее начало, из которого истекает, коим одушевляется и коим оканчиваться должна деятельность христианина. Они раскрывают во всей силе и ясности заповедь Спасителя о любви: так,

а) *По началу*, – они в преимущественном смысле производят любовь от Бога и почитают отличием чад Божиих, печатью усыновления. *Бог любви есть (1Ин.4:16), любви от Бога есть, и всяк любяй, от Бога рожден есть, и знает Бога (4:7).*

б) *По отношению ко всей деятельности и степеням духовного совершенства* – они называют любовь исполнением всего закона и духовным, так сказать, средоточием, из которого деятельно развиваются все силы и чувствования христианина – жизнь духовная, на всю вечность простирающаяся (Рим.13:8–10. 1Ин.3:14–15. 1Кор.13:8. См. также Сл. Филарета М. М. ч. 2, стр. 86).

в) *По достоинству ея в самой себе и по влиянию на все добродетели* – союзом совершенства (Кол.3:14. 1Кор.13:1–3) и душой всех добрых действий.

–32–

г) *По отношению к познанию предметов деятельности и образа действия.* – светом. *Любяй брата своего, во свете пребывает. Ненавидяй... во тме есть, и во тме ходит, и не весть, камо идет (Ин.2:10:11).*

д) *По отношению к потреблению*, – необходимым долгом, возлагаемым на каждого верующего (Рим.13:8. Еф.4:31:32. 1Пет.3:8:9).

Из Апостольского учения о любви легко уже можно видеть, что она включает в себе все принадлежности коренного начала деятельности. Именно она есть начало:

а) *Первообразное*: ибо любви от Бога есть и Бог есть по существу своему самое, так сказать, существо любви. Все его свойства суть облачения любви; все действия выражения любви

(см. Филарет М. М. ч.1, стр. 31). Любовь составляет первоначальный закон деятельности для Ангелов, – и была первоначальным законом в раю для человека, новой же заповедью любовь Спаситель называет потому, что она излилась Духом Святым, данным в нас (Рим.5:5); потому что воссоздана на развалинах самолюбия и гордости, чуждых природе нашей; раскрыта в христианстве во всей силе и обширности, утверждена живым примером Иисуса Христа и его Апостолов.

б) *Всеобщее*. Ибо все, так называемые обязанности христианина к Богу, ближним и самому себе составляют единую, нераздельную её деятельность; исполнение всех их из любви вытекает и ею одушевляется. *Весь закон во едином словеси исполняется, во еже: возлюбиши ближняго твоего якоже себе* (Гал.5:14).

в) *Необходимое*. Ибо только под её условием все поступки христианина делаются истинно святыми и богоугодными (1Кор.13:1–3 и др.). Только в ней и через неё может быть постоянство, непрерывность, преспеяние, пламенность, и сокровенность в добродетели нашей. Без неё невозможно выполнить и условий каждого доброго дела в частности.

г) *Разумное*. Основание нашей любви к Богу первоначально есть вера или Богопознание; но потом любовь сама делается источником боговедения: *не любяй не позна Бога, а всяк любяй знает Бога* (Ин.4:7:8).

д) *Начало, наконец, вполне приложимое ко всем*

–33–

людям; оно вполне сообразно с настоящим нашим состоянием; его употребление спасительно во всех отношениях и среди всех обстоятельств жизни человеческой. На нём утверждается благосостояние семейное, общественное и церковное.

Программа 2-й части Нравственного Богословия¹⁹⁸³.

О проявлениях христианской любви в различных добродетелях – по отношению христианина к Богу, себе самому и к ближним.

Отделение 1. О проявлениях любви к Богу, или о том, в чем должна выражаться любовь христианина к Богу.

Указание обнаружений или действий любви к Богу сообразно с различными свойствами и действиями Божиими, на которые она обращается. Именно: в отношении к Богу, – как существу беспредельно великому, любовь выражается I, благоговением к Богу или страхом Божиим, на котором основывается клятва; в отношении к Богу, – как творцу и законодателю – II, повиновение воле Божией; в отношении к Богу, – как Промыслителю III, упованием на Него; в отношении к Богу – как искупителю, даровавшему нам через веру обновление жизни – IV, ревность по вере или славе Божией; наконец в отношении к богу – как существу, обладающему полнотой всех божественных совершенств – V, молитвой.

I. О Страхе Божиим или благоговении к Богу

Понятие о страхе Божиим сыновнем.

Отношение рабского страха к сыновнему страху любви.

–34–

Обязательность страха Божия.

Необходимость его для преспеяния в христианской жизни каждому христианину.

Средства к стяжанию спасительного страха Божия.

Пороки, противоположные страху Божию а) малодушная боязнь б) боязнь от безнадёжных укоров совести (страх Каинов), с) страх суеверный, d) неблагоговение к Богу и кощунство.

Понятие о клятве.

Важность и необходимость клятвы.

Грехи против клятвы: а) ложная клятва; б) божба или легкомысленное призывание имени Божия без нужды; с) клятвопреступление.

II. О повиновении воле Божией

Понятие о нём. Доказательство, – что повиновение воле Божией есть плод любви к Богу.

Действия повиновения Богу.

Средства к безошибочному узнаванию воли Божией и к правильному её истолкованию.

Важность повиновения Богу или послушания.

Грех противоположный повиновению воле Божией а) непокорение – прямое и б) не прямое.

III. Об уповании на Бога

Понятие о нём.

Предмет упования христианского и отличие его от нехристианской надежды.

Качества христианского упования и отношение его к вере.

Обязательность упования.

Побуждения к нему.

Необходимость его для преспеяния в христианской жизни.

Грехи противоположные христианскому упованию: а) самонадеянность, б) суеверная надежда, в) ропот на Господа, г) отчаяние.

Частные действия христианского упования: а) преданность Богу и б) терпение.

–35–

Понятие о преданности воле Божией. Обязательность её и побуждения к ней.

Понятие о христианском терпении. Заповедь о нём. Важность его. Побуждения к нему. Средства к стяжанию терпения.

IV. О ревности по вере

Понятие о ревности по вере.

Обязательность её.

Свойства истинно христианской ревности по вере. Ревность не по разуму. Пороки, противоположные ревности по вере.

Виды христианской ревности по вере: а) исповедничество. Понятие о нём. Условия для истинного исповедничества. б) мученичество. Понятие о нём. Важность его в христианской жизни. Бывают ли случаи, когда можно уклониться от мученичества? в) Обеты. Понятие о них. Различные виды обетов. Их богоугодность. Принадлежности обетов. Обязанность исполнять данные обеты. Когда отменяются обеты?

Понятие о советах Евангельских.

Сущность обетов иноческих; высшие виды подвижничества.

V. О молитве

Понятие о молитве.

Высокая важность молитвы и необходимость её для преспеяния в христианской жизни.

Обязательность молитвы.

Условия для успеха молитвы.

Внешние выражения молитвы: их необходимость.

Время молитвы. Различные способы молиться.

Виды молитвы. По отношению к предмету она бывает а) хвалебная, б) благодарственная и с) просительная. Понятие о каждой из них и обязательность.

По отношению к месту она бывает: а) частная или домашняя и б) Общественная или Церковная.

—36—

Необходимость общественной или Церковной молитвы для христианина.

Долг христианина по отношению к Церковному Богослужению и Церковным праздникам.

Неизвинительность христиан, не радящих о Церковном Богослужении.

Почему для христиан необходима молитва к Пресвят. Богородице, Ангелам и Святым?

Отделение 2-е. О проявлении христианской любви к самому себе

Понятие о христианской любви к самому себе. Сущность её – самоотвержение. Основание христианской любви к самому себе.

Общие действия христианской любви к себе, вытекающие из понятия о достоинстве христианина и нашей немощи: а) истинное уважение к себе и б) смирение.

В чём должно обнаруживаться христианское самоуважение? Понятие о смирении. Необходимость смирения и средства к приобретению его.

Частные действия любви к себе а) в отношении к душе. Главный предмет христианской заботливости о душе – спасение. Понятие об усовершенствовании разума. Приобретение познаний. Их направление. Правила касательно употребления разума. Образование низших способностей. Попечение об усовершенствовании воли и сердца.

б) В отношении к телу. Главный предмет заботливости о теле – подчинение его душе и умерщвление плотских похотей. Воздержание в пище и питии. Пощение в определённые Церковью времена. Необходимость поста для ослабления страстей. Целомудрие. Обязанность хранить целомудрие. Средства к сохранению целомудрия. Грех, противоположный целомудрию. Отношение христианского самоотвержения к телесному здоровью. Обязанность относительно жизни и здоровья; её ограничение. Грех противоположный христианской заботливости о жизни и здоровье – самоубийство, прямое и не прямое – медленное.

–37–

в) в отношении к внешним благам. Взгляд на земные блага. Отношение христианского самоотвержения к земным благам. Правила касательно попечения христианина а) о добром имени; б) касательно общественных преимуществ; с) касательно имущества. Удовольствия жизни: когда они позволительны и невинны и когда предосудительны и губительны. Взгляд христианина на настоящую жизнь. Правила поведения христианского в отношении к несчастьям.

Отделение 3. О проявлениях любви христианина к ближним

Разделение действий любви к ближним А) на безусловные и Б) условные или частные. Кто наш ближний. Разрешение сего вопроса вообще и в частности, понятие о любви к ближнему. Основание любви к ним. Качества сей любви. Побуждения любить врагов. Характер любви к неверным и иноверным.

Общие действия любви к ближним:

а) справедливость, б) великодушие и в) доброжелательство. Понятие о них. Виды доброжелательства: а) благотворительность и услужливость; б) милосердие; в) учтивость и ласковость; г) искренность и правдивость.

Грехи противоположные любви к ближним: а) холодность и немилосердие; б) ненависть; с) зависть; d) злорадование; е) клевета; f) обман и лицемерие.

Частные действия любви к ближним:

а) в отношении к душе ближних: наставление их истинной вере и благочестия и полезным правилам житейской мудрости. Его характер и цель. Братское исправление их нравственных недостатков и пороков. Спо-

—38—

соб братского исправления. Назидание добрым примером и не подавание соблазна.

б) в отношении к телу ближних, попечение о жизни и здоровье ближних. Вспоможение больным. Грехи сему противоположные: человекоубийство вольное и невольное, важность сего преступления. Сокращение жизни и ослабление здоровья ближних через оскорбления и притеснения, им наносимые; небрежение о них во время болезни.

в) в отношении к внешним благам. Заботливость о добром имени ближнего. Обязанности относительно имущества ближнего. Действия им противоположные. Действия христианской любви к умирающим.

Беляев А. Д. Истинное христианство и гуманизм: [По поводу реферата Вл. С. Соловьева «О причинах упадка средневекового мирозерцания»] // Богословский вестник 1892. Т. 2. № 7. С. 39–57 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–39–

Когда речь идёт о духовных болезнях христианства, как в реферате г. Соловьева, то естественно возникает вопрос, какие недостатки могут быть и действительно бывают в христианстве, не препятствуя ему оставаться истинным христианством, истинной Церковью Христа, и какие недостатки низводят его на степень христианства неистинного, нецерковного.

Что истинное христианство не может не иметь недостатков, это несомненно. Христианство не делает людей безгрешными ангелами. Безгрешны только члены небесной торжествующей Церкви, а не земной, или воинствующей. Даже люди святые в этой жизни не безгрешны. Истинное христианство или истинная Церковь только ослабляет силу греховности человека и даёт средства для очищения от грехов, но не искореняет их окончательно. Совершенство есть идеал, к которому оно направляет и даёт силы и средства приближаться своим членам, а не есть свойство или принадлежность этих последних.

Имея в виду несовершенство и греховность человеческой природы, православная Церковь с мудрой снисходительностью и проницательностью не только не требовала от своих чад невозможного, но даже и в пределах, достижимого христианином совершенства она различала обязательное от желательного. Она никогда не обязывала всех христиан идти высшим путём жизни и достигать высших степеней совершенства, которым шли, или которых достигали немногие, а только рекомендовала стремиться к ним

–40–

и прославляла святость стремившихся к высшему совершенству и по возможности достигавших его. Она, напр.,

допустила не только второй, но даже и третий брак; и второй и третий браки она также освящает таинством, как и первый несмотря на то, что идеальная норма брака есть единобрачие, и целомудренное девство выше брачной жизни. Она даже прямо осуждала ригористов, требовавших обязательного единобрачия. Она отвергла учение донатистов, будто истинная Церковь только там, где нет грешников, и будто совершаемые грешными людьми таинства не действительны. Этим она ясно показала, что даже и священнослужителей она не признаёт безгрешными и их греховность не считает препятствием для совершения таинств и всего их служения Богу и Церкви. Она кротко и милостиво относилась даже к положительным нарушителям обязательных и притом важных требований учения веры и закона нравственного, если только они не обнаруживали упорства и коснения в лжеверии и нераскаянности в безнравственном поведении.

Так смотрела, так учила и так поступала древняя Церковь.

Восточная православная Церковь всегда подражала ей в этом, как и во всём прочем. Дух ригоризма чужд нашей Церкви. Она всегда позволяла второй и третий брак, не разрешая его только священнослужителям. Она не допустила безбрачия священников и диаконов, за исключением тех случаев, когда сан священнослужения принимается в более чем зрелом возрасте. Для епископов в нашей Церкви безбрачие обязательно. Но не следует упускать из виду, что и в первые века христианства многие епископы не были женаты, что в епископы редко ставят раньше сорокалетнего возраста, что наша Церковь не возбраняет принимать епископство лицам, бывшим женатыми и имеющим семейства, если только овдовели. Никогда также Церковь наша не признавала безгрешными не только мирян, но и монахов, и священнослужителей, даже епископов и самих патриархов, и никогда не видела в греховности своих членов неодолимого препятствия для их спасения и в греховности иерархических, лиц — препятствия для осуществления их служения Церкви; никогда также не разделяла она мнения, будто грешные

—41—

люди препятствуют Церкви быть святой и будто к Церкви принадлежат только немногие святые и совершенные люди.

Общее сознание православной Церкви относительно греховности христиан можно вкратце выразить так: все члены Церкви грешны и не могут не быть грешными; но свойственные всем им *простительные* грехи не препятствуют им быть членами Церкви, пользоваться всеми благодатными средствами её и получить спасение и вечную жизнь, а сама Церковь не перестаёт быть святой от того, что члены её грешны.

Но христиане перестают быть членами Церкви, становятся неистинными христианами, если они заражаются грехами непростительными, к которым относятся: ересь, или упорное преступление против веры; раскол, или упорное отчуждение от православной Церкви и противление ей; нераскаянное пребывание в тяжких преступлениях против нравственного закона. Но и эти грехи непростительны и препятствуют христианину быть истинным христианином только до тех пор, пока он остаётся в них, не каётся; раскаяние в них и обращение к Церкви опять приобщает его к Церкви.

Видимая принадлежность к православной Церкви большего или меньшего количества таких непростительных или нераскаянных касательно веры, или нравственности, грешников не препятствует ей оставаться Церковью святой и православной. Но если все или почти все члены известного христианского общества, или поместной церкви становятся нераскаянными грешниками в вере, или нравственности, тогда само это общество перестаёт быть истинно христианским, эта Церковь перестаёт быть Церковью истинной, святой, православной. Не только миряне, монахи, священники, но и епископы и даже патриархи иногда впадали в ересь, но это не мешало церквам, в которых они были, служили и даже предстоятельствовали, оставаться православными, если они во всём своём составе не держались ереси и продолжали общение в вере с прочими православными церквами; и вселенская Церковь не ставила даже и в малейшую вину поместным церквам то, что их престолы занимали иногда люди,

недостойные святительства и даже еретики; скорее она считала это несчастьем их и своим

—42—

собственным, отечески и братски сострадала им и принимала решительные меры к устранению несчастья, зла и соблазна.

Как ни снисходительно и кротко относится Церковь к согрешениям своих членов, есть, однако, такие грехи, которые отсекают от Церкви не только отдельных лиц, но и целые общества. Это такие грехи, которыми извращается или отрицается сама идея, само существо Церкви и которые составляют нарушение основных её законов и отклоняют её от её высокого назначения. По существу своему Церковь есть тело Христово (Еф.1:4 и 5 гл.; 1Кор.12:27). Главное основание её – Иисус Христос; второстепенные основания – пророки и апостолы (Еф.2:20). Она одушевляется и оживляется живущим в ней Св. Духом (Рим.8 гл.; 1Кор.12 гл.). По назначению своему Церковь должна быть *славной, не имеющей пятна, или порока, или чего-либо подобного*, должна быть *святой* и непорочной (Еф.5:27). В силу особенной близости Церкви к Богу (Еф.2:18–19), особенного обитания Бога в Церкви и чрезвычайного, благодатного действия Его в ней, а также по своему высокому назначению, она всегда хранила, всегда будет хранить и не может не хранить в неприкосновенности и чистоте основные начала христианства. Именно: она всегда имела и всегда будет иметь в полном составе св. Писание и св. Предание, а также всегда правильно понимала и всегда будет правильно понимать и толковать существенное содержание того и другого; она никогда не погрешала, никогда не будет погрешать и не может погрешать в догматах веры и в основах нравственного закона; она всегда была и всегда будет исполнена благодати Божией и духа Христова; она сохраняла и сохраняет основные формы своего устройства, предначертанные Иисусом Христом и апостолами.

Соблюдение основных начал христианской веры и жизни есть признак истинной Церкви. Отступление от них, или извращение их или отрицание хотя бы одного из них каким-либо

христианским обществом есть знак отпадения его от тела Церкви. Христианское общество, не соблюдающее в чистоте и неприкосновенности основных начал христианской веры и жизни, не есть истинно-христи-

—43—

анское общество, не есть истинная, православная Церковь.

Этим положением определяется точка зрения на рассуждения г. Соловьева о неистинном христианстве и оценка их.

Так, если он признаёт средневековое христианство не истинным христианством, а полу-язычеством, полу-христианством, исполненным антихристианского духа, то он не может не признать, что средневековое христианство не было истинной Церковью. *Кто не имеет духа Христова, тот и не Его.* Что за Церковь, если она не только не исполнена духа Христова, а напротив, напитана прямо антихристианским духом? Таким образом, мнение г. Соловьева об антихристианском духе средневекового христианства ведёт к отрицанию существования в средние века истинной Церкви на земле, — к выводу, догматически невозможному.

Далее, он утверждает, что средневековое христианство отрицало, а не перерождало человеческой жизни. Но если это правда, то, значит, средневековая Церковь не выполняла своего назначения; потому что назначение Церкви в том и состоит, чтобы переродить людей и, перерождая, спасать их. Если же она главного своего назначения не выполняла, значит, она не была истинной Церковью, значит, истинная Церковь в средние века на земле не существовала; но так как это не возможно, то ясно, что неверны сами посылки, которые приводят к таким заключениям: преувеличена мысль, что средневековое христианство было проникнуто антихристианским духом и совершенно неверно положение, будто оно не перерождало, а отрицало человеческую жизнь. — Человека перерождает не только истинная, православная Церковь, которая, несомненно, существовала и в средние века, но православная Церковь верует и допускает, что перерождение ветхого человека в нового

совершается даже и в неправославных церквах, только оно там менее обеспечено и менее совершенно.

Сами болезни средневекового христианства, указываемые г. Соловьевым, вовсе не так ужасны, как думает, последний: они не заражали всего христианства; они по существу своему, кроме религиозного фанатизма, не препят-

—44—

ствовали христианству оставаться истинным христианством; не они, или, по крайней мере, не они одни вызвали разлагающее критическое движение мысли и жизни.

Что в средние века был односторонний догматизм, этого мы не отрицаем. Он проявился в схоластическом богословии, преимущественно в западной, католической, церкви; был переносим оттуда и в русскую Церковь. Но этот догматизм, как и сама схоластика, почти ограничивался стенами школы и мало проникал в жизнь, по крайней мере, у нас в России. Кроме того, в средние же века на Западе противовесом, хотя и не очень сильным, одностороннему догматизму схоластики был мистицизм. Схоластика вредила делу христианства не столько односторонним догматизмом, сколько мертвящим, сухим формализмом, а также отрешённым от жизни рационализмом и абстрактностью.

Что касается до религиозного фанатизма, который не следует отождествлять с односторонним и нетерпимым догматизмом, то, действительно, на христианстве едва ли можно найти иное, более тёмное пятно, нежели резня из-за веры, или сжигание еретиков и иноверцев на кострах, инквизиционные жестокие пытки и т.п. К счастью, всё это в огромных и ужасных размерах было на Западе, в неправославном христианстве, преимущественно в римском католицизме. Поражая самого себя страшным бичом религиозного изуверства, Запад сам себя наказал и получил справедливое самоотмщение за отпадение от истины и чистоты православного христианства. Г. Соловьев тенденциозно, пристрастно, несправедливо, вопреки исторической очевидности, равняет православный Восток с неправославным Западом в религиозном фанатизме. Преследования или, чаще,

утеснения еретиков бывали и на Востоке, но ни качественно, ни количественно они не достигли здесь и малейшей доли тех ужасов религиозного изуверства, которые окровавили страницы церковной и гражданской истории Запада. Было ли в восточной православной Церкви что-нибудь похожее на утончённые пытки католической инквизиции? Была ли в православной Церкви такая страшная резня, как в Варфоломеевскую ночь во Франции? Гнали ли где-нибудь на православном Востоке ино-

—45—

верцев так, как преследовали и мучили мавров в Испании? В Испании были сожжены десятки, быть может, и сотни тысяч еретиков: в России едва несколько человек.

Но и этих, как напр., главарей раскола, казнили по той причине, что они производили волнение в народе, явно, всенародно и дерзко распространяли своё лжеучение и были опасны для правительства и вредны государству и народу. Первые расколоучители были мятежники, и их преследовало и казнило собственно гражданское правительство, а не церковная власть.

В России, преследуя еретиков, или раскольников, имели в виду охрану чистоты православия, старались воспрепятствовать пропаганде, явной или скрытой, неправославных учений. Напротив, на Западе преследовали и казнили еретиков или неверующих только за то, что они были неверующие или еретики. Большая разница – казнить еретика из-за того, чтобы воспрепятствовать ему вредить господствующей вере и производить беспорядок в государстве, или казнить его только за то, что он иной веры, или отступился от господствующей веры, подобно тому, как есть существенная разница, убьём ли мы вора, защищая свою жизнь от его нападения, и когда притом других средств самоохраны не имеем, или убьём его только за то, что он вор.

Русским тем естественнее и извинительнее было зорко и ревниво следить за неприкосновенностью своей веры, недоверчиво и враждебно относиться к иноверцам и сектантам и принимать против их пропаганды даже и крутые меры, что ведь русские втайне не могли не сознавать своего невежества и

умственного превосходства иноверцев и даже своих доморощенных сектантов. Они опытом могли убедиться, что свои сектанты хитры и коварны и отлично знают веру и умеют приводить доводы в пользу её, что западные иноверцы гораздо учёнее их и умнее и знают тонкости богословия, а сами они, напротив, простодушны и утончённостей веры не знают. А когда человек чувствует себя неспособным или бессильным охранять, или защищать свою веру умом, он

—46—

неизбежно, по чувству самосохранения, начинает обороняться жезлом.

Здесь будет уместным рассказать один случай, которого мы были свидетелями. Однажды в вагоне ехал какой-то сектант, шалопут, или что-то в этом роде. Против него сидел мещанин, или ремесленник, православный. Сектант, притворившись пьяным, начал осуждать многие обычаи православной веры и обряды её. Начал, напр., спрашивать православного, откуда известно, где написано, что нужно почитать святых и молиться им, сказал, что святые были такие же люди, как и прочие, что при апостолах святых не было, и потому апостолы святым молиться не могли, что даже пятьдесят лет тому назад не было акафистов ни Тихону Задонскому, ни Покрову Божией Матери, что всё это и многое другое введено недавно и потому никакой важности не имеет; начал даже дерзко требовать отчёта о том, кто был свидетелем того, о чём написано в разных книгах, подразумевается, православных. Православный, человек простой и хотя быть может и грамотный, но не сведущий в предметах веры, кое-что отвечал, но, само собою понятно, не мог опровергнуть дерзких возражений сектанта. Не смотря на то, что некоторые из ближе сидевших и слышавших разговор от времени до времени вставляли свои замечания, направленные против слов сектанта, и помогали православному обороняться, а один уговаривал сектанта прекратить неприличные речи о вере, хотя таким образом и сочувствие и поддержка в споре со стороны пассажиров были оказаны православному. а отнюдь не сектанту; однако православный не мог не чувствовать самым обидным для своего самолюбия образом, что он бессилен

опровергнуть нападения сектанта. Это сознание было для него тем тягостнее, что верующим сердцем он не мог не чувствовать, что его собеседник говорит что-то непутное, несёт какую-то нечестивую чепуху, а между тем он почти ничего не может сказать против этой чепухи. Несмотря на то, что сектант личности его нисколько не затрагивал, он был оскорблён и возмущён до глубины души. Чуть не с плачем сказал он своему противнику, что если бы он был с ним наедине, то вцепился бы

—47—

ему в ему в волосы и выколотил зубы. Совсем русский человек, грубоватый, но простодушный и с горячей душой. Сектант этими словами нисколько не обиделся и даже как бы не обратил на них внимания. Да и могло ли быть иначе, когда он видел, что они – выражение бессилия его противника, что он взял над последним решительный верх. Чтобы отвязаться от назойливых вопросов и задирчивости сектанта, православный замолчал и притворился спящим. Но сектант начал подсмеиваться: «заснул, нашатырю ему под нос», и опять втравил его в разговор. С подходом поезда к станции сектант заблагорассудил выйти из вагона раньше остановки, и когда на станции в вагон вошёл жандарм приглашённый, вероятно, кем-либо из пассажиров, то сектанта и след простыл; он или перешёл в другой вагон, или сошёл с поезда. К концу разговора выяснилось, что сектант был совершенно трезв, и двукратное заявление, что он пьян, очевидно, было сделано им с целью, чтобы никто из слушателей не возражал ему, так как никому нет охоты связываться с пьяным, да и безопаснее было притвориться пьяным. Говорил сектант намеренно громко, так что не оставалось никакого сомнения в том, что это был один из способов пропаганды сектантства.

Этот случай показывает, что русский народ, при своём невежестве, беззащитен от нападений на его веру сектантов и что он невольно вынуждается защищаться от них кулаками, хотя и не может не сознавать нецелесообразности подобной защиты. Невежество – вот та мутная вода, в которой раскольники и сектанты всякого рода успешно ловят не рыбу, а живых людей; невежество – вот та тёмная, грузная сила, та непроницаемая

твердыня, от которой бездейственно отскакивают удары борцов за православие, и полемика против раскола и сектантства имеет, только незначительные успехи.

Но в XVI или XVII в. невежества в России было гораздо больше, нежели теперь. Тогда не только народ, но даже и правительство, даже и само духовенство в огромном большинстве плохо знали учение веры, были умственно неразвиты, втайне не могли не чувствовать своей не-

—48—

подготовленности для борьбы против сектантов и иноверцев пером и словом, а потому для охраны своей веры в неприкосновенности и чистоте и для более успешного отпора пропаганде иноверия и сектантства не могли не прибегать к полицейским мерам.

Но это были именно только полицейские меры. По делам веры не только смертная казнь, но и менее тяжкие наказания не практиковались. Не было ни законов о сожжении и вообще казни еретиков, ни на практике эти казни не существовали. А какого-нибудь инквизиционного трибунала, как особого учреждения, которое действовало бы на основании кодекса законов, действовало бы постоянно и систематически, и совсем не было.

Замечательно ещё, что в России крутые, гражданские и уголовные, меры против еретиков и раскольников почти постоянно применяла гражданская власть, а не Церковь. Это — существенное отличие нашей Церкви от католической, которая в кровавых преследованиях еретиков действовала вполне самостоятельно, независимо от светской власти, далеко упреждая последнюю в религиозном фанатизме.

Коснёмся здесь одного частного случая, которым г. Соловьев подтверждал своё мнение о существовании в России инквизиции в конце XVII в. и по поводу которого его противники почему-то ему ничего не возражали.

Я могу прямо сослаться, писал г. Соловьев, на несомненный факт существования инквизиционного трибунала в Москве не далее, как в конце XVII в. царе Фёдоре Алексеевиче решено было существовавшее при Заиконоспасском монастыре духовное училище превратить в высшее богословское, научное

и вместе с тем церковно-практическое учреждение, сообщив ему, между прочим, формальную привилегию инквизиционного судилища для розыска, суждения и приговора к сожжению и другим наказаниям всех обвиняемых в различных религиозных преступлениях. Передав в своей *Истории России* подробности этой «привилегии», С. М. Соловьев делает такое заключение: «Московская Академия по проекту царя Феодора – это цитадель, которую хотела устроить для себя православная Церковь при необходимом столкновении сво-

–49–

ём с иноверным Западом; это не училище только, *это инквизиционный трибунал*: произнесут блюстители с учителями слова: «виновен в неправославии», – и костёр запылает для преступника» (т. XIII, изд. 2-е, стр. 314). «Преобразование Академии, – делает своё заключение Вл. Соловьев, – со стороны научной было осуществлено весьма не полно, но инквизиционный трибунал в Москве стал фактом и принялся за своё дело с таким чрезмерным усердием, что защищал огнём не только наше собственное православие, во и лютеранскую ортодоксию. Так, в 1689 году был судим (по доносу пастора) и сожжён в Москве первый появившийся в России философ, – мистик Квирин Кульман¹⁹⁸⁴».

И Соловьев-историк и Соловьев – не – историк впали в риторическое преувеличение мнимого инквизиционного духа академического устава или грамоты. Пункты грамоты, наиболее отзывающиеся инквизиторским духом, следующие: «Иностранцы, желающие поступить на царскую службу, прежде испытываются в вере блюстителем Академии и учителями, и только по их рекомендации принимаются в службу, а в которых усмотрено будет анти-православное направление, те высылаются за границу. Блюститель и учителя обязываются наблюдать, чтобы в народе не было каких-нибудь распрей и непристойных толков о вере. Иноверцы, принимающие православную веру, записываются в особые книги, которые должны храниться у ректора и учителей, последние должны наблюдать за образом их мыслей и жизни; если они изменяют православия, то их ссылать в Сибирь. Ректор и учителя должны

наблюдать, чтобы ни у духовных, ни у мирян не было в домах запрещённых книг, и чтобы не учившиеся свободным наукам не вступали в состязания о вере».

О кострах, о сожжении еретиков нет и помину. Высылка за границу иностранцев и сама по себе – не тяжёлое наказание, а при данных условиях она – мера благоразумия и справедливости. Ведь иностранцев насильно не тянули на службу к русскому царю. Раз они знали, что для поступления на эту службу требуется принятие право-

–50–

славия, то, поступая на службу, они должны были свято исполнить это условие. В противном случае они оказывались обманщиками, и русские естественно могли в таком обмане подозревать скрытый замысел тайной пропаганды среди них иноверного учения.

Наблюдение за тем, чтобы среди неучёных людей и в простонародье не было ни состязаний о вере, ни неприличных толков о ней, есть мера непредосудительной охраны православия. Вышеприведённый случай состязания сектанта с православным показывает, что даже и в настоящее время для прекращения соблазна от «непристойных толков о вере» православный человек не нашёл лучшего средства, как пригласить жандарма. Конечно, тут нет никакого соответствия средства с целью: против духовной силы сила физическая оказывать существенного действия не может. Но не следует упускать из виду, что сектанты при пропаганде своего учения обыкновенно не разборчивы в средствах. Они не стесняются делать насилие последователям господствующей веры, пусть это насилие носит духовный характер. Правительство и охраняет невежественную чернь от навязывания ей сектантских учений, от пропаганды их, потому что она сама часто не в силах охранить свою веру. А главное, ректору и учителям предоставлялось право наблюдать за тем, чтобы не было состязаний и непристойных толков о вере, и, подразумевается, прекращать их, а не усвоялось право наказывать виновных.

Наконец, ссылка в Сибирь, хотя наказание тяжкое, но всё-таки не то, что сожжение на костре. Притом, оно определялось

ни иноверцам, ни сектантам, а иноверцам, принявшим православие и потом изменивших ему, отступникам. Такие люди нигде и никогда не пользуются ни сочувствием, ни доверием. Человек, не раз меняющий свою веру, в лучшем разе существо легкомысленное, пустое и ничтожное, в худшем – негодяй и злодей, ради выгод торгующий тем, что есть самого заветного и священного в человеке. В 17 же в. наши предки на таких людей иначе и не могли смотреть, как на тайных пропагандистов иноверия, принявших православие для того,

–51–

чтобы успешнее и безопаснее для себя распространять свою (прежнюю) веру.

Нужно ещё сказать, что устав академии – не чисто туземного происхождения. Составителем его считают Симеона Полоцкого. А Симеон Полоцкий получил образование в польских школах, быть может, даже в иезуитской коллегии, был у нас представителем латинского, западного образования, держался многих католических мнений, несогласных с православием, и написанный им академический устав есть сколок с уставов католических академий.

Этим, быть может, отчасти объясняется то, что он не получил полного применения на практике, – и не в одной только учебной своей программе, а и по части охранения веры и преследований за проступки против неё. Так, вскоре по основании Академии возгорелся в Москве спор о времени пресуществления Св. Даров во время литургии и настолько овладел умами, что об этом таинственном и возвышенном предмете веры рассуждали даже на рынках, а между тем не слышно, чтобы кто-нибудь за это подвергся наказанию или взысканию. Другой пример. Ученик и наперсник Симеона Полоцкого Сильвестр Медведев защищал католическое учение о времени пресуществления даров в Евхаристии и держался и прочих католических, несогласных с православием, мнений своего учителя. Кроме того, против него были вооружены учёные греки Иоанникий и Софроний Лихуды, а они в то время были учителями в Академии и заправителями богословских споров в Москве, имели большую силу, как люди учёные и,

несомненно, православные, и успели вытеснить латинское, западное направление. Однако, не смотря на силу враждебной Сильвестру партии, не смотря на то, что католическое мнение о времени пресуществления даров было признано не православным и осуждено, Московский собор не только не подверг Сильвестра уголовному наказанию, – о смертной казни и говорить нечего, – но даже не лишил его сана (он был инок), а определил подвергнуть только церковному покаянию. Но так как Сильвестр Медведев, в виду этого определения, сознался в неправоте своего мнения, то и это определение было отме-

–52–

нено. Правда, сочинение его – *Манна* было сожжено. Но ведь сжечь сочинение – далеко не то, что сжечь человека.

Была ли в России инквизиция в 18 в.? На этот вопрос в *Русском Вестнике* (ноябрь 1891 г.) дан ответ утвердительный. Но П. И. Барсов в дельной, не смотря на краткость, статье, помещённой в *Историческом Вестнике* (февраль 1892 г.), доказал, что в русской церкви при Петре I и при его преемниках инквизиции не было.

Позволим себе привести две заключительных страницы его статьи, в которых выражена сущность её.

«После краткого обзора учреждений времён Петра I по делам раскола, – говорит он, нам теперь легко ответить на поставленный в начале вопрос: имели ли эти учреждения характер инквизиционный и можно ли обвинять православную русскую церковь времён Петра I в том, будто она была причастна западному греху инквизиционного отношения к заблуждающимся в вере. Очевидно, на эти вопросы не может быть другого ответа, как только отрицательный. Патриарший духовный приказ, приказ церковных дел, раскольническая контора Святейшего Синода, тиунская контора и сам Синод имели предметом своей деятельности лишь «обращательные» дела, то есть увещание раскольников обратиться к церкви, состязания с ними, для которых раскольники особыми, повсеместно опубликованными, указами приглашались являться в Синод добровольно и «безбоязненно», издание сочинений, опровергающих раскольнические заблуждения и т. п.

Ни сыском раскольников незаписных, ни тем более судом над ними по «градским» законам «Кормчей» и «Уложения» эти учреждения не занимались, отнюдь не усвая себе прав гражданского, тем более уголовного суда, не назначали ни денежных штрафов, ни каких-либо других наказаний, кроме отлучения нераскаянных от церкви, лишь отчасти («приказ церковных дел») совмещая в своей деятельности, по требованию государства, функцию фискальную, то есть, регистрацию раскольников в виде отметок в исповедных росписях неисповедывавшихся, и сбора, с записью, поступавших с раскольников двой-

—53—

ного подушного платежа и штрафов. Ни сам Синод, ни оставшиеся при нём учреждения, не имели по отношению к раскольникам права «розыска с пристрастием» (каковой розыск характеризовал бы эти учреждения, как инквизиционные). О существовании или «оказательстве» раскольников в той или другой местности Синод узнавал или от епархиальных преосвященных, которые в свою очередь руководились доношениями приходских священников, или от государственных учреждений, узнавал для того о прихожанах, не явившихся к исповеди или открыто отрёкшихся от Церкви и учивших противно её учению, чтобы принимать против раскола лишь свои «обращательные» меры, в случае безуспешности которых раскольники становились для Церкви «яко же язычник и мытарь», и поступали по силе законов государственных, в заведывание государственных учреждений, каковы были: тайная канцелярия, канцелярия Плещеева, отчасти Преображенская канцелярия, розыскная раскольнических дел канцелярия. Но и эти государственные учреждения в царствование Петра I были учреждениями отнюдь не инквизиционными, а лишь фискальными, и существовали не для иных каких-либо целей, как только для целей взимания назначенных государственною властью штрафов и двойных подушных окладов. Меры, практиковавшиеся этими учреждениями для взимания денег от раскольников, были обычные в то время, да и после, полицейские меры, какие употреблялись вообще для

неопустительного взыскания всяких государственных податей. Даже военные экзекуции (Коптелова, Рожнова и др.), употреблявшиеся для этой цели, не могут быть приравняемы к деяниям инквизиционным по той причине, что это были меры не инквизиции, а реквизиции, и употреблялись не как казнь за раскол, а как принудительная мера для исполнения раскольниками наложенной на них государством гражданской обязанности. Был лишь один род раскольнических дел, когда употреблялась в дело пытка (в Тайной канцелярии и в Преображенской канцелярии) и даже смертная казнь: это когда приходилось власти иметь дело не с простым отступлением от Церкви или раскольниковством, а с расколо-учительством политического и противогосударственного ха-

—54—

рактера, с оскорблением величества и с воззванием, яко бы во имя веры, к открытому бунту против верховной власти: таковы были дела Талицкого и Левина и многих других, провозглашавших императора Петра I антихристом. Но это были уже не дела по отступлению от Церкви, а преступления политические, которые и судились обычным уголовным судом, не имевшим ничего общего с инквизицией, которая всегда судила подобным же образом преступления, собственно, против веры. Остаётся сказать несколько слов по поводу заявления автора упомянутой статьи¹⁹⁸⁵ о том, будто «долго и после Петра I всё гражданское и церковное управление было проникнуто инквизиторским настроением». Достаточно припомнить личный состав высшего церковного и гражданского управления в России при Екатерине I, при Петре II и при Анне Иоанновне для того, чтобы видеть всю несообразность такого обвинения. При Екатерине I и при Петре II Св. Синоду не раз приходилось подавать им жалобы; в виде всеподданнейших докладов, на то, что «церковное правительство в уничижении быть значитися» от правительства гражданского верховного тайного совета, который нередко стеснял Церковь в самых законных её требованиях и нуждах, в том числе и по делам «обращательным». Управлявшие государством немцы, Остерман и Миних, позже, при Анне, Бирон и Левенвольд, открыто покровительствовали

протестантству в ущерб интересам церкви государственной. История с «Камнем веры» и страдальческая кончина архиепископа Феофилакта Лопатинского, которого за православие «били шелепами снем рубаху», два года томили в тяжком заключении в Петропавловской крепости, пока не замучили до полного изнеможения, достаточно показывают, насколько «инквизиционно» ревновало в интересах Церкви «православное» гражданское правительство «времени преемников Петра I». Да и из церковных правителей вице-президент Синода Феофан Прокопович, архиепископ Новгородский, дружественно сносился с расколо-учителями, вёл переписку с знаменитым выговским настоятелем Андреем Денисовым, ко-

—55—

торого, по словам совершенно достоверного свидетельства раскольников, в своих письмах «возлюбленным о Христе братом ублажаше»...

Не следует упускать из виду, какое тогда было время. «Я теперь занимаюсь чтением разных монографий времён послепетровских, — пишет профессор Никитенко в своём дневнике. — Что за ужасная картина деспотического произвола, казней, олигархических козней и интриг, кнутобития, застенков т.п.».¹⁹⁸⁶ Но такая кровавая неурядица господствовала в области гражданского правительства. Церковное же правительство нисколько не заразилось духом ни мстительности, ни интриг, ни кровавого преследования иноверцев и еретиков, ни вообще карательного к ним отношения. Тем более чести ему, что оно в эпоху государственной неурядицы и казней не было увлечено течением, а сохранило свойственный истинному христианству дух любви, человечности и веротерпимости. Хотя русская церковь не имела силы удержать гражданское правительство от применения застенков с ужасными пытками, но хорошо уже и то, что она сама в лице своих представителей и служителей не устраивала их для наказания, или вразумления еретиков.

Замечательно, что в России и гражданское правительство ввело пытки только с того времени, как оно сделалось «западническим», т. е. с Петра Великого. При Иоанне Грозном

были казни, но пыток не было. А в период времени, соответствующий второй половине средних веков, т.-е., во весь период до-монгольский и монгольский, в России совсем не было ни пыток, ни казней. В то время Россия была гуманнее Запада: религиозных гонений не было, инквизиции не знали, пыток и казней, как системы, не существовало.

Когда мы читали эти слова свои в корректуре, случайно, из лекции графа Камаровского: «Война или мир?» и из рецензии, помещённой в *Историческом Вестнике*, мы узнали о речи профессора Загоскина, читанной им в ноябре прошлого года на акте в Казанском Университете. В этой речи профессор доказывает, что смертная

—56—

казнь в древней Руси совсем не существовала, была введена под влиянием византийского законодательства, кроткому духу русского народа никогда не была симпатична, и русское законодательство обнаруживало тенденцию к отмене этой бесчеловечной и чуждой русскому духу кары. Мы вполне сочувствуем взгляду проф. Загоскина на не благоволение русского народа и туземного русского законодательства к смертной казни. Но полагаем, что влияние Византии на введение и применение в России смертной казни было незначительно в сравнении с влиянием Запада. Припомним, когда у нас было всего больше казней: не в эпоху ли господства немцев в первой половине XVIII в.? А застенки с пытками были введены у нас в это время в первый раз. Разнообразные и утончённые пытки — это не русское и не византийское, а западноевропейское изобретение.

Между тем как в России в период времени, соответствующий средним векам на Западе, не было ни смертной казни, ни тем более, пыток инквизиции, средневековой период на Западе историки уже давно и почти единогласно признали временем варварства, грубости и невежества. Действительно, средние века, как в гражданской, так и в церковной жизни, представляют шаг назад. Тогда приносившие бескровную жертву становились палачами, проливали человеческую кровь с утончёнными жестокостями и подвергали

жесточайшим мукам не каких-либо закоренелых преступников, а лишь еретиков и иноверцев – что может быть ужаснее этого? В предыдущие времена, не только в первые три века христианского летосчисления, когда Церковь была гонима, но и во весь период вселенских соборов, ничего подобного не было. Тогда, напротив, страдали православные, частью от язычников, частью от еретиков. Не говоря о временах гонений христиан со стороны языческих императоров Рима, припомним эпоху арианскую, или время иконоборческой смуты, когда столпы православия были не только свергаемы с епископских кафедр и ссылаемы в заточение, но и подвергались истязаниям. Правда, и в средние века жизнь отличалась церковностью, так что недавно папа Лев XIII в этом отношении отдал им решительное предпочтение пред на-

–57–

шим временем, но тогдашняя церковность имела важные недостатки. Богословие сделалось безжизненным от крайнего буквализма; отсутствие истинного просвещения обнаруживалось в суевериях и предрассудках; иссяк дух христианской снисходительности к заблуждающимся и любви к иноверцам; узкое доктринёрство, огрубение нравов, постоянные войны, благоприятствовали развитию религиозного фанатизма. Всё это в средние века существовало на Западе и было возведено там, так сказать, в систему. Но в России эти уродства церковной жизни проявлялись спорадически и притом без влияния со стороны Запада. И мы подписались бы под рефератом г. Соловьева, если бы он болезни средневекового мирозерцания приписывал исключительно Западу, а к России, общее к Востоку, где жизнь издавна сложилась и текла особо и не одинаково с Западом, применил бы особливую оценку, которая соответствовала бы действительности, а не произвольно взятым рамкам.

**Муретов М. Д. [Очерки из новейшей истории
экзегеза и критики Нового Завета:]
Герменевтическая теория Канта // Богословский
вестник 1892. Т. 2. № 7. С. 58–76 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–58–

В отличие от *историко-психологического* рационализма Эйхгорна и Павлюса, способ толкования Нового Завета, предлагаемый Кантом в его «Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»¹⁹⁸⁷ можно назвать рационализмом *нравственно-аллегорическим*. Так как экзегетическая метода Канта стоит в неразрывной связи с его философско-богословскими воззрениями и непосредственно определяется ими, то для ближайшего уразумения её мы должны кратко коснуться этих последних.

Точкой отправления критической философии Канта, как известно, служит различие в человеке, но способу и предмету познания, двух одинаково важных сил – разума теоретического и разума практического. Познавательная деятельность первого, по Канту, ограничивается так называемой дискурсивной областью мышления и определяется логическими категориями причинности, модальности и пр., а также субъективно рассудочными формами представления пространства и времени. Всё, что лежит вне области этих категорий и представлений, – что не может быть понято как необходимое звено в бесконечной цепи конечных бытий, – что не может быть мыслимо нами как явление обуславливаемое другим, явлениями универса и само в свою очередь обуславливающее их, – а также чего мы не

–59–

можем представлять в форме пространственного и временного бытия: всё это, по Канту, недоступно анализу теоретического разума и превышает его силы. Таковы: вещь в себе, Бог или абсолютная первопричина, вообще весь сверхопытный мир. Отсюда все религиозные и нравственные

истины, как заявляющие право на абсолютную объективную истинность и предполагающие бытие вневременного, непространственного и безусловного существа, – не только оказываются недоступными для теоретического разума, но и прямо отрицаются им, поскольку они – эти истины – не соответствуют его врождённым требованиям – всё понять в условной связи и взаимной причинности и не подлежат ограничениям временно – пространственных и условно-причинных отношений.

Но кроме этой умственно-теоретической деятельности человек, по Канту, живёт ещё нравственно-практической жизнью и, по свойству самой природы своей, должен вращаться в области нравственно-религиозных отношений. Человек есть существо не только мыслящее, но и действующее. Теперь: как умственно-теоретическая жизнь человека определяется известными необходимыми формами и категориями, так и эта нравственно-практическая деятельность невозможна без некоторых необходимых и независящих от теоретического разума постулатов или требований. Таковы: бытие абсолютно-совершенного существа, бессмертие души человеческой и др. Истины эти оказываются столь же необходимыми предположениями и условиями (постулатами) для нравственно-практической деятельности человека, как логические категории и субъективные формы воззрения – для его умственно-теоретической деятельности. Таким образом, отрицаемые теоретическим разумом (с точки зрения его логических категорий условности и причинности, его субъективных форм воззрения пространства и времени), нравственно-религиозные истины, по Канту, являются необходимыми постулатами разума практического и нравственных потребностей человеческого духа.

С этой нравственно-практической точки зрения Кант смотрит как на религию вообще, так и на Новый Завет в частности. Такие вопросы, как напр. о существе и внутренней жизни Божества, о троичности Божественных

–60–

Ипостасей, их взаимном отношении между собой, о возможности боговоплощения и непосредственного действия

Бога в мире, – вообще всё, что составляет предмет христианского богословия – рационального и догматического, не должно входить в сферу религиозно-нравственных отношений человека и отнюдь не составляет религии. Богословие, по Канту, будто бы зиждется на безвыходном самопротиворечии и на смешении двух совершенно разнородных сфер духовной деятельности человека – умственно-теоретической и нравственно-практической.

Философско-теоретическое построение догматики, логическое разъяснение причинной связи явлений и свойств божественной жизни и под. возможно для человека не иначе, как посредством разума теоретического, т. е. его форм и категорий, которым подлежат только условные явления универса. Отсюда: как скоро абсолютный объект, стоящий вне этих форм и категорий, мы хотим понять и уяснить теоретически, мы волей – неволей впадаем в самопротиворечие, т. е. смотрим на этот безусловный объект сквозь призму отрицаемых им условных форм и ограничений. Вследствие этого и сам объект будто бы преломляется в нашем сознании в совершенно ложном виде. Не здесь ли, поэтому, должно искать причины всех богословских споров? Не это ли смешение разнородных областей духовной деятельности человека вызывает ереси и секты в христианстве (т. е. в протестантизме)?

Откинув всё теоретическое богословие из религии, Кант оставляет ей одну только нравственно-практическую область. Религия важна и необходима человеку не по тому или другому учению о Боге, т. е. не тем, что говорит она о Боге и что Бог совершает или не совершает для нашего блаженства, – но тем, что Бог говорит в ней людям и что мы должны делать для нашего спасения, – т. е. своей моральной стороной и нравственными требованиями. Каждая религия является обязательной для человека поскольку в ней выражаются и осуществляются постулаты (требования и законы) практического разума, поскольку она удовлетворяет нравственным потребностям человеческого духа. Чем чище и совершеннее нравственная сторона религии, чем глубже и всестороннее раскры-

–61–

вадает она сущность нравственного закона: тем она выше и рациональнее.

Обращаясь затем к нравственному анализу всех исторических религий, Кант в одном только Новом Завете видит религию совершеннейшую и, безусловно рациональную. Вся дохристианская история религии была только постепенным предуготовлением и приближением к религии Иисуса Христа. Существенное отличие других религий от христианской состоит в том, что в них внутренние требования нравственного закона выражаются в форме внешних предписаний или статуты, основанных на страхе и угрозах¹⁹⁸⁸. Все дохристианские религии, не исклю-

–62–

чая и иудейской¹⁹⁸⁹, можно сравнить с дисциплинарными правилами, какие предписываются школьникам для выдержки и выработки в них нравственно-добраго характера. Школьник не понимает всей важности и внутреннего значения этих правил; он подчиняется им страха ради, часто с большой неохотой и отвращением, из одного только желания исполнить волю сильного, взрослого.

Христианство, напротив, свои нравственные требования возводит к внутренним и вечным законам нашего духа. Сила христианской нравственности заключается не в угрозах и страхе, но в том, что она раскрывает свою внутреннюю необходимость и своё полное соответствие истинным и вечным потребностям нашего сердца. Здесь, следовательно, человек подчиняется нравственному закону не как школьник, слепо и бессознательно, и не как раб, страха ради пред деспотом, но как свободный и разумный муж, пришедший в совершенную меру нравственного возраста, с полным сознанием всей легально-

–63–

сти и высочайшего совершенства нравственных требований этого закона¹⁹⁹⁰.

Но если, рассматриваемая с своей материальной стороны, т. е. со стороны своего нравственного содержания, христианство, по Канту, есть религия вполне рациональная и

безусловно совершенная; то, напротив, со стороны формальной, т. е. внешнего выражения закона нравственного, оно включает в себе много иррационального и не всегда и вполне будто бы соответствует духу нравственного закона. Причина этому та, что христианство есть не философская, а историческая религия. Появившееся восемнадцать веков тому назад и при том в известном частном кругу людей, христианство не могло выразить нравственный закон в чистой и совершеннейшей философской форме. В таком случае оно осталось бы бездейственным для своего времени и совсем непонятным для тогдашних людей. Только теперь человечество развилось настолько, что может усвоить нравственный закон в совершенно соответствующей ему форме простого требования или *категорического императива*, т. е. как *rein moralisches Gesetz*. Напротив, для древнего человечества необходима была внешне-историческая оболочка нравственных идей; надо будто бы было нравственный закон одеть в чувственно-конкретную форму разных сверхъестественных историй и необычайных лиц¹⁹⁹¹.

Таким образом, вся новозаветная история, по Канту, есть будто бы только внешняя форма для выражения внутреннего нравственного закона, не существенная и даже не вполне и не всегда рациональная оболочка нравственной идеи, имевшая только частное педагогическое значение и бывшая только простым приспособлением к духовному состоянию той исторической эпохи и среды, когда и где явилось христианство, — но отнюдь не могущая претендовать на безусловную обязательность для всех времён и всех народов.

Из этого воззрения Канта на христианство последовательно развивается и его основной принцип толкования

—64—

Нового Завета. Если в христианстве имеет существенное значение одна только нравственная идея и если вся новозаветная история есть только случайная, частная и условно-временная оболочка этой идеи: то понятно, экзегес Нового Завета должен состоять в выделении этого вечного нравственного закона из его временной исторической оболочки,

– в разъяснении тех нравственных мотивов, какие движут мыслями, словами и делами новозаветных лиц и заправляют всей вообще Евангельской историей. Сами по себе жизнь и дела Господа для экзегета не имеют никакого значения, – важна только их нравственная подкладка и их внутренние побуждения. Выяснить по возможности глубже и всестороннее эту внутреннюю и нравственную сторону евангельской истории, отделить в ней вечную идею от временной и условной внешней формы: такова, по Канту, задача экзегеса Нового Завета. Все другие вопросы: о действительности и исторической достоверности евангельских повествований, о происхождении и подлинности новозаветных книг, о взаимной связи и хронологической последовательности евангельских событий, – а также: были ли те или другие события евангельские действием сверхъестественной силы или же результатом естественноисторических условий, в какой связи стоят они с данной исторической обстановкой, местом и временем их совершения, с характером действующих в них лиц и пр. – всё это не может и не должно интересовать настоящего экзегета-богослова чистой религии разума. Решение подобных вопросов или не имеет существенного значения в области религиозных отношений, или же совсем невозможно и недоступно для познавательно-теоретической деятельности человека. Во всяком случае, научный, т. е. богословско-исторический, экзегес, по Канту, имеет только второстепенное значение и обуславливается только той стороной христианства, которой оно есть не чисто-моральная только, но и историческая религия¹⁹⁹².

–65–

Так, в конце концов, вся новозаветная история у Канта превращается в чистую философию и нравственную идею. Сын Божий Иисус Христос есть только олицетворение постулятивно-требуемой практическим разумом идеи Богочеловека или совершеннейшего и вечного единения конечного с бесконечным, божественного с человеческим, – кон-

–66–

кретный идеал абстрактной идеи блага, – историческое воплощение всех нравственных совершенств и пр. Равным

образом и все евангельские лица и события у Канта являются только олицетворениями различных частных сторон нравственного закона, наглядным выражением нравственных идей и требований человеческого сердца. Сверх-

–67–

естественное рождение Христа через наитие Святого Духа и боговоплощение есть наглядно-поэтическое или мифологическое представление идеи осуществления нравственного идеала в праведнике, т. е. рождение божественной идеей праведника среди людей в историческом лице. «То, что мир могло сделать предметом божественного совета и целью

–68–

Творения, есть *человечество* (вообще разумное существо в мире) в его нравственном совершенстве. Этот Богу угодный человек (идеальный, существующий в божественной идее) *«пребывает в Боге от вечности»* – идея его исходит из божественного существа (*превечное рождение Сына*); он не есть, поэтому тварный предмет, но Его *Единородный Сын*, – *«Слово»* (Das Wort – Das Werde!),

–69–

через которое все вещи произошли и без которого ничто не существует, что создано“ (потому что его ради, т. е., для разумного существа в мире, поскольку оно может быть мыслимо по своему нравственному назначению, всё создано). *«Он есть сияние славы Его – в Нём Бог возлюбил мир»* и только в Нём и через *принятие Его* нравственного настроения (т. е. через усвоение нравственного идеала человечества) мы можем надеяться *«быть чадами Бога»* и т. д. «Возвышаться к этому идеалу нравственного совершенства, т. е. к образцу нравственного настроения во всей его чистоте, есть общечеловеческая обязанность, к которой нам может дать силу также сама эта идея, которая предлагается нам разумом для стремления к ней» и т. д... «Человек святой и праведный идеализируется до небожительства, каковому образу представления благоприятствует и Писание. Чтобы сделать для нас понятной (наглядной) степень любви Бога к человеческому

роду, оно усвояет Богу возможно высшую жертву, какую только может принести любящее существо, уничтожая само себя («так Бог возлюбил мир» и т. д.), хотя наш разум не в силах составить себе какое-либо понятие о том, как вседовольное существо может пожертвовать хоть сколько-нибудь тем, что принадлежит к его блаженству, – себя умалить и лишить себя известного обладания» (und sich eines Besitzes berauben könnte)¹⁹⁹³. Воскресение и вознесение Христа на небо составляют прибавление к публичной истории Христа; это – тайные, только пред глазами доверенных лиц происходившие, истории, которые, если принимать их только как *идеи разума*, могут означать начало

–70–

другой жизни и вход в место блаженства, т. е. в общение со всеблагom. Истории эти, без отрицания их исторической действительности, не могут принадлежать религии в границах чистого разума. И это не потому, что они суть исторические рассказы (таково и предшествующее содержание евангелий, относящееся к общественной деятельности Христа), но потому, что они, буквально понимаемые, допускают понятие хотя и вполне соответствующее чувственному способу представления людей, но не допускаемое разумом при вере его в будущую жизнь, так как предполагает материальность всех существ мира, равно как и материализм (психологический) личности человеческой, которая только под условием нашего тела оказывается могущей существовать, – как и пребывание в мире вообще (материализм космологический), который по этому принципу может быть не иной какой, как пространственный¹⁹⁹⁴.

Всё значение евангельской истории Кант сводит к следующему положению:

«Учитель Евангелия объявляет себя посланником неба и как такой считает благочестие (обряды, исповедание, богослужение) за нечто само по себе не имеющее значения; напротив учит о всеблаженстве нравственной веры (которая одна только святит людей «как Отец их небесный свят есть») и добрым поведением в жизни доказывает свою истинность. Своим учением и страданиями даже до невинной смерти Он в своём

лице дал соответствующий первообразу (идеалу или божественной идее человечества) пример такого человечества, которое одно только угодно Богу. Он представляется возвратившимся на небо, с которого пришёл (как частный пример и осуществление небесного идеала) после того, как оставил свою последнюю волю (наподобие завета или заветования) устно. Но что касается до силы памятования его учения, его заслуг, его примера, то, конечно, можно сказать: «он (идеал Богу угодного человечества) *нисколько не менее* (т. е. и по смерти Христа) *остаётся среди своих учеников до скончания века*. Это учение, насколько дело касалось *исторической веры* в происхождение и сверх-

–71–

земное достоинство личности основателя его, конечно, имело нужду в подтверждении посредством чудес. Но поскольку оно относится к *нравственно улучшающей* человека вере, оно может обойтись без всех таких доказательств своей истинности¹⁹⁹⁵».

Понятно само собой, что при Кантовом нравственно-аллегорическом или философском толковании Библии (практиковавшемся, надо заметить, уже гораздо ранее стоиками в отношении к мифам народной классической религии, Филоном – к Ветхому Завету, Оригеном – к Новому) легко помириться с общехристианской верой, оставаясь в то же время неверующим¹⁹⁹⁶.

–72–

Такое маскирование неверия, хотя и могло быть удобным для одинокого философа и для внутреннего, личного, так

–73–

сказать, обихода, – но оно не годилось для богослова-писателя *ex necessitate*. Кантов нравственно-аллегорический

–74–

принцип толкования Библии мог сослужить добрую службу разве только проповедникам-пасторам, которые не

–75–

имея необходимости рассматривать христианство с точки зрения общенаучных начал, получали возможность огра-

—76—

ничиваться извлечением морали из частных событий новозаветной истории и гомилетическим применением её к назиданию паствы.

М. Муратов

**Введенский А. И. Западная действительность и
русские идеалы: (Письма из-за границы) //**
**Богословский вестник 1892. Т. 2. № 7. С. 77–106 (2-я
пагин.). (Продолжение.)**

–77–

Письмо четвёртое

Нравственный и социально-экономический строй Запада. – Деморализация Берлина. – Её психологическая связь с расшатанностью религиозных и вообще идеальных начал жизни. – Пролетариат и социал-демократия. – Специальные условия развития на Западе пролетариата. – Превышение предложения над спросом. – Реклама, как форма «борьбы за существование» в промышленном и коммерческом мире. – Недостаток работы. – Интеллигентный пролетариат и его причины в Германии, по Бебелю. – Передовая роль германских социалистов в общем западном социалистическом движении. – Публичные дебаты и прения, как рассадник социализма. – Февральские «краваллы» (беспорядки). – 18-е марта – праздник «дня рождения» социал-демократии. – Социал-демократические фереины. – О средствах борьбы с социализмом. – Картина будущих социалистических порядков, по Рихтеру. – Забота о прикреплении населения к земле, как «средство предотвратить социальную революцию». – К характеристике современного настроения в Берлине: pro и contra . – Париж.

Нигде в жизни современного запада противоречия между показной стороной и действительностью не выступают так резко, как в его нравственно-экономическом и социальном строе. Нас смутит иногда двусмысленное отношение протестантского пастора к христианской истине: но мы знаем, что ведь и вообще протестантизм не ставил на своём знамени верности подлинному христианству. Нас озадачит порой скептическая улыбка, которая среди серьёзных и глубокомысленных разъяснений вдруг скользнёт по лицу немецкого философа, как бы договаривая за него: «а всё-таки, что же, в конце концов,

есть истина»; но мы знаем, что ведь и догматизм немецкой философии

–78–

стоит её скептицизма. Всё это отчасти понятно. Но нас положительно ужасает та громада бедствий, которые со всех сторон надвигаются на современный запад и грозят в основаниях разрушить весь его настоящий социально-экономический строй, а вместе с ним и всю его «культуру», – ужасает именно потому, что гордый, уверенный в живучести и прочности своих «автономных» и научных начал, запад, по видимому, всё ещё не склонен признавать надвигающуюся на него грозу во всём её зловещем значении.

Берлин официальный и Берлин действительный – это две совершенно различных вещи. В официальном Берлине порока нет: его казернирование не дозволено и, поэтому, кто усвоил себе похвальное обыкновение не покидать своей комнаты после того часа, в который, по предписаниям, двери всех домов в Берлине должны быть заперты, тот может благодушно думать, что и повсюду в Берлине также опрятно, спокойно и мирно, как в его собственной комнате. Но вот вдруг какой-нибудь досадный процесс, вроде пресловутого процесса Гейнце, колеблет эту блаженную уверенность и с осязательной очевидностью показывает, что в действительном Берлине порок не только не исчез, но, не будучи признан официально, тем глубже и прочнее всосался в жизнь не официально, и не только сам жив, но породил из себя другие, более ужасные, формы порока (например, Kuppelei и Zuhälterthum – этот истинный бич современного Берлина), которые разъедают злосчастное «сердце Европы». Если сам император Вильгельм, с обычной отзывчивостью и прямоотой, пришёл в своём знаменитом и наделавшем много шума Erlass'e министерству, что «процесс Гейнце ужасающим образом обнаружил (in erschreckender Weise dargelegt), что Zuhälterthum, вместе с необычайно распространившимся, как в других больших городах, так особенно в Берлине, пороком, стал серьёзной опасностью для государства и общества»: то мы ясно убеждаемся отсюда, что

изнанка Берлинской жизни далеко не так благовидна, как её лицевая сторона¹⁹⁹⁷.

—79—

И было бы не трудно иллюстрировать это обобщение соответствующими фактами...

Без сомнения, главнейшей причиной этой деморализации служит именно та расшатанность религиозных и вообще идеальных начал жизни, о которой мы говорили в своих предыдущих письмах. В душе современного западного человека, как и в западном городе, так сказать, нет центра. Без Кремля, без святыни, без кремлёвских соборов и дворцов, западный город с своими однообразными исполинскими зданиями является повсюду одинаково значительным или, пожалуй, смотря по взгляду, повсюду одинаково незначительным, — как слабо дифференцированный животный организм, у которого каждая часть одинаково способна к изолированной жизни: так точно и в душе современного западного человека, загасившего священный огонь идеала, каждая часть, каждое движение, каждая страсть является одинаково значительной, одинаково законной, требующей одинакового удовлетворения, — ничего центрального, ничего объединяющего раздробленные силы духа, ничего вдохновляющего на подвиг борьбы со злом! После утомительно-долгого делового дня, после чрезмерной отупляющей работы, когда душа уже утратила способность к чистому и спокойному наслаждению, «культурный» человек с лихорадочной поспешностью бросается к бессмысленным и шумным удовольствиям, причём все средства забыться являются одинаково законными, ибо из души, переставшей томиться духовною жаждой, уже не раздаётся более ни одного протеста. Там, где нет способности к чистому духовному наслаждению, там являются болезненные потребности, которые растут с ужасающей быстротой, так как скопление в промышленных и торговых центрах богатств открывает широкие двери к удовлетворению этих потребностей всем тем, сердце которых внутри черствó. Люди дичают в

—80—

нравственном отношении, не сохраняя ни внимательности, ни участия ни для чего, что находится вне круга их удовольствий. Симпатия, сочувствие к страданиям ближних исчезает, так как душа, опьяняемая удовольствиями, не сохраняет уже более способности к пониманию положения другого. С уничтожением нравственных уз угасает стыд, который удерживал бы от слишком роскошных наслаждений, а при этом становится уже просто делом вкуса, ищет ли человек забвения в том, что тешит свои чувственные страсти, игрушкой которых является униженный пролетариат, или, обратив государственные формы и обуздывающие своеволие законы в призрак, с зверской кровожадностью начинает наслаждаться страданием тех, кого судьба отдала в его власть. Не случайное в самом деле явление, что именно на препрославленной «культурной» германской почве возросли те ужасы, разоблачением которых недавно изумил мир известный военный приказ принца Георга Саксонского! Ведь если, как заявил один депутат Рейхстага при обсуждении этого вопроса (см. протоколы засед. от 16 февр.), «палачами являются не только нижние чины, но и офицеры германской армии, – и при том именно те офицеры, которые в обществе играют роль и которых особенно любят дамы за вежливость и утончённое обращение»; если, далее, и сам канцлер, уклонившись «от пережевывания грязного белья пред иностранцами», не отрицал, однако, самого факта и в оправдание этого «огрубения» (следовало бы сказать: одичания) офицеров нашёл возможным сказать лишь то, что оно происходит с людьми ещё до их поступления в армию (!): то как иначе, после всего этого, мы должны представить себе современное германское «интеллигентное общество», как не в тех именно чертах, которыми мы только что его характеризовали? Не ясно ли, что у культурного человека, не смотря на весь его лоск и блеск, всё-таки «душа убывает»?..

Само собой понятно, что когда центр жизни переставлен, когда всеобщим лозунгом сделалось прославленное Горациево *carpe diem*, а на место забытых или отвергнутых положительных начал жизни не поставлено ничего нового, тогда образуется благоприятная почва для произро-

стания всяких ненормальных явлений до пролетариата и социал-демократии, – этих самых зловещих туч на горизонте современного запада, – включительно. Было бы с нашей стороны нерасчётливой смелостью браться за выяснение специальных источников для социального зла, по вопросу о котором, как известно, существует такая громадная литература, что изучение её могло бы наполнить многие годы. Но указать главные его причины, – что, конечно, для достижения полноты в нашей характеристике западной действительности, необходимо, – можно и не выходя из пределов самой элементарной общности.

«Превышение предложения над спросом» – вот к какой краткой формуле, как известно, сводятся все рассуждения современных политико-экономистов о специальных причинах развития на западе пролетариата и социал-демократии. Мы увидим далее, что этой формулой не исчерпывается вся сущность дела; но есть в ней и элемент несомненно истинный. Действительно, кто видел собственными глазами, какое множество рук тянется здесь за работой и какой значительный процент всё-таки её не получает, тот поймёт весь многосодержательный реальный смысл этой краткой формулы. Преобладание предложения над спросом, варьируясь в различных формах, действительно выступает здесь повсюду, начиная с уличных реклам и кончая солидной конкуренцией на занятии профессорской ординатуры.

Наше время есть время рекламы, – этой своеобразной формы «борьбы за существование» в промышленном и коммерческом мире. Говорят, что реклама всего больше развита в Америке: «если ты хочешь поместить доллар в какое-нибудь предприятие», – говорит практичный американец, – то заготовь сначала другой, чтобы сделать известным своё предприятие»! Но кажется и другим городам западной Европы и в частности Берлину уже немного остаётся догонять американцев. В Берлине реклама является в самых разнообразных формах: в форме газетных объявлений (в больших газетах, как, напр., в Фоссовой, заполняющих иногда 6–7 листов и превышающих в

2–3 раза сам текст), в форме расклеиваемых повсюду «плакатов», билетиков, которые на

–82–

больших улицах чуть не насильно всовываются в руки проходящим, в форме ярких вывесок, которые возятся на особых экипажах, иногда с позвонками, и носятся повсюду какими-нибудь странными субъектами (Sandwich-männer), иногда, и даже по преимуществу, не европейской расы и т. д. А посмотрите, как фабрикуются эти объявления! В большинстве случаев хотят обратить внимание не только яркостью и размером «плаката», но также и его оригинальностью, и остроумием, – дешёвым, конечно. Напр., на самом верху громадного ярко раскрашенного листа исполинскими литерами напечатано: «а знаете ли Вы, кто такое N. N.? Это – совершенно обыкновенный смертный; но при устройстве концертов он незаменим» и т. д. – начинается длинная повесть о том, где, когда и за какую плату можно иметь удовольствие слушать концерты этого «незаменимого обыкновенного смертного». Или ещё пример: едет ярко раскрашенная повозка – довольно странная и на ней объявление: «эта карета везёт каждого желающего бесплатно в ресторан (Local) х». Иногда бесцельно скользящий по колонне объявлений (такие колонны чуть не на каждом углу) глаз вдруг встречает, напр., такое странное воззвание: «о Констанция, возвратись к своему раскаявшемуся супругу»! Невольно подходишь ближе и начинаешь читать дальше. Что такое? Вопль покинутого? Семейная драма? Ничуть не бывало! Это – заглавие нового романа, появляющегося в каком-нибудь забытом «листке» и тут же, дальше совет: «кто недоволен своей газетой, пусть абонируется на этот листок, в котором печатается такой интересный роман». Или, напр., вам всовывают вдруг на дороге билетик; вы опускаете на него глаза и с изумлением читаете лаконическое заявление: «стыдитесь, однако»! Как? что такое? Разгадка на другой стороне билетика: «стыдитесь за свои дурно вычищенные сапоги; купите за 20 пфеннигов ваксы там-то» и т. д. Другой билетик начинается такими словами: «подержите это у лампы или у печки». Заинтересовавшись оригинальной шуткой, вы приносите билетик

домой и там, при помощи лампы, прочитываете напечатанное на нём известными «невидимыми» кобальтовыми чернилами объявление о каком-нибудь новом мясном эк-

—83—

стракте. Словом, подобному остроумию конца нет и, если брать все объявления, которые раздаются на улицах Берлина, то можно каждый день набивать все свои карманы и иногда не без успеха заменять ими деланное остроумие какого-нибудь низкопробного немецкого quasi-сатирического журнала...

Конечно, всё это относится, прежде всего к области берлинских курьёзов. Но есть в этих курьёзах и серьёзная сторона. И в самом деле, если даже мы будем смотреть на рекламы глазами американца, т. е. будет видеть в них совершенно невинное средство обратить внимание на какое-нибудь солидное и «реальное» предприятие; то и в таком случае они будут свидетельствовать о некоторой ненормальности в экономическом строе западного города, — о превышении предложения над спросом или, выражаясь языком современной вульгаризованной политико-экономической науки, о «перепроизводстве» (Ueberproduktion) продуктов промышленности, которые далеко превосходят «покупную силу» (Kaufkraft) народа и поэтому не могут быть своевременно «перевариваемы желудком рынка» (Marktmagen). А если мы допустим (чего, конечно, и нельзя не допустить), что в большинстве случаев, если только не во всех, на рекламы нужно смотреть не американскими, а самыми обыкновенными глазами, т. е. видеть в ней рекламу в техническом смысле этого слова и ничего более, тогда перспектива будет ещё печальнее. Именно, то впечатление дешевизны, при солидности и изяществе, — впечатление, которое, как мы говорили в своём первом письме, невольно появляется у посетителя Берлина, впервые проходящего мимо увешенных всевозможными объявлениями исполинских окон его магазинов, — при ознакомлении с системой берлинских реклам, должно значительно ослабеть. И действительно, поживёшь в Берлине и узнаешь, что дешево в нём только то, что никому и ни для чего не нужно; а всё действительно ценное ценно и в Берлине;

предметы же насущной потребности не только ценны, но и баснословно дороги (1 ф. мяса, напр., стоит от марки до 2 мрк., т. е. от 45–50 к. до 1 рубля). И сами берлинцы никогда уже не соблазняются рекламной дешевизной, равно

–84–

как и фиктивную «распродажей», подставными «аукционами и пр.

Итак, рабочие руки в Германии производят гораздо больше, чем в силах поглотить германский рынок. Но и при таком «перепроизводстве» далеко не все рабочие руки заняты. Статистика последних лет показывает, что, вследствие различных осложнений «аграрного вопроса» в Германии, деревенское население с каждым годом всё более и более стягивается в центры промышленности и торговли, города непропорционально вырастают за счёт деревень¹⁹⁹⁸, так что различные «предприниматели», не смотря на всю свою изобретательность, не могут доставить работу всем. Вследствие этого к работе начинает стремиться столько рук, что заработная плата падает; а это обстоятельство, в связи с прогрессивным нарастанием населения, порождает нищету и единственное спасение от самой крайней нищеты есть принятие работы, за какую угодно плату. И принимают! Загляните на окраины Берлина, где скучены всевозможные фабрики и заводы, и вы увидите, какая масса оставшихся без работы постоянно дежурит у всех фабричных ворот, «дожидаясь очереди». Или зайдите когда-нибудь на Zimmerstrasse около 4–5 ч., когда выходит Lokalanzeiger и посмотрите, с какой жадностью расхватываются листы Anzeiger'a, содержащие объявление о «местах», бесчисленной толпой пролетариев обоего пола! А всевозможные «конторы» и «справочные бюро», – также всегда переполнены массой

–85–

нуждающихся, готовых взять всякое дело действительно за какую угодно плату и по бõльшей части за такую, которой едва хватает на прожитие в каком-нибудь безвоздушном и бессветном подземелье или в «мансарде» шестого-седьмого этажа.

Та же самая «борьба за существование», за кусок хлеба повторяется и в других сферах западной жизни: здесь замечается не только «перепроизводство товаров, но, выражаясь опять-таки терминами современных социологов, и «перепроизводство интеллигенции» (Ueberproduktion an Intelligenz). «Германия, – говорит автор популярнейшего социально и политико-экономического трактата: *die Frau und der Socialismus* (10-е изд. Stuttgart, 1891), Бебель, – Германия есть классическая страна перепроизводства интеллигенции и образования. Одно обстоятельство, служившее в течение столетий истинным несчастьем для немецкого развития, существенно содействовало этому, – именно, раздробленность немецкого государства (Kleinstaaterei – мелкогосударствие). Вследствие этой раздробленности духовная жизнь народа была децентрализована: повсюду образовывались маленькие духовные центры, которые распространили своё влияние и около себя. Многочисленные дворы с своими правительствами нуждались в несравненно большем числе получивших высшее образование чиновников, чем правительство централизованное. Таким образом, высшие школы и университеты возникали в Германии в таком множестве, как ни в какой другой стране Европы. Соревнование и честолюбие различных правительств играло при этом также не малую роль. Вместе с наукой развивались и искусства. Никакая другая страна Европы не имеет такого громадного числа живописных, художественных и технических школ, равно как музеев, картинных галерей и пр., как Германия». Этому содействовала также и господствовавшая в это время система всевозможных запретов (Absperrungssystem – пошлины, таможи, заставы): между тем, как другие народы суетились, ездили из конца в конец света, воевали, – немцы тихо сидели у себя дома, каждый у своего дела, работали, чтобы жить безбедно, а на досуге думали, учились, философствовали. Когда, с объединением Германии, система

–86–

запретов пала; когда вследствие этого стали быстро нарождаться крупные капиталисты, стягивавшие к себе все нити

промышленности; тогда, во-первых, разорилось множество мелких ремесленников, живших и кормившихся прежде своим маленьким трудом, а теперь оставшихся, вследствие невозможности конкурировать с капиталами, без дела, и, во-вторых, осталось без места и соответствующего дела множество представителей интеллигенции – образовался интеллигентный пролетариат, который возрастает из году в год. Оставшиеся без работы ремесленники и потерявшие места чиновники, с воспитанной при том уже заранее склонностью к умственному труду, – всё это бросилось теперь учиться, чтобы этим путём удержаться на поверхности и не пойти ко дну в потоке жизни среди всеобщей, охватившей все слои, борьбы за существование. И вот реальные школы, гимназии, политехники и пр. растут теперь, как грибы, а существующие все уже давно переполнены. В подобном же размере возрастает число университетских студентов¹⁹⁹⁹, слушателей физических и химических лабораторий, всевозможных художественных, промышленных, торговых школ, высших женских институтов и т. д. Власть в отчаянии и издаёт распоряжение за распоряжением с предостережением от избрания то того, то другого фаха. Даже теология, которая в предшествующее десятилетие грозила увянуть по недостатку кандидатов, даже и она получает теперь свою долю среди всеобщего переполнения²⁰⁰⁰. «Я буду учить всему, чему угодно, только дайте мне место» (Ich lehre den Glauben an zehntausend Götter und Teufel, wenn's verlangt wird, schafft mir nur eine Stelle, von der ich leben kann): вот что раздаётся теперь со всех сторон! Министры уклоняются от разрешения

–87–

основывать новые высшие учебные заведения, так как-де и существующие с избытком покрывают потребность в кандидатах всех специальностей.

На этой почве рабочего и интеллигентного пролетариата и вырастает социализм и им-то именно, этим разнохарактерным пролетариатом, и пополняются прежде всего его ряды. «Вследствие всех этих обстоятельств, – подчёркивает далее тот же автор, – в Германии больше, чем в какой-либо другой стране

мира, интеллигентного пролетариата (учёные, художники, представители так называемых либеральных профессий – юристы, врачи, писатели, архитектора и пр.), который постоянно увеличивается и вносит брожение и неудовлетворённость наличным строем вещей повсюду – до самых высших кругов общества включительно. Таким образом, в великой, исполинской борьбе будущего (?) Германия берет на себя передовую роль, к которой кажется она предназначена всем своим развитием и даже самым своим географическим положением, как сердце Европы. И вовсе не случайность, что именно немцы открыли законы движения современного общества и научно обосновали социализм (?), как общественную форму будущего (Карл Маркс, Фридрих Энгельс, Фердинанд Лассаль и др.). Вовсе не случайность также, что немецкое социалистическое движение есть важнейшее и значительнейшее в мире (!), что, далее, немецкие социалисты суть пионеры, которые распространяют социалистические мысли между рабочими различных народов (очень благовременное напоминание!!)». Этому ныне усердно служит и сама немецкая наука, которая, после того как она заменила дедукцию индукцией и стала больше заниматься «практическими вопросами», начала быстро «демократизироваться». Масса, средний уровень образования которой в Германии вообще довольно значителен, очень восприимчив ко всяким будирующим учениям, а в агитаторах в Германии никогда недостатка не было. Таким образом, социалистическое движение путём своей литературы, журналистики, фереинов, собраний, путём представительства в парламенте и возбуждаемой всеми этими способами критики общественной жизни с её по-

–88–

Рядками» прокладывает себе верную дорогу в массу: «ремесленники и учёные, хлебопашцы и художники, купцы и чиновники, иногда и фабрикант, – словом представители всех сословий присоединяются к рабочим и образуют ядро социалистической армии» (Op. cit. Ss. 374–381, passim.).

Только что набросанная картина распространения в Германии социализма по истине ужасна! Как медленный яд, он постепенно и систематически пропитывает все ткани народного организма, повсюду находя для себя восприимчивую почву и благоприятные условия. Расшатанность религиозных начал, оскудение идеализма, экономические затруднения, подготовленность массы для восприятия всяких теоретических утопий, – всё это теперь соединилось вместе для того, чтобы дать торжество давно уже, впрочем, народившемуся злу. Особенно много содействует распространению этого зла страсть немцев обо всём рассуждать публично, – в общественных собраниях всякого рода, начиная с рейхстага и кончая сходками каких-нибудь забастовавших рабочих, и затем повторять на все лады эти дебаты путём печати. Недаром социалисты всегда подчёркивают эти дебаты и дорожат ими как «самым могущественным средством», благодаря которому социалистическое движение «делает успехи». Немцы, несомненно народ много думающий; но кажется и они часто не думают о том, что говорят: иначе на страницах немецких газет, со слов «ораторов» различных «фереинов», не перетряхивалось бы ежедневно столько и всевозможного будирующего и сбивающего с толку вздору. Мы никогда не могли понять смысла этих всевозможных немецких дебатов и прений! В самом деле, обсуждают, напр., какой-нибудь законопроект в палате депутатов, – обсуждают долго, страстно, «всесторонне», – и после того как всенародно, на глазах у целого света, выражаясь словами канцлера графа Каприви, «перемыто грязное государственное бельё», законопроект всё-таки в конце концов сдаётся в комиссию и решается с очень малым вниманием к дебатам! В социал-демократическом фереине «красный» оратор развивает публично какую-нибудь quasi-научную социалистическую утопию, – говорит без стеснения, «сво-

–89–

бодно», и приводит слушателей в восторг; но вот неизбежно присутствующий на всех таких фереинах полицейский комиссар заносит то или другое «выражение» (странная тактика: преследуются только выражения, хотя бы по своему духу вся

речь была красная!) в свой протокол и оратор прямо с трибуны переводится в заключение, часто одиночное, и может быть нигде во всём мире не разбирается так много процессов из-за Majestätsbeleidigung (оскорбление Величества), как именно в Германии. Рассуждают рабочие о сокращении рабочего дня, – рассуждают чуть не каждый день, – и всё-таки работают, как и прежде, двенадцать часов и т. д. без конца. Что такое, в самом деле, все эти дебаты, как не сознательный компромисс, – желание пройти невозможной серединой между теоретически-доктринёрским признанием «в принципе» за каждым права выражать своё мнение и практической невозможностью допустить последовательное проведение этого «опасного права» (хорошо право!) в действительности? Это, в сущности, тоже противоречие, которое мы видели и в других странах жизни протестантского запада: разница только в форме. Но, оказываясь, таким образом, непоследовательным и не имея на действительность почти никакого положительно-преобразующего влияния, это публичное дебатирование имеет громадное отрицательное влияние. Именно оно возбуждает страсти во всех недовольных элементах, подогревает все горячие головы, пополняет толпы жаждущих ореола славы «мученика идеи», поселяет уверенность в собственной силе в душе различных новаторов и всеми этими средствами, – повторим ещё раз, – подготавливает торжество социализму, который с каждым днём становится всё смелее и смелее и иногда дерзко поднимает свою угрожающую голову. Февральские берлинские краваллы (Cravallen – беспорядки) доказывают это самым очевидным образом и лучше всяких рассуждений иллюстрируют развиваемую нами мысль.

Февральские краваллы! Об них очень много говорено и писано и почти всё здесь писанное воспроизведено в своё время русскими газетами. Журнальному обозревателю, который отстаёт от событий на целые месяцы, очень

–90–

трудно предложить что-нибудь свежее и новое. Что в последних числах февраля улицы Берлина были запружены толпами всякого сброда; что эти толпы были очень смелы и

уверены в себе; что там и здесь они переходили в разрушительное нападение, имевшее хищнический характер и обходившееся иногда очень дорого как самим хищникам, так и боровшимся с ним полицейским стражам; что в этих краваллах принимали участие также и «демократизированные» женщины: всё это, конечно, уже давно известно, и мы рисковали бы очень наскучить, если бы ещё раз стали повторять всё это. Но зато, рассматривая событие в перспективе, мы можем осветить его с той именно стороны, которая была просмотрена хроникёрами, увлечёнными подробностями тревожных дней. К сожалению, эта просмотренная сторона представляет очень мало утешительного. Именно, выражая нашу мысль кратко, мы можем формулировать её так: несомненно, февральские беспорядки не окончились бы так сравнительно легко и скоро, если бы из-за них уже не виделся грозный призрак других, более серьёзных и опасных волнений, которых необходимо ожидать в будущем и может быть не весьма отдалённом. Повторяем: это несомненно. Дело в том, что настоящие, убеждённые, «идейные» социал-демократы (а число их в Берлине легион) не принимали в этих беспорядках никакого участия и даже не одобряли их. Всё это время они спокойно оставались дома и в опасливом консервативном раздумье покачивали головой на подвиги *dummer Kerle*. Они считали эти «подвиги» ниже своей подготовки, ниже своих сил, а с другой стороны опасались, как бы они снова не вызвали те репрессивные меры, которые отменены со времени удаления ненавистного социал-демократам князя Бисмарка, и как бы таким образом не отдалить «торжество социализма». Мы видим, однако, что это не принципиальный протест против насильственных мер, а лишь временное неодобрение их при данных условиях, – ради сбережения социал-демократических сил «для другого раза». Именно в этом и заключается весь грозный смысл факта воздержности убеждённых социал-демократов от февральских улич-

–91–

ных беспорядков, которая на первый взгляд легко может показаться проявлением с их стороны похвального

благоразумия. Нет, это – двусмысленная и зловещая воздержанность: социал-демократы просто выигрывают время для лучшей организации своих рядов, окончательной выработки своих планов, дисциплинирования своих, как оказывается, всё же отчасти *dummer Kerle*, возможно широкой популяризации своих идей и «воспитания» массы...

А это «воспитание» ведётся усердно и систематически, – по всем правилам Кантовского социально-политического катехизиса, начиная с социалистических праздников. Эти праздники такая любопытная подробность в жизни социал-демократов, что мы не можем пройти их молчанием. Один из этих праздников – «день рождения социал-демократии» (18-е марта: другой главный праздник, *Namenstag*, именины, справляется 1-го мая), совершался на наших глазах. С раннего утра, хотя день был будничным, несметные толпы рабочих отовсюду направлялись на окраину Берлина – в *Friedrichshain*, где находится кладбище «мартовских жертв» (*Märzopfer*) т. е. участников уличных беспорядков, имевших место 18-го и 19-го марта 1848 г., на улицах Берлина. К 12 ч. дня площадь была буквально запружена народом, который терпеливо дожидался своей очереди пройти по довольно узким аллеям *Hain*'а к могилам «мучеников». Лица у всех серьёзные, строгие; порядок изумительный; несдержанные крики повсюду неизбежных пьяных дебоширов тотчас же обуздывались самой толпой; на шляпах и в петлицах почти у всех были приколоты красные бантики, которые тут же и продавались – рядом с номерами отпечатанной в этот день на красных же листах социалистической газеты (*Berliner Volks-Tribüne, Sozial-Politisches Wochenblatt*), в которой подробно были описаны события 18–19 февр. 1848 г. в Берлине, Вене и Париже; в довершение всего, толпу ярко расцветали своими красными шляпками, платками и накидками не отстававшие от мужей и родственников дамы-социалистки, которых было также весьма много. Самое место *Friedhof*'а, обнесённое железной решёткой и обыкновенно запираемое в предупреждение сходов, на этот раз было отперто и даже

–92–

украшено красными флагами. Счастливики, добравшиеся до «милых могил» быстро кланялись (оставаться подолгу было запрещено), скользили глазами по знакомым уже надписям на могильных памятниках и ещё раз и ещё твёрже напечатлевали в своей памяти эти характерные лаконические изречения, на которые социал-демократы смотрят, конечно, как на девиз своей жизни²⁰⁰¹. Те же самые изречения, тоже напоминание «жертвовать своею жизнью за свободу народа» они уносили и в листках Volks-Tribüne, в которой, сверх того, между строк они могли вычитать и многое другое. Конечно, воспроизводя историю мартовских беспорядков 1848 г., демократическая газета всё же не могла открыто приглашать к её повторению. Но в её подчёркивании различных трогательных историй; в её детальных повествованиях о том, как войска открывали огонь по «беззащитной толпе», как там и здесь падали «невинные жертвы»; в её неоднократных напоминаниях, что женщины-социалистки, воспитавшие в себе чуть не религиозное благоговение к «величавой Марианне» (großartige Marianne – условный термин, означающий в устах социалиста республику), никогда не отставали от своих мужей, отцов и братьев и что, именно благодаря этому, солдаты так часто слагали пред республиканцами своё оружие; в её тонких стратегических разъяснениях (к слову, конечно!), что всякое

–93–

народное движение, чтобы иметь успех, должно совершаться быстро, натиском, от одного удара к другому, от одной победы к другой, ни на минуту не останавливаясь, так как «масса повсюду индифферентна и её энтузиазм всегда зависит от успеха и быстро охлаждается при малейших неудачах», во всём этом и многом другом, что сказано между строк, социалисты сумеют, конечно, вычитать целую и при том «на историческом опыте основанную» программу будущих действий. Когда, прочитав листки Volks-Tribüne, мы сообразили всё это; когда припомнили, что ведь такие же листки раздаются и такие же уроки преподаются ежегодно: то эта молчаливая, сдержанная, спокойная, но затаившая глубокую думу и начинающая уже чувствовать свою силу, многотысячная толпа

показалась нам несравненно грознее того бестолкового, недисциплинированного сброда, который взволновал и напугав Берлин в феврале, тотчас же и исчез, как мыльный пузырь!

Но «высшей» школой для социал-демократов служат их «ферейны», на которых систематически подкапываются все основы современного строя – религиозные, нравственные и общественно-социальные. Эти ферейны устраиваются в самых разнообразных помещениях, – начиная с какого-нибудь третьестепенного театра (вроде Feenpalast) и кончая простым Кnier'ом, – весьма многочисленны и разнохарактерны. Иногда они состоят из одного только Vortrag'a (лекция, чтение); иногда к нему присоединяются дебаты, пение социалистических песен из особо составленной для этой цели и изданной в Лондоне социалистической книжки (Liederbuch für das arbeitende Volk, Lond. 1891. Preis 40 pf.²⁰⁰²), а иногда, сверх всего этого, и – танцы. Конечно, все эти ферейны усердно сдабриваются пивом. Нас очень занимали газетные сообщения и рассказы об этих ферейнах и, когда представился случай ознакомиться с ними непосредственно, мы не могли, конечно, им не воспользоваться. И вот что мы увидели. Громадный общий зал одного укромного, расположенного в Gartenhaus'e (надворный дом), ресторана тесно заставлен стульями и маленькими столиками; в конце его устроена

–94–

эстрада для «оратора», а рядом с ней – стол для полицейского комиссара. Был назначен Vortrag «о конце мира». Ко времени начала Vortrag'a зал быстро наполнился самой разнохарактерной публикой, в которой богатые и даже изящные дамские костюмы перемешивались с блузами. Вот появился полицейский комиссар, в сопровождении Schutzmana'a, и разложил свою записную книгу на столике; а за ним и «оратор». Это был нечесаный, неумытый, в пиджаке нараспашку «муж науки» (из народных учителей, кажется, может быть из отставных даже – верно не знаем), с развязными и как бы угрожающими манерами и важной миной. Он занял своё место на эстраде рядом с «председателем» (всё по форме!), раздался колокольчик, и Vortrag начался. Нечего, конечно, говорить,

какого характера был этот Vortrag. Мир погибнет также необходимо и естественно, как необходимо и естественно он возник. И именно погибнет от одной из двух причин – геологической или астрономической. Переполняющие недра земли газы могут в одно несчастное время взорвать её, как, по изысканиям учёных, взорваны уже многие другие планеты; а может случиться и то, что постепенно остывающее солнце, которое, как известно, постоянно всасывает в себя планетные массы («пятна на солнце»), закрывающие его лучеиспускающую поверхность, перестанет в достаточной мере согревать землю и она будет представлять сначала такую же картину, какую мы видим теперь в полярных странах, а потом, уклонившись, вследствие смерзания и изменения нормального пропорционального отношения между объёмом и весом, с своей орбиты, также будет поглощена солнцем и превратится в одно из его «пятен». Конечно, мир погибнет медленно, как медленно он возник. Коснувшись этого последнего вопроса, автор Vortrag'a без церемонии громоздил миллионы лет на миллионы и в конце концов заявил, что это, «впрочем», не важно, а главное в том, что ясен путь, как мир возник и как он погибнет. Автору хорошо знакомы «вечные и неизменные элементы» мира (атомы); с силами природы он за пани-брата. И вот на глазах у слушателей оратором легко создаются и разрушаются бесчисленные миры (ибо «за раз-

–95–

рушением нашего мира родится другой»), и слушатель почти «собственными глазами» убеждается, что Бог для объяснения жизни не нужен. Полицейский комиссар бесстрастно слушает эту quasi-научную проповедь атеизма. До конечного вывода и внутреннего смысла Vortrag'a ему мало дела. Он потирует лишь те места, в которых «оратор вольничает», – когда, напр., говоря о том, что земля, вместе с другими планетами, должна разделить их участь, т. е. погибнуть, он мимоходом вставляет «острое слово» относительно «современности»: ибо-де «в царстве природы нет различия классов и привилегий, а все равны и подчиняются одному закону необходимости»; или, когда, описывая печальное

состояние будущей «замёрзшей земли» и иллюстрируя его картинами полярной жизни, он вставляет мимоходом, что у жителей полярных стран, как известно (?), нет ни Бога, ни нравственности, ни полиции, – «если, мол, не считать белых медведей, которые там иногда пугают людей, вместо полицейских». Что же выходит из этих нотаций? Комиссар записывает, а публика рукоплещет... В выигрыше один оратор: за своё грошовое бесстрашие и дешёвое острословие он, конечно, дорого не поплатится, а если и поплатится, то попадёт в «мученики идеи». Vortrag же, благодаря всему этому, во всяком случае плотно засядет в головах слушателей.

Было кое-что интересное и характерное и по окончании Vortrag'a. Интересно было наблюдать, как на почве социалистических идей сходились и братались «блужники» различных рабочих рангов; как благодаря двойному действию – пива и вытравливающих всякие этические принципы Vortrag'ов, – распахивались двери «социалистического рая, с его свободой и непринуждённостью; как какой-нибудь социалистический литератор и юморист, взгромоздившись на эстраду, импровизировал куплеты, осмеивавшие какое-нибудь новое мероприятие или перетрёпывавшие старую и избитую тему о ненавистном Бисмарке; как сиплыми голосами горланились самые красные песни из Liederbuch и т. д. Но всё это, после Vortrag'a, имело уже интерес дополнительный, декоративный. И при том, по удалении комиссара (тотчас после Vortrag'a), в зале стало

–96–

так беспорядочно, сутолочно, душно и чадно, что мы поспешили отправиться домой. Но картине всё-таки не суждено было остаться неоконченной: дорогой она получила совершенно неожиданное дополнение. Отец семейства, который ввёл нас в фереин, вдруг начал комментировать Vortrag своему подростку сыну, как совершенно непреложное слово науки: «видишь Макс, всё произошло само-собой, а вы так в своей школе» и т. д. Это нас изумило. Мы думали, что социал-демократы, по крайней мере, у своих детей не спешат вытравливать религиозные и нравственные начала воспитания, которых всё-таки ещё

держится немецкая школа. А оказывается!.. Мы, конечно, сочли своей обязанностью парализовать этот комментарий и, насколько допускала восприимчивость слушателей, доказали, что весь Vortrag есть не больше, как предположение (гипотеза), – предположение спорное, а в некоторых своих частях и положительно несогласное ни с наукой, ни со здравым человеческим смыслом. Не знаем, как подействовали наши слова; да и не в этом единичном случае, конечно, дело. Но какова общая-то картина! Ведь если и другие чадолюбивые отцы преподают после фереинов своим детям такие же уроки (а это, при немецкой методичности, более чем вероятно); то следует опасаться, что подрастающее поколение рабочего люда, а может быть и не рабочего только, воспитается в понятиях совершенно атеистических. А тут ещё, как на беду, школьный законопроект, дававший было надежду на более прочную постановку религиозного обучения в Германии, проваливается и есть основания опасаться, что, при современном режиме, этот законопроект будет заменён другим, составленным совершенно в духе «новых идей». Что-то из всего этого выйдет?!

Нельзя сказать, чтобы в Германии не замечали серьёзности такого положения дел. Нет, замечают и сознают; но от этого сознания, так сказать, отмахиваются, как от докучливого и тревожного призрака. Понимая ясно, что коренное исцеление недуга потребовало-бы большой ломки и энергичных мер, а, может быть и личных жертв, которых приносить вообще никогда и нигде не любят, большинство успокаивается на той мысли, что «это ещё будет не скоро» и что вообще-то все социали-

–97–

стические проекты относятся к области неосуществимых утопий. Как все утопии, замыслы социалистов рассыплются сами собой: к чему же, при этом, принимать энергичные меры, ломать порядки, «к которым все привыкли»? Нужно только ясно и убедительно доказать, что социалистические мечты суть не более, как утопия, и тогда эта мысль, согласно новой научной формуле, по которой «всякая мысль есть сила», сама сделает своё дело. Смотря на дело с этой точки зрения, многие придают

теперь в Германии большое значение бесчисленным, положительно запрудившим немецкий книжный рынок, «опровержениям» социализма. Типичной формой таких опровержений служит мастерски написанная и, поэтому, в течение каких-нибудь двух-трёх месяцев разошедшаяся в сотнях тысяч экз., книжка известного депутата Рейхстага, Евгения Рихтера: Sozialdemokratische Zukunftsbilder (Berlin, 1892). В этой книжке трогательно рассказана история одной честной, работающей семьи, которая сначала пламенно желала осуществления социалистической мечты, – главным образом под влиянием вышеупомянутой книги Бебеля, этого «нового евангелия» (!), – а потом, когда наступила социалистическая ломка со всеми её ужасами и настроением, прежде всех и ещё пламеннее стала желать возвращения прежних порядков. Началось с того, что социалистическое правительство (какое-же, однако, правительство, если «все равны»?), следуя принципу уничтожения «капитализма» и собственности, отняло у семьи все честные сбережения, на которые она собиралась было праздновать свадьбу сына, а затем, по принципу равноправности и равномерного разделения труда, распихало всех членов семьи (включая в состав семьи и невесту сына) по разным городам, причём далеко не каждый попадал на своё место и к своему делу; маленькие дети, чтобы не мешать работе родителей, были у них отобраны и помещены в «общественные» заведения, а там же и – дедушка; один из двух ребёнков (девочка) умер, а мать (Павла) с тоски по дочери, к которой её не допускали, сошла с ума. В довершение всех этих зол невеста (Агнесса), которая, благодаря своей привлекательной наружности, имела несчастье понравиться одному из дозорщиков над рабо-

–98–

тами, сделалась с его стороны предметом нечистых домогательств и принуждена была прибегнуть, как к единственному средству спасения из этой разнузданной среды, к бегству в Америку, куда за ней вскоре последовал и жених, испытавший тоже многочисленные невзгоды. Между тем, вследствие недовольства новыми порядками, в Германии

началась «контрреволюция», в которой уже решительно нельзя было разобрать, кто и за что: жертвы были бесчисленные и часто совершенно случайные; подозрительность социалистического правительства была напряжена до крайности; люди гибли и от революционеров и от контрреволюционеров. Погиб в этой всеобщей сумятице и свалке и глава семьи – типографщик Шмидт. Уцелел один младший сын его, – единственно потому, что бежал от всех этих ужасов в Голландию. Такова печальная судьба честной семьи, созданная ей «новыми порядками». В дополнение ко всему этому, мимоходом Рихтер делает много метких характеристик деморализованного «будущего общества» и весьма правдоподобных указаний на экономические и политические затруднения, которые неизбежно повлечёт за собой будущий нестройный строй, причём, конечно, для России и Франции наступает благоприятное время отмстить ненавистной соседке: они начинают присылать в Германию угрожающие ноты, а затем, при её очевидной неспособности выполнить предъявленные к ней требования (уплатить долги), переходят в наступательную войну, которая застаёт Германию среди полнейшей дезорганизации, усложняемой ещё повсюду ощущаемым недостатком продовольственных средств и истощением казны. В общем, картина получается яркая, впечатление выносится цельное и нерасположение к социалистическим замыслам безусловное.

Нет сомнения, что перспективы будущего социалистического строя, намеченные Рихтером, очень могут отрезвить иную горячую голову, увлекающуюся социалистическими мечтами, и с этой точки зрения все подобные «опровержения», конечно, могут сослужить свою долю службы. Но не следует забывать, что именно в Германии, где так развита страсть ко всяким дебатам и полемике, такой способ самообороны имеет и свою обратную сторону.

–99–

Дело в том, что на каждую такую критику здесь появляются десятки «антикритик», которые, конечно, пишутся тем страстнее, чем яко бы «несправедливее» отношение «к великой идее» со

стороны «привилегированной буржуазии» в глазах поборников этой идеи. При таком положении вещей, в рядах социалистов свободные места отпавших, конечно, быстро заместятся новыми адептами, причём очень возможно, что иногда цифры распадутся так, что выигрыш будет, в конце концов, всё же на стороне этих последних. Да и независимо от этого, если бы противники социализма не могли противопоставить ему ничего больше, кроме этих опровержений, их положение, конечно, было бы не многим лучше положения того врача, который, сидя у постели тяжело больного, очень ясно констатировал бы его болезнь, но оказался бы не в силах оказать ему хоть какую-нибудь действительную помощь. Вот почему будет иметь, несомненно, большее значение другая, практическая форма, в которой выразилось чувство самосохранения современного немецкого общества в виду надвигающейся на него со стороны социализма опасности. Мы разумеем пробудившееся за последнее время одновременно и в правительственных сферах, и в частных кругах стремление и заботу о прикреплении населения к земле, чтобы таким путём отвлечь толпы опасного рабочего пролетариата из городов и других промышленных и торговых центров в деревню. Эту цель преследуют особенно два, заслуживающие здесь упоминания, мероприятия: проведённый через рейхстаг и скреплённый императором закон о праве каждого, принадлежащего к немецкому государству, по достижении 24-летнего возраста, устраивать свою осёдлость на собственном участке земли (Entwurf eines Heimstättengesetzes für das Deutsche Reich, от 21 июня 1891 г.) и – покровительствуемое правительством частное общество, которое на очень льготных условиях устраивает каждому желающему, недалеко от Берлина (в Riesdorf'e, – минут 20–30 езды по железной дороге), домик на собственном участке, по образцу, который выстроен в Берлине (недалеко от центра – конец Dorotheenstr.) и открыть для осмотра и объяснений всякому желающему. Нам нет на-

–100–

добности входить здесь относительно этих мероприятий в специальные подробности; но мы не можем не отметить, хотя

бы лишь в общих чертах, те надежды, которые теперь здесь на них возлагают, как на могущественное средство «предотвратить путём социальной реформы социальную революцию» (проф. Гирке), «снова национализировать интернационализированные элементы» (den internationalisierten wieder nationalisieren), «задержать ненормально усиленное стремление в состав социалистической армии» и т. д.

Вот некоторые из относящихся сюда мыслей, выбранные нами из бесчисленных статей, посвящённых этому вопросу в современной немецкой прессе. «Одно из самых враждебных культуре действий атомизирующего владычества капитала (der atomisirenden Capitalherrschaft) есть увеличивающийся вместе с ростом нашего богатства недостаток квартир для бедных. Без приличного жилища нет семьи; без семьи нет нравственности. Мы гордимся цивилизацией 19-го столетия и блеском наших больших городов; но этой гордостью мы доказываем только, что наш глаз не проникает дальше поверхности вещей и что мы не задумываясь проходим мимо настоящей отвратительной (scheußlichen) действительности. Берлин не там, где мы видим его электрическое освещение, не под-Линами (under den Linden – главная улица Берлина), не там, где ценится шампанское и горят драгоценные камни, не в театрах, не в музеях и пр.; нет, великий Берлин, продукт прироста целого миллиона людей в какой-нибудь период человеческой жизни, – этот Берлин нужно искать в отдалённых ночлежных домах (Mietskasernen), в надворных постройках, на чердаках, в подвальных этажах и т. д.» Слоняющийся от чердака к чердаку, теснимый нуждой, бедняк (а таких сотни тысяч в Берлине), хотя бы даже интеллигентный, «превращается в совершенного дикаря», у которого все духовные потребности, все истинно-человеческие движения, чувства почтительности, законности и проч. угасают. Остаются лишь разнузданные низменные влечения, на почве которых и возрастают все коммунистические и социалистические идеи. Массовый социал-демократический эгоизм (Massenegoismus), проявляющийся в социалистических движениях, есть

–101–

неизбежное следствие индивидуального эгоизма (Individual-egoismus), который, именно вследствие вышеуказанных условий, развивается у немецкого рабочего до размеров эгоизма животного. Дайте этому рабочему свет, воздух и собственный кров, из которого бы его не грозили ежеминутно изгнать, дайте ему клочок загородной земли, за обработкой которой, между делом, он мог бы забывать монотонную, одуряющую жизнь фабричного или мастерового, – и в нём тотчас же проснутся угасшие идеалы и беспринципный космополитический социализм сменится любовью к отечеству, к семье, к своему дому, к своему клочку земли, к своему, не подлежащему отчуждению, маленькому хозяйству. «Отечество есть идеал и, если у рабочего есть собственное отечество, у него есть и собственный идеал» и он уже не космополит, а – аристократ (er ist aristokratisch geworden). Таким образом, «единственно надёжное средство для борьбы с социал-демократией – это основанная на исторических, унаследованных от прошлого, началах и потому образующая одно органическое целое с здоровыми элементами низших классов, как они воплощены в оседлом крестьянстве, аристократия», – аристократия, имеющая свой собственный идеал и поэтому свою собственную развитую духовную жизнь. С этой точки зрения, – как метко выразился один из депутатов рейхстага (Гелерт), – «собственные хижинки можно сравнить с бочками, на которых утверждён мост в гавань среди беспокойно волнующегося моря: сотня тысяч таких твёрдых пунктов в стране обеспечили бы на зыбучем песке движимой собственности надёжный путь цивилизации, которая уже не будет более (как настоящая) одним пустым звуком». В этой цивилизации, – дорисовывает картину один пастор, – нашли бы себе место и церкви, и при них школы, основанные на религиозных началах, в которых воспитывались бы в религиозном духе и нравственности, теперь обыкновенно возрастающие в дикости, дети социал-демократов. Тогда социалистам не из кого было бы вербовать новобранцев для пополнения своих рядов²⁰⁰³...

–102–

Совершенно верно! Это действительно надёжный путь для борьбы с угрожающим западу социализмом и то обстоятельство, что на почве только что изложенных взглядов сошлись с пастором и капиталисты, пожертвовавшие свои капиталы для осуществления этих взглядов (разумею вышеназванное общество), и учёные, разработавшие их теоретически (особенно много в данном случае помогли делу юристы – противники господства в современном праве принципов права римского в ущерб принципам права древне-германского), и депутаты рейхстага, принявшие законопроект, – это обстоятельство самым красноречивым образом доказывает, что в Германии не совсем ещё утрачен смысл текущего, что ещё есть люди, способные ориентироваться в положении вещей и находить, даже и среди спустившегося на неё сумрака, прямой путь. К сожалению, вместо «сотни тысяч твёрдых пунктов», которые были бы достаточны для противодействия социализму, под влиянием этого движения, на лице германской земли (около Берлина) появилось пока только двести, а большинство немецкой интеллигенции и «буржуазии» не только ничем не обнаруживает склонности содействовать осуществлению рассматриваемых нами мероприятий, но и прямо держится совершенно иного, противоположного образа мыслей или, – лучше сказать, – не имеет никаких мыслей об этом предмете, не простирает сюда никаких забот и предпочитает, как уже сказано нами, от угрожающих в будущем бед просто отмахиваться.

«Что нам за дело, – так обыкновенно спрашивают в Берлине, – до этих ложных страхов? Мы имеем отличную, образцово организованную полицию, которая, как показывают февральские опыты, сумеет усмирить бунтовщиков. Ну, а если бы, как вы ожидаете, их ряды и увеличились присоединением «идейных», коренных социалистов, так ведь у нас на то есть и армия. А впрочем, всё это химеры: наши социал-демократы достаточно умны, чтобы не видеть, что без резни дело не обойдётся, а ведь резни они не захотят же»...

Да, но, во-первых, вы знаете, конечно, что социализм проникает и в армию и, чем дальше, тем глубже пускает свои

–103–

корни: что удивительного, что при таком положении вещей, солдаты сложат своё оружие, когда дело до него дойдёт? Ведь примеры французских солдат им памятливы, да к тому же Volkstribüne и другие услужливые листки им ежегодно о том напоминают во время мартовских и майских праздников. Во-вторых, — и это главное, — ведь ваши «умные» социал-демократы не говорят, что «нужно произвести революцию» или «должно воздержаться от резни» (никаких «нужно» и «должно» для них больше не существует); нет, они говорят скромнее, но вместе с тем и внушительнее: «так будет», — будет по неизбежным законам «социальной динамики», которым «подвижные атомы исповедующего эгоизм общества» повинуются с такой же необходимостью, с какой атомы физические повинуются своим законам. Справьтесь у «апостола современного социализма», Бебеля, или у популяризатора и пропагандиста новейших социалистических доктрин, Меринга: Вы прямо найдёте этот тезис (см. напр., у Mehring'a: Herrn Eugen Richter's Bilder aus der Gegenwart, антикритика на вышеизложенную брошюру Рихтера, Nürnberg, 1892, S. 11). В данном случае социал-демократы делают свои выкладки относительно будущего, как чистые математики. Они оперируют в своих вычислениях с живыми личностями, как с равными и однообразными математическими единицами, у которых нет никакой самопроизвольной активной реакции на внешние раздражения, — нет самоопределения, которое бы могло поставить и держать, по крайней мере некоторых из них в стороне от социалистического движения. И они, конечно, правы в данном случае. Ведь все эти адепты новых идей, которым различные Адамы Смиты, Марксы, Энгельсы и т. д. в течение долгих лет вбивали в голову, что единственно-реальная, управляющая обществом сила есть интерес — умение понимать свои личные выгоды, не отвлекаясь от этого никакими другими «задерживающими» побуждениями (напр., симпатией), «так как из совокупности личных выгод сама собой будто бы получится общая выгода, общее благо» (?); которые, вследствие этого, при косвенном содействии иных условий (о которых речь выше), возвели «спокойно и предусмотрительно рассчиты-

вающий интерес неделимого» в верховный принцип и, отложив в сторону все другие – религиозные и нравственные мотивы деятельности, вытравив идеал, перестали держать в узде каждый свой личный эгоизм; у которых, наконец, при утрате образующего право высшего принципа, осталось лишь одно бесспорное право – сильного, причём уже нельзя стало отыскать никаких оснований для предпочтения одной формы обнаружения этого права сравнительно с другой: что такое, в самом деле, общество таких нивелированных людей, как не агрегат чистых единиц, однообразных «социальных атомов», которые, без сомненья естественно устремятся туда, куда направит их случайный механический толчок? Что им за дело, будет ли при этом резня или дело обойдётся мирно; выйдет ли из движения что-либо лучшее, или нет. Им натолковано, и сами они это видят отчасти, что «социальная статистика нарушена», что «равновесие общества при данных условиях немыслимо»: этого для чистых единиц, исповедующих «догматику социального эгоизма», достаточно, чтобы «социальная статистика перешла в революционную динамику». Ведь, чтобы достаточно мотивировать свою надежду на то, что страшного этого не будет, вам необходимо доказать, что социал-демократы не чистые единицы, что они способны к реакции на внешние раздражения, под влиянием противоборствующих им идеалов, религиозных заповедей, нравственных мотивов и т. д. А возьмётесь ли Вы за такое доказательство?

«Да это и без доказательств ясно! Ведь не может же, в самом деле, человек одичать настолько, чтобы утратить все человеческие свойства. Ну а что касается «расшатанности принципов», которой, конечно, у нашего социал-демократа отрицать нельзя; то это дело поправимое. Жаль, что законопроект Цедлица провалился: ведь высших и средних учебных заведений он не касался, а для народа религия пока ещё *нужна*»...

Итак, вы обращаетесь к религии, как к палке для того, чтобы отпугнуть грозный призрак социализма! Она нужна только для черни, для её обуздания и усмирения?!

«А хотя бы и так! Нельзя же интеллигенцию ставить на одну доску с полуобразованной массой. Для религии про-
–105–

ходит время, и всякий просвещённый человек ныне видит ясно, что она почтительно уступает своё место быстро прогрессирующей науке. Уж если и говорить о религии для интеллигенции, так о религии, очищенной от всех примесей суеверия, вроде, напим., религии вашего Толстого или Егиди».

Ну, в таком случае, – простите! – вас нельзя поздравить со спокойной будущностью. Ваш, по вашим же собственным словам, «умный» социал-демократ разглядит, конечно, что сами-то вы совсем неуважительно относитесь к той силе, которой ему грозите... Нет, если Вы утверждаете необходимость вечного существования данного порядка вещей лишь на том, что всегда доселе ровно в 12 часов появлялся на вашем столе вкусный Frühstück, если вы ничем не обнаружите, что сами руководствуетесь в своей жизни теми вечными, «идущими свыше», религиозно-мистическими началами, указанием на которые хотите образумить беспокойно волнующийся пролетариат и которые действительно одни лишь могут дать смысл человеческому существованию и обеспечить строй жизни, говоря богатому: «возлюби ближнего своего» и «дай нищему», и – бедняку: «не укради», «не убий», будь доволен «своими оброками»; если таким образом вы не покажете бедняку, что, при несоизмеримости внутренних духовных благ с материальными, и богач может быть несчастным и, наоборот, бедняк счастливым: то какие-бы меры против «социального землетрясения», против «обвала» всей вашей гордой культуры вы ни придумывали, все эти меры окажутся лишь средствами паллиативными...

«Так, по-вашему, нужно ожидать *социального землетрясения и обвала культуры*»?!

Кто знает? Может быть, и пронесётся гроза и дай Бог, конечно! Но зловещих признаков много; а радикальных и действительно целесообразных мер принимается мало...

Мой собеседник скептически усмехнулся и пожал плечами.

Настоящее, несколько запоздавшее письмо, мы дописываем в Париже. Когда быстрейший, как говорят, поезд в мире мчал нас от Берлина по направлению к Кёльну

—106—

и пред глазами одна за другой быстро мелькали живописные панорамы благоустроенных немецких ферм и заводов; в голове стучал неотступный вопрос: «будет ли»? И чем далее мы уезжали от Берлина, чем ближе становилось то место, где уже «началось», где «обвал тронулся»; тем пламеннее и горячее становилось пожелание, которым мы заключили наш только что приведённый диалог: «да, дай Бог, чтобы не было»! Весьма неудобно даже и временное пребывание в том городе, где неверная почва постоянно колеблется под ногами и где в каждом ресторане, вместо простых и совершенно безопасных блюд «неприхотливой буржуазии», рискуешь получить из социалистического меню какое-нибудь, покупаемое ценою жизни, изысканное *sauté aux petits pois fulminant*²⁰⁰⁴...

А. Введенский

Париж.

1 Мая (19 апреля), 1892 г.

**Κορσунский И. Н. Новые труды в области
Палестиноведения // Богословский вестник 1892. Т.
2. № 7. С. 107–125 (2-я пагин.).**

1. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. Εκδοθεῖσα μὲν ἀναλώμασι τοῦ Αὐτοκρατορικοῦ Ορθοδόξου Παλαιστινοῦ Συλλόγου, συνταχθεῖσα δὲ ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου – Κεραμέως. Τόμος α'. Ἐν Πετροπόλει, 1891. 8^ο majore. Σελίδ. 623+10. Μετὰ 15 φωτοτυπιῶν. Цена 15 ρ.

2. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Ἐκτυπούμενα μὲν ἀναλώμασι τοῦ Αὐτοκρατορικοῦ Ορθοδόξου Παλαιστινοῦ Συλλόγου, συλλεγέντα δὲ καὶ ἐκδιδόμενα ὑπὸ Ἀ. Παπαδοπούλου – Κεραμέως. Τόμος α'. Ἐν Πετροπόλει, 1891. 8^ο majore. Σελίδ 535+22. Цена 10 руб.

–107–

Императорское Православное Палестинское Общество, неуклонно преследуя свои две главные и ближайшие задачи, – поддержание православия в Святой Земле и заботу о русских поклонниках в Палестине, – деятельно, неустанно преследует и третью, последнюю из главных, ближайших задач своих, – ознакомление русских с Иерусалимом и Святой Землёй. Оно не перестаёт обогащать науку и литературу изданием более или менее крупных трудов в области Палестиноведения. В течение 10-ти лет своего существования Императорское Православное Палестинское Общество, кроме периодически появляющихся отчётов и непериодических сообщений о своей деятельности и о Святой Земле, издало 36 выпусков разных, подобного рода трудов, в виде учёных сообщений, исследований и т. п. Но сверх того, не проходит года, особенно за последнее время, когда и средства Общества значительно увеличились, чтобы оно, на

–108–

своё иждивение, не издало в свет какого-либо, более или менее обширного по объёму, памятника или исследования и вообще труда, относящегося к области Палестиноведения. Истекающее ныне 10-летие своего официального существования и деятельности²⁰⁰⁵, оно ознаменовало изданием трудов, заглавие которых мы выписали в начале нашей

настоящей статьи и которые раскрывают пред нами богатую сокровищницу Иерусалимской Патриаршей библиотеки, доселе остававшейся весьма мало известной образованному миру, при том раскрывают в важнейшей её части, рукописной.

В настоящее время в Иерусалимской Патриаршей библиотеке числится 2400 рукописей, из коих 850 рукописей находится в монастыре Иерусалимского Патриаршего подворья в Константинополе, а остальные всё в самом Иерусалиме, в патриаршем здании. Большая часть означенного числа рукописей, именно 1475 на греческом языке; затем 143 рукописи на грузинском, 177 – на арабском, персидском и турецком, 50 – на сирском и несколько рукописей – на эфиопском, валашском и славянском языках. Такой состав и такое число рукописей патриаршей библиотеки образовались постепенно, и собрание их началось издавна. Особенную ревность и заботливость о собрании и сохранении рукописей имели Иерусалимские патриархи: Дорофей I († 1534), Герман († 1579), Софроний († 1607), Нектарий, Досифей, Хрисанф, Мелетий и Парфений; также некоторые игумены Палестинских монастырей, протосинкеллы и другие из клириков Иерусалимской церкви. Из патриархов Досифей издал даже и постановление о патриаршей библиотеке; а патриарх Хрисанф, по фамилии Нотара, позаботился о том же и в отношении к той её части, которая находилась в Константинополе на подворье. Архимандрит же Кирилл Афапасиадис сделал свод всех тех постановлений о библиотеках Иерусалимской патриархии, которые изданы были Иерусалимскими патриархами до Дорофея. Число рукописей увеличивалось и благодаря пожертвованиям. Но и число

–109–

рукописей в настоящее время было бы больше и достоинство многих из них было бы выше, если бы не было злоупотреблений в пользовании ими со стороны разных лиц, часто не имевших никакого понятия об их значении. Многие часто весьма важные рукописи продаваемы были, иногда за бесценок, листы рукописей нередко употребляемы были на совершенно иные цели, древние в отношении к почерку страницы рукописей исписывались позднейшими дочертаниями

(палимпсесты), и под. Конечно, многое погибло или попортилось также от времени, от сырости, от набегов сарацин, турок, крестоносцев и т. д. Поэтому нельзя не воздать благодарности и чести лицу, которому пришла на ум благая мысль – не только сохранить в памяти потомства то, что имеется рукописного в Иерусалимской патриаршей библиотеке, но и дать обильную пищу учёной любознательности через обстоятельное описание всех рукописей этой библиотеки. До последнего времени мы имели лишь некоторые сведения об этой библиотеке и её рукописях, при том главным образом в сообщениях иностранных западных писателей и учёных, по большей части только мимоходом касавшихся самых рукописей. Таковы: I. M. A. Scholz, *Biblichkritische Reise*. Leipzig, 1827, стр. 140–149; Pertz, *Archiv d. Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, т. IX, стр. 645–656, где находится сообщение L. Betlimann'a о 95-ти рукописях Иерусалимской патриаршей библиотеки, хранившихся в Константинополе; – в журнале *Philologus*, т. V, стр. 758–762 статья R. Curzon, *Besuche in den Klöster der Levante*, – по 3-му изданию на немецком языке R. R. Meissner'a, Leipzig, 1851, стр. 105:116 и 117; – Н. О. Coxe, *Report to Her Majesty's Government on the greek manuscripts yet remaining in libraries of the Levant*. London, 1858, стр. 45–61 и 75–76. Это сообщение англичанина, по иному списку его, случайно найденному и приобретённому у одного араба в Иерусалиме в 1859 членом нашей тогдашней русской духовной миссии там иеромонахом (впоследствии архимандритом) Леонидом (Кавелиным), было опубликовано и на Руси в 1870 году в Чтениях в обществе истории и древн. Росс. при Моск. Университете (кн. 4, стр. 1–

–110–

32 отд. «Материалов иностранных», под заглавием: *Греческие книгохранилища востока и их рукописи, осмотренные одним английским путешественником в 1858 году*, с предисловием О. М. Бодянского. Из наших русских учёных и писателей сравнительно более других потрудился над ознакомлением с рукописями Иерусалимской патриаршей библиотеки начальник нашей Иерусалимской духовной миссии архимандрит Антонин (Капустин), составивший каталоги

рукописей библиотеки лавры св. Саввы Освящённого и Константинопольских рукописей Иерусалимской патриаршей библиотеки. Кроме того, профессор С.-Петербургского Университета А. А. Цагарелли, по поручению Православного Палестинского Общества, описал грузинские²⁰⁰⁶, а профессор Казанской Духовной Академии (ныне профессор Новороссийского Университета) Н. Ф. Красносельцев, – славянские²⁰⁰⁷ рукописи Иерусалимской патриаршей библиотеки. Наконец, сирские рукописи той же библиотеки описаны англичанином I. Rendel-Harris'ом описавшим и саму патриаршую библиотеку в статье: The library of the convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem, помещённой в Haverford College. Studies published by the faculty of Haverford College № 1:1889, и нек. др. Но за исключением трудов Цагарелли, Красносельцева и Rendel-Hariss'a, все остальные, равно как и имевшиеся в самой патриаршей библиотеке греческие каталоги рукописей её²⁰⁰⁸ или слишком кратки, или касаются только каких-либо отдельных частей этой библиотеки и вообще неудовлетворительны в библиологическом отношении. Поэтому настояла надобность в более полном и обстоятельном описании всех рукописей патриаршей библиотеки. И эта надобность сознавалась давно. Между прочим, уже в 1859 году посетивший Палестину Его Императорское Высочество Великий Князь Константин Николаевич, ныне

–111–

в Бозе почивший, обратил на это внимание и дал поручение одному русскому учёному заняться сим делом; но поручение, по разным причинам, осталось не выполненным. Более энергично взялся за это дело бывший до августа 1890 года Иерусалимским патриархом блаженнейший Никодим, некогда управлявший Иерусалимским патриаршим подворьем в Москве и довольно долгое время живший в России. Ему первому принадлежит мысль – соединить все палестинские библиотеки рукописей в одну Иерусалимскую патриаршую и сделать совокупное их описание. Для самого же описания их он, по рекомендации подчинённого ему архимандрита Дамиана, управляющего Иерусалимским патриаршим подворьем в Константинополе,

пригласил уже составившего себе известность в учёном мире, своими палеографическими и учёно-литературными трудами, грека А. И. Попадопуло-Керамевса²⁰⁰⁹. В 1887 г. П.-Керамевс прибыл в Иерусалим и приступил к делу описания рукописей. Блаженнейший Никодим, который и сам является большим любителем книжного дела, весьма деятельно помогал ему в его труде. Он распорядился собранием в Иерусалимскую патриаршую библиотеку всех рукописей, рассеянных по разным местам Палестины; увеличил само помещение библиотеки; откомандировал в его распоряжение несколько лиц из членов святогробского братства, как-то: иеродиаконов – Ювеналия, Иустина, Гликерия и Бенедикта, а в 1888 году, – только что окончившего курс в Иерусалимской школе Константина, в монашестве Каллиста, ныне иеродиакона, обучающегося в Московской Духовной Академии. Из них первые помогали П.-Керамевсу по части

–112–

справок в печатных книгах и, кроме того, Иустин писал карточки для каталога рукописей, а Константин (Каллист) помогал ему и в самом разборе рукописей по содержанию, по векам и т. п. Вообще блаженнейший Никодим доставлял учёному палеографу все возможные удобства к занятиям по описанию рукописей. Два года слишком провёл П.-Керамевс в Иерусалиме за усиленными занятиями в сём деле, днём работая в самой библиотеке, а по вечерам и ночам у себя в квартире, находившейся недалеко от библиотеки в зданиях той же патриархии. Константинопольскими же рукописями Иерусалимской патриаршей библиотеки он занимался в самом Константинополе. Не смотря на многие, и не благоприятные для занятий условия, в числе которых особенно тяжким для него была долговременная и сильная болезнь его супруги, он своей неутомимостью в труде и настойчивостью достиг завершения дела, за которое взялся, приготовив к печати 1-й том своего описания. Но тут встретилось новое затруднение: в самой патриархии, обременённой долгами, не доставало средств на издание в свет этого, оказавшегося весьма крупным по размерам своим, труда. Однако и тогда блаженнейший патриарх

Никодим, которого собственное положение на патриаршем престоле в то время было уже шатким, не оставил дела, так хорошо начатого и исполненного. Он ходатайствовал пред Августейшим Председателем Императорского Русского Православного Палестинского Общества Его Императорским Высочеством Великим Князем Сергием Александровичем об издании труда г. П.-Керамевса на счёт сего Общества. И Его Императорское Высочество благосклонно отнёсся к этому ходатайству тем более, что П.-Керамевс уже известен был и другими учёно-литературными трудами, изданными в 1890–1891 годах Палестинским же Обществом²⁰¹⁰. Всё описание рукописей предположено

–113–

к изданию в 4-х томах, из коих вышел пока только рассматриваемый нами 1-й том. Напечатание его произведено в Петербурге в типографии Киршбаума, под личным наблюдением и редакцией самого составителя Описания, прибывшего для сего нарочито в Петербург ещё в 1890 году²⁰¹¹. Вышедший таким образом, из печати 1-й том Описания обнимает собой 645 номеров греческих рукописей и заключает в себе 15 фототипических снимков с некоторых, особенно замечательных и древних рукописей, изобилует многочисленными отсылками на рукописи и печатные издания, относящиеся к содержанию описываемых рукописей, и сопровождается указателями – а) общим, распределяющим рукописи в их № № по предметам содержания, исчисляющим рукописи с миниатюрами и украшениями, рукописи без хронологических данных и с таковыми данными, перечисляющим по алфавиту имена писцов или переписчиков рукописей, переплётчиков и владельцев их, и – б) частным, подробным указателем имён и предметов в самых рукописях, с несколькими более чёткими приложениями.

Уже само обилие материала для описания, иначе сказать, численное богатство рукописей Иерусалимской патриаршей библиотеки должно обращать на себя внимание при рассмотрении труда г. П.-Керамевса. Ещё важнее ценность этого материала со стороны содержания рукописей, древности многих из них и т. д. Один 1-й, изданный теперь, том обнимает собой и

рукописи, заключающие в себе Св. Писание Ветхого и Нового Завета (№ № 2–5:16:25:28:31 и мн. др.), и рукописи канонического (№№ 24:39:67:68 и др.), богословского (№№ 10–15:19:20:23:30:34 и др.), аскетического (№№ 21:26:32:35 и др.), литургического (№№ 74:84:92:99:117:122 и др.), исторического и географического (№ № 27:81:101и др.) и иного содержания, и рукописи, содержащие в себе творения древне-греческих классиков (№№ 61:79:83:94:96:103:106–108:116:118–120 и др.), и рукописи, касающиеся мифологии (№№ 14:210:356 и др.), рито-

–114–

рики (№№ 40:104:115:152 и др.) и рукописные лексиконы и грамматики (№ № 52:75:88:131:144 и др.), и рукописи, относящиеся до медицины (№ № 77:95:102:148 и др.), физики (№№ 165:208 и др.), астрономии (№№ 87:190:261 и др.) и других отраслей знания. В отношении к сравнительной древности здесь есть рукописи, восходящие к VII–VIII-му и даже V веку по Р. Хр. (№ 510, γ и 2), а IX–X-го веков даже несколько рукописей (№№ 6:24:1:13:23 и др.); с годовыми или вообще хронологическими датами есть рукописи, относящиеся к 1053–1054 году (№ 53 – Псалтирь), – к 1056-му (№ 54– *Λιδαχή τῶν ἀπίποστόλων*), – к 1079-му (№ 21 – слова Иоанна Схоластика), – к 1182-му (№ 57 – Анастасия Синаита) и т. д. Конечно, есть много рукописей и позднейших времён, даже XIX века (№№ 95:197:262:347:512:544 и др.); есть несколько списков с печатных книг (напр., № № 93:379). За то, значительное количество рукописей не позже XVIII века, рукописей весьма важных по содержанию и древности, рукописей, украшенных миниатюрами и разного рода изображениями (№ № 4–7:10–14:23:27 и др.), весьма любопытных, в археологическом и других отношениях, совершенно заставляют забывать малоценность сейчас указанных, к тому же и не многих по числу, рукописей, представляющих впрочем, в большинстве своём нередко глубокий исторический интерес²⁰¹². При том в иных случаях и рукописи XIX века представляют собой списки с древнейших рукописей или редких печатных изданий (как напр. № 511 в 1819 году писанные четверостишия Феодора Продрома). Высокой ценности рукописного материала, обнимаемого

рассматриваемой книгой г. П.-Керамевса, соответствует и высота достоинств самого описания рукописей. По всему видно, что за дело взялся человек не только опытный в палеографии, но и обладающий изумительным множеством разнороднейших познаний. Представим в доказательство два–три при-

–115–

мера. № 2. Рукопись на пергаменте, в лист большого формата, 401 лист. По свойству письма может быть отнесена к концу IX века, за исключением листов 27:56:58 и 132, которые, взамен утраченных, внесены уже в XIII веке. Образчик письма, в фототипическом снимке с листа 15-го (кн. Быт.24:8–21), приложен к описанию (стран. 10). Особыми знаками (кружками) помечаются разночтения Акилы, Симмаха и Феодотиона; а на листе 242-м находится схолия Геннадия на одно место пророка Аввакума. На листе 401 об. помета XIV века: «† ετοντο βιβλιων εναι τοῦ ἁγίου τάφον καὶ ἥτης τὸ εβρί νά το δόση μεσα ἥσ τον ἁγιον τάφον ηνα μη θέλει ἔχει το κρῖμα του²⁰¹³». Рукопись и находится в собственно патриаршей Иерусалимской библиотеке св. Гроба. Далее у г. П.-Керамевса подробно описывается самое содержание рукописи, заключающей в себе книги св. Писания Ветхого Завета, начиная от книги Бытия и кончая видениями пророка Даниила, за исключением книг: Числ, учительных и из исторических, – Царств, Паралипоменон и позднейших, но зато со включением некоторых неканонических из пророческих (Варуха, Молитвы Иеремии и Послания Иеремии²⁰¹⁴). В следующем за сим примечании составитель Описания обращает внимание на способ письма в рукописи, на схолию Геннадия, причём приводит и сам текст её, и на другие особенности рукописи; а прилагая фототипический снимок с Быт.24:8–21, присоединяет к нему и современное начертание тех же слов книги Бытия, которые в самом снимке неспециалист затруднился бы и разобрать. Но и этого мало. После такого приложения у г. П.-Керамевса следуют филологические наблюдения над этим отрывком и указание палеографических, грамматических и других особенностей его; а потом, в подтверждение таких выводов и в отношении ко всей рукописи,

приводится текст книги пророка Малахии, только без фототипического снимка. В заклю-

—116—

чение же составитель Описания говорит: «Об этой рукописи должно ещё заметить, что в ней дополнительные листы 27 и 56 меньшего в сравнении с другими формата и состоят из тонкой кожи и что оба они суть палимисесты, коих первоначальное письменное начертание восходит к V веку, приближаясь к начертанию так называемого Синайского Кодекса²⁰¹⁵. Древний текст их в два столбца, и на л. 56 ясно выделяется надпись: *Σοφία Ἰησοῦ Υἱοῦ Σίραχ*, как и действительно о том свидетельствуют различаемые под начертанными позднее строками слова и выражения²⁰¹⁶. — № 14. Рукопись на пергаменте, XI века, 314 листов, в два столбца. Последний лист имеет помету 313, но после 51 листа исчисливший листы рукописи пропустил один лист, оставшийся таким образом, по незанумерованию, под обозначением 51a. Эта рукопись замечательнее всех из находящихся в Иерусалимской патриархии по множеству заключающихся в ней миниатюр, по ясному их начертанию, прекрасно сохранившемуся и по единственному в своём роде изображению мифологических и иных лиц, обстановка которых взята из современной и предшествовавшей писавшему миниатюры жизни. С позволения блаженнейшего патриарха Никодима, г. П.-Керамевс снял копии со всех этих миниатюр; а к своему Описанию рукописей он приложил лишь два снимка с четырёх страниц. Рукопись, как содержащая в себе главным образом творения св. Григория Богослова, в начале имеет изображение сего св. Отца и под изображением шесть ямбических стихов в честь его. Кроме св. Григория Богослова, в рукописи содержатся ещё некоторые творения св. Иоанна Дамаскина. Но больше всего в ней творений св. Григория Богослова. К ним относятся и приложенные к описанию снимки с миниатюр. Именно весь отрывок, к которому они относятся и который в рукописи занимает листы 307–313, озаглавливаются так: *Συναγωγή καὶ ἐξήγησις περὶ ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος*. Эти свод

и изъяснение, недаром занимающие последнее в рукописи место, очевидно, не принадлежат

–117–

самому св. Григорию, но опираются на его творения. У Миня в Патрологии они входят в состав того же тома (88-го), в котором заключаются творения св. Григория Богослова. Весь текст этого отрывка в рукописи Патриаршей библиотеки украшен 17-ю изображениями. Рисунок и текст 6-ти из них приложен у П.-Кераевса при описании № 14 рукописи в фототипических снимках (именно с л. 308 об.–309 и с л. 309 об. –310). Как рисунки, так и текст относятся к области мифологии и древней истории и весьма любопытны для занимающихся археологией²⁰¹⁷: – № 54. Рукопись на пергаменте, писанная в 1055 году Львом Нотарием, единственная и весьма замечательная, находящаяся сперва в Константинополе (под № 446), в библиотеке патриаршего Иерусалимского подворья, а потом перенесённая в сам Иерусалим. Она состоит из 120 листов, в один столбец. Содержание её следующее: 1. Св. Иоанна Златоуста *Σύνοψις τῆς παλαιᾶς καὶ καὶνῆς, ὡς ἐν τάξει ὑπομνηστικοῦ* (лист 1–38). Срав. Migne, t. 56, стр. 313–386. Недостающее в издании Миня из рассматриваемой теперь рукописи пополнил митрополит Никомидийский Филофей Вриенний в своём известном издании: *Λίθαρχῇ τῶν δώδεκα ἀπόστόλων* (*Ἐν Κωνσταντινουπόλει*, 1883). – 2. Послание св. Апостола Варнавы (л. 39–51). Издано также Вриеннием, с приложением разночтений, отмеченных А. Гильгенфельдом в его труде: *Barnabae epistola. Ed. altera emendata et valde aucta. Lipsiae, 1877*. 3. Св. Климента Римского, Послание 1-е к Коринфянам (л. 51 об.–69). 4. Его же, Послание 2-е к Коринфянам (л. 70–76): В конце послания киноварью обозначено: *στίχοι χ´. ῥητὰ χε´*. То и другое послание в 1875 году издал в свет по сей рукописи упомянутый Вриенний, а в означенном издании 1883 года исправил ошибки издания 1875 года. – 5. Наименования книг св. Писания у Евреев (л. 76). Нач. *Βρισίθ, Γένεσις*. Это перечисление наименований, в рукописи написанное киноварью, также издано Вриеннием в 1883 году и фотографически Rendel-Harris'ом в его *Three*

pages of the Bryennios manuscript, перечень 2-й. – 6. Учение 12-ти Апостолов (*Λίθαρχῇ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*). Учение Господа, через 12-ть Апостолов, преподанное народам (л. 76–80). Эта часть рукописи, многократно изданная за последние 20 лет в различных странах образованного мира²⁰¹⁸, и послужила главным основанием и поводом к упомянутому изданию Вриенния (1883 года). – 7. Послания Марии Кассовулы к св. священномученику Игнатию архиепископу Антиохийскому (л. 81). – 8. Послания св. Игнатия Антиохийского к упомянутой сейчас Марии, к Траллианам, к Магнисийцам, к Тарсянам, к Филиппийцам, к Филадельфийцам, к Смирлянам, к св. Поликарпу Смирнскому, к Антиохийцам, к Ирону диакону Антиохийскому, к Ефесянам и к Римлянам (л. 82–120). В конце этого последнего-то послания, на л. 120, и находится помета с указанием года написания рукописи и имени её писца, вышеупомянутых. – 9. Замечание о роде Иосифа обручника (л. 120), также изданное упомянутым Вриением. Переплёт рукописи ветхий. На первой странице было написано современным рукописи почерком имя владельца её, но имя самое от времени стёрлось. На 2-м листе почерком XVIII века помечено: *Εἰς χρῆσιν Νεοφύτου ἱεροδιακόνου, καὶ τέλος τοῦ ἁγίου Τάφου*. К описанию рукописи приложены фототипические снимки с л. 51 об., 76 и 120²⁰¹⁹. – Этого, по нашему мнению, достаточно, чтобы судить как о ценности рукописного материала Описания, так и о достоинствах самого описания. Если мы добавим к этому, что рукописи, судя по описанию их г. П.-Керамевсом, во многих случаях касаются и нашего отечества во времена патриаршества (см. напр. стр. 421 касательно Филарета патр. Московского, стр. 284 касательно патр. Никона, стр. 446 касательно патр. Адриана и др., стр. 256 касательно царя Алексея Михайловича, стр. 446 касательно царей Иоанна и

Петра Алексеевичей, стр. 249:309:371 и др. касательно одного последнего и т. д.) и в XVIII веке²⁰²⁰, то интерес наш к рассматриваемому изданию ещё более должен возрасти. И мы не можем не выразить искреннего желания, чтобы как можно

скорее изданы были и следующие тома описания рукописей Иерусалимской Патриаршей библиотеки.

Насколько описание рукописей Иерусалимской патриаршей библиотеки представляет собой высокий интерес главным образом в археологическом и библиографическом отношении, настолько же другой из поставленных в заголовке нашей настоящей статьи трудов достопочтенного учёного г. Пападопуло-Керамевса (*Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*) представляет глубокий интерес в литературном собственно отношении. В этом труде вниманию читателя представляется богатый материал избранных отрывков литературы греческой различных веков, начиная с III века по Р. Хр., преимущественно церковной и ближе всего – церковно-исторической, при том главным образом касающейся Палестины, изданный по местам с латинским переводом, на основании рукописей разных собраний Иерусалимской патриаршей библиотеки, неутомимым тружеником науки А. И. Папандопуло-Керамевсом также на средства Императорского Палестинского Общества, причём нередко, и даже по большей части, не имеются в виду рукописи, им же описанные в только что рассмотренном нами 1-м томе каталога означенной библиотеки, именно, после довольно пространныго (22 страницы) предисловия, раскрывающего историю труда и важность издаваемых в нём памятников, в этом томе мы имеем следующее: 1) Андрея Иерусалимлянина, Архиепископа Критского, о жизни и мученичестве св. апостола и брата Господня Иакова, по рукописи библиотеки Лавры св. Саввы Освящённого, № 27 л. 305 об.–316 об. – 2) Севериана, Епископа Гавальского, слово о мире, по рукописи той же библиотеки, XI 32, л. 130–135 об. – 3) Павлина, житие св. Амвросия Медиоланского, доселе из-

–120–

вестное лишь в латинском тексте²⁰²¹, а здесь изданное и в греческом, с латинским в параллельном столбце, по рукописи той же библиотеки. № 242, л. 140 об. –173. – 4) Марка Пустынника, против Несториан, по рукописи той же библиотеки, №366, л. 188–195 об. – 5) Отрывок похвального слова в честь Константина Багрянородного, по рукописи библиотеки Крестного

монастыря, № 31. – 6) Слово Императора Алексия Колнина против лжеучения Армян о Христе, по рукописи библиотеки св. Саввы, № 366, л. 246–249. – 7) Диптихи Иерусалимской церкви из конца XIII века, по рукописи той же библиотеки, № 153, л. 77–103. – 8) Алексия Макремболита, слово историческое о бессилии Генуэзцев и их кознях против благодетельствовавшей их Византийской империи, от 1348 года, по рукописи той же библиотеки, № 417, стр. 257–284. – 9) Константина Акрополита, слово о великомученике Димитрии мироточивом, предшествуемое двумя его же посланиями, из XIII-XIV века, по рукописи патр. библиотеки, № 40, л. 104 об. –164. – 10) Германа, патриарха Иерусалимского, окружное послание к архипастырям, пастырям и клирикам архиепископии Константинопольской, от 1547 года, по рукописям библиотеки св. Саввы, № 655, л. 1–3 и патриаршей, № 370, л. 413. – 11) Кирилла Лукариса, патриарха Александрийского, диалог, указывающий на козни Иезуитов²⁰²² и на опасность, угрожающую Константинопольской церкви от прибытия их в Галату, от 1616 года, по рукописи библиотеки св. Саввы, № 91, л. 445–472. – 12) Досифея Нотары, патриарха Иерусалимского, неизданные главы из истории патриархов Иерусалимских, от начала XVIII века, по рукописи библиотеки монастыря св. Креста, № 11. – 13) Парфения Афинянина, митрополита Кесарии Палестинской, история распри между греками и армянами по поводу св. мест Палестины, из XVIII века. – 14) Отрывки из творений св. Иринейя Лионского, по рукописям Халкинской и Иерусалимской библиотек, сличённым с

–121–

латинским текстом (поставленным в параллельном столбце) издания Гервея. – 15) Романа сладкопевца, молитва в стихах, по рукописи св. Саввы. № 434, л. 246 об. – 16) Филона, епископа Карпафинского, послание к Евкарпию Палестинскому, по рукописи той же библиотеки, № 408, л. 34–40. – 17) Анастасия Синаита, главы различные и полезные и о хуле, по рукоп. той же библиотеки, № 408, л. 66–71. – 18) Константина Акрополита, слово о святом Варваре, по рукописи патр. библ. № 40, л. 88–104. 19) Константина Лукита (XIV века), надгробное

слово в честь Императора Алексия Комнина, по рукоп. той же библ., № 276, л. 139–143, с присоединением (в конце) примечаний Досифея, патр. Иерусал., на это слово. – 20) Стефана Сгуронула, Трапезунтского протонотария (XIV в.). Хвалебные стихи в честь Императора Алексия Комнина, по рукоп. той же библ. № 370, л. 455–471. – 21) Матфея, митрополита Мирского (XVII в.), Житие препод. Параскевы новые, родом из Эпиват (близ Константинополя), по рукоп. той же библ. № 161, л. 54–66. – 22) Первый ряд разных документов, а именно: а) Никифора I, патр. Константинопольского, против иконоборцев и манихеев, из IX века, по рукоп. св. Креста № 2, л. 139–141; – б) Михаила Анхиала, патр. Константинопольского, отрывок акта о ставропигиатах, от 1176 г., по рукоп. Иерус. Патр. библ. № 247, л. 24²⁰²³; – в) Георгия Ксифилина, патр. Константинопольского, о том же, от 1192 г., по рукоп. той же библ. № 247, л. 25–26²⁰²⁴; – г) Анонимный документ, изданный после завоевания Константинополя Франками, от XIII в., по рукоп. той же библ. № 276, л. 131; – д) Германа II, патр. Константинопольского, акт, посланный к митрополиту Иконийскому, XIII в., по той же рукописи; – е) Того же Германа, послание к вдове Ксироса, по той же рукоп.

–122–

л. 132; – ж) Того же Германа, о некоем, принявшем монашество и потом отвергшим оное, по той же рукоп.; – з) Копия с Болгарского Хрисовула, находящегося в Елеуском монастыре, 1341 года, по той же рукоп., л. 123²⁰²⁵; – и) Болгарский Хрисовул (вопрос о времени его представляется трудным для точного решения), по рукоп. той же библ. № 276, л. 130; – й) Копия с указа Императора Иоанна Кантакузена, 1379 года, по той же рукоп., л. 124; – к) Акт собора, вероятно в Фессалии, или Эпире созванного Иоанном I Незаконнорожденным, Севастократом Фессалийским и князем Неопатрским, или Никифором, государем Эпирским, 1278 года²⁰²⁶, по рукоп. Иерусал. Патр. подворья в Константиноп., № 145, л. 356–357; – л) Анонимный документ архиепископии Охридской, XIII в., по рукоп. Иерус. Патр. библ. Св. Креста, № 83²⁰²⁷; – м) Акт, исходивший от вселенского патриарха

Симеона I, изданный после 1484 года, по рукоп. Иерус. Патр. библи., № 276, л. 128–129²⁰²⁸; – н) Соборное определение о митрополии Адрианопольской, 1517–1518 года, по той же рукоп., л. 153–155; – о) Акт Самула, патр. Александрийского, о Византийце Сиантопи, посещавшим св. места и бывшем великим ритором Александрийского патриаршего престола, 1732 года, по рукоп. Иерус. Патр. библи., № 233²⁰²⁹. Таким образом, в одном изданном теперь томе собрано 36-ть разного рода отрывков, а между тем некоторые из этих отрывков, как напр., главы из Досифеевой истории патриархов Иерусалимских и митр. Парфения о распри между греками и армянами из-за св. мест занимают собой в книге г. Керамевса от 70-ти до 80-ти страниц каждый. И вместе с тем в книге этой мы

–123–

видим лишь первый из шести предложенных к изданию томов такого рода отрывков, а в предисловии (стр. 1) сам автор-редактор издания говорит, что таких отрывков он мог бы собрать и на 10-ть томов, и что ему лишь совестно было злоупотреблять великодушием Православного Палестинского Общества, принявшего на себя издержки по напечатанию предложенного (г. П.-Керамевсом) к изданию части описания рукописей Иерусал. Патриаршей библиотеки и по части этих *Ἀνάλεκτα*. Издание 1-го тома сих последних также снабжено подробным указателем имён и предметов, исчислением разночтений текста отрывков и тщательным указанием вкравшихся при печатании ошибок; в предисловии же г. П.-Керамевс с возможной полнотой указывает литературу предмета до самого последнего времени, преимущественно западно-европейскую и греческую, но также нередко и русскую (напр., стр. 2–3:11:16:17 и др.)²⁰³⁰, причём в иных местах (напр. стр. 4:12:18 и др.) ссылается и на рассмотренный выше 1-й том своего описания рукописей Иерусалимской патр. библиотеки. Эти указания на литературу и ссылки на 1-й том описания рассеяны во многих подстрочных примечаниях и при самом издании текста отрывков.

Труд г. Пападопуло-Керамевса столько же драгоценен для богословов, сколько и для филологов, как то очевидно уже из одного оглавления отрывков, нами сделанного выше. Ибо кто из

богословов мог бы обойти вниманием таких церковных писателей, как св. Андрей Критский, Роман сладкопевец, Ириней Лионский и др.? Для филологов же труд г. П.-Керамевса открывает собой богатую сокровищницу языка и литературы древне-средне-и ново-греческой в различных её видах. Любопытнейший пример в доказательство нашей мысли можно видеть в сочинении патриарха Александрийского Кирилла, Лукариса (1616 г.) *Διάλογος βραχύς* (краткий разговор), в котором лицами разговаривающими являются: Ревнитель

–124–

(*Ζηλωτής*) и Любитель истины (*Φιλαλήθης*), и которое написано на простонародном греческом языке того времени. Мысль диалога нам уже известна. Она касается опасности, какой можно ожидать от прибытия Иезуитов на Восток, уже сделавших некоторые попытки отвлечь православных восточных христиан от греческой иерархии и привлечь их к подчинению папе римскому. В литературном отношении диалог построен очень искусно и, начинаясь вопросами Ревнителя, приводящими на первых порах в недоумение Любителя истины, но мало по малу сводится к признанию обоими ими той опасности, о которой сказано выше, и необходимости принятия мер к предотвращению этой опасности. В отношении к языку диалог изобилует простонародными новогреческими словами, грамматическими формами и проч. Так, напр. уже в самом начале диалога ревнитель говорит: *Χαίροις, ὦ Φιλάληθες! Ἀπὸ πολλοῦ σε ἐγύρευα.*²⁰³¹ *νὰ σε ἐρωτήσω ἂν ἦναι πρέποι καὶ δίκαιον νὰ μέ συμβουλεύσης, τινὰς νὰ ἀποθάνῃ διὰ τὰ δόγματά του τὰ ἀληθῆ καὶ ὅποῦ εἶχεν ἀπὸ τοὺς πατέρες του;* и чем далее, тем более таких отличий от древнегреческого классического языка в языке диалога²⁰³². Но и этого мало. В труде г. П.-Керамевса мы встречаем таких писателей, особенно средне-греческих (византийских), о которых мы доселе имели только смутное, или же одностороннее и недостаточное понятие, каковы, напр. Алексий Макремболит, Константин Акрополит и др. Так, об Алексии Макремболите мы доселе имели только понятие, какое было о нём И. А. Фабрицием в его *Bibliotheca graeca*²⁰³³ как о плохом стихотворце; а из приведённого г. П.-Керамевсом

отрывка мы видим, что это был далеко неплохой стихотворец, но, напротив, был и стихотворец хороший, и историк немало значащий. Подобное же должно ска-

—125—

зать и о Константине Акрополите, оказавшемся и хорошим ритором и далеко не маловажным историком. Мы не говорим уже о том, как много раскрывается пред нашим умственным взором в его слове о жизни св. Варвары, мужа доселе неизвестного в христианской агиологии.

Вообще нельзя не отдать чести и не воздать благодарности как трудившемуся в приготовлении рассмотренных изданий к печати А. И. Пападопуло-Керамевсу, явившемуся хорошим знатоком, полным хозяином и искусным мастером своего дела, так и принявшему на себя издержки по напечатанию этих замечательных изданий Русскому Императорскому Православному Палестинскому Обществу, столь счастливо ознаменовавшему своё десятилетие в широкой области Палестиноведения и не остановившемуся пред значительными издержками на издание этих капитальных трудов, несмотря на то, что кроме учёной, и другие задачи его деятельности требуют больших денежных расходов с его стороны.

И. Корсунский

**Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое
благовестническое путешествие св. апостола
Павла: Опыт историко-экзегетического
исследования: гл. 3-я: (продолжение), гл. 4-я В
Антиохии Сирийской (Деян. 18:23; Гал. 2:11–21) //
Богословский вестник 1892. Т.2. №7. С. 193–224 (3-я
пагин.). (Продолжение)**

–193–

Augusta Felix²⁰³⁴. К описываемому времени Берит достиг значительной высоты. Выразительное замечание о нем Стефана Вазантийского²⁰³⁵: Βηρυτὸς πόλις Φοινίκης, ἐκ μικρᾶς μευάλη лучше всего относится именно к этому времени. Царь Ирод Агриппа I, «щедролюбивый от природы и имевший склонность привязывать себе народы благодеяниями»²⁰³⁶, почему-то «особенной милостью почтил жителей Берита»²⁰³⁷: не щадя средств, он украсил город великолепными общественными постройками, выстроил амфитеатр, который по красоте и великолепию имел мало себе равных, портик, великолепные бани и театр, в котором музыканты и артисты состязались в своём искусстве, а на арене амфитеатра происходили гладиаторские игры²⁰³⁸. К характеристике нравов беритского населения может служить сообщение Иосифа Флавия, что оно получало удовольствие, смотря, как на арене амфитеатра, для увеселения зрителей давали примерное сражение две роты солдат (по 700 в каждой), набранных из преступников, содержащихся в тюрьмах, и беритяне спокойно смотрели до тех пор, пока не гибли все до одного 1400 солдат – преступников²⁰³⁹. В том же Берите, быть может, всего за несколько лет до описываемого посещения его св. Апостолом, Тит блистательно отпраздновал день рождения отца своего Веспасиана, причём Беритяне видели на арене амфитеатра более 2500 смертей²⁰⁴⁰. В населении Берита преобладал римский переселенческий элемент; иудеи – были

ненавидимы²⁰⁴¹. За отсутствием каких-либо исторических известий о распро-

–194–

странении здесь христианства в апостольское время, нельзя сказать положительно: проповедовал ли здесь св. Ап. Павел; но, принимая во внимание чисто языческий характер города, а равно – проповедование св. Павла в Сидоне и Антиохии, в промежутке между которых был расположен Берит, с большей вероятностью можно полагать, что во время своих путешествий в Антиохию из Иерусалима св. Апостол языков останавливался в Берите и, конечно, проповедовал о Христе, но эта – проповедь – поспешная и непродолжительная – не имела успеха у кровожадных римских переселенцев: потому то Берит и не известен в истории христианской апостольской проповеди.

Вышедши из Берита, свв. путешественники, быть может по римской дороге²⁰⁴² направились к следующему значительному городу – Библу, отстоявшему от Берита, по согласному свидетельству всех древних дорожников, на 24 римских или почти на 5 географических миль²⁰⁴³. Миновав две незначительные реки, названия которых древность не сохранила²⁰⁴⁴, они приблизились к устью большой реки, бравшей своё начало в снежном Ливане, по имени Ликос (Λύκος, Lykus)²⁰⁴⁵, т. е. волк пустыни, собака²⁰⁴⁶. По одному древнему преданию, записанному в описании путешествия D'Arvieux²⁰⁴⁷, название

–195–

реки произошло от следующего обстоятельства. Так как берега этой реки, особенно при её устье, необыкновенно высоки, и – она с давних пор была пограничной линией, то на одном из её высоких берегов, а, быть может, и на самом мосту была поставлена громадная, высеченная из камня, статуя собаки, которая при приближении неприятеля так громко лаяла, что лай был слышен на острове Кипре. Путешественник Guys²⁰⁴⁸ в объяснение этого факта полагает, что статуя была пустая и с отверстием, почему при известных ветрах, могла издавать сильные звуки, подобно Эоловой арфе. Эту огромную статую, без сомнения, видели свв. путешественники, потому что

её низринули в море уже в более позднее время турки²⁰⁴⁹. Возле самого моря, по высокому обрывистому берегу, пришлось свв. путешественникам проходить через эту быструю реку, по необыкновенно узкому и необделанному проходу²⁰⁵⁰; на северной его части, т. е. перейдя реку, они должны были увидеть несколько скульптурных изображений языческого характера из эпохи персидских или египетских завоевателей Сирии²⁰⁵¹.

Далее дорога свв. путешественников следовала по красивой долине. На половине расстояния от Ликоса до Адониса они перешли небольшую речку по крепкому каменному мосту римской постройки²⁰⁵²; на севере эта долина замыкалась горной цепью Климакса (δρος Κλίμαξ)²⁰⁵³. Эта цепь, широкая и холмистая, тянулась от Ливана и доходила до самого берега моря, образуя здесь весьма труд-

–196–

ный, состоящий из уступов, проход²⁰⁵⁴. С вершины приморского обрыва этой цепи, возвышающегося над уровнем моря почти на 1000 футов высоты, открывался прекрасный вид на окрестности²⁰⁵⁵. После Климакса вплоть до реки Адониса дорога шла по возвышенной плоскости, необыкновенно бедной пресной водой²⁰⁵⁶. Поэтому, вероятно, свв. путешественники не преминули утолить своей жажды в единственном источнике этой местности, недалеко от Климакса²⁰⁵⁷.

Наконец, они подошли к самой быстрой реке во всей Сирии – Адонису (*Ἀδωνίς ποταμός*)²⁰⁵⁸. Эта, очень широкая, река²⁰⁵⁹ замечательна по тем мифологическим преданиям, которые обычно приурочиваются и к ней, и к близ неё (к северу – на один час пути) лежащему городу Библу. И река, и город были издавна посвящены сиро-финикийскому божеству Адонису²⁰⁶⁰. Миф об Адонисе, возлюбленном Афродиты, был очень распространён в древности²⁰⁶¹. Сущность его в следующем: Адонис красивый, любимый Афродитой юноша, которого она мальчиком доверила Персефоне в ящике; но Персефона сама влюбилась в мальчика и не хотела выдать

–197–

его обратно. Когда Адонис, сделавшись юношей, был смертельно ранен на охоте, то Афродита впала в такое отчаяние, что не имела сил оторваться от мёртвого, и боги в утешение ей определили её возлюбленному ежегодно на весну и на лето покидать мрачную обитель Персефоны и оставаться у Афродиты²⁰⁶². Этот миф – чисто местного происхождения; его отечество – здесь; за то говорит и самое название реки – Адонис и посвящение Библа этому богу²⁰⁶³. По тамошним сагам Адонис отправился на охоту именно с этих мест в Ливанские горы, и там был смертельно ранен дикими вепрями. Из его ран потекла кровь, окрасила собою протекавшую реку, а последняя – окрасила далеко море при своём устье. Впоследствии река Адонис регулярно в известное время года окрашивалась красной краской, и жители, почитатели Адониса, видели в этом, чисто естественном, явлении²⁰⁶⁴ чудесное напоминание реки о смерти Адониса. И вот, с незапамятных пор тут возникает культ Адониса²⁰⁶⁵; ближайший город Библ посвящается этому божеству²⁰⁶⁶. В честь Адониса ежегодно, в то время как река окрашивалась в красный цвет, совершались празднества, называвшиеся Адониями (*τὰ Ἀδώνια*); празднества состояли из двух отделений: сначала оплакивали потерю бога

–198–

(*ἀφανισμὸς Ἀδωνίδος*); женщины в знак печали стригли себе волосы, громко плакали²⁰⁶⁷ и приносили в жертву в храм своё целомудрие; это празднество печали заканчивалось погребением идола. Затем непосредственно следовало другое отделение – праздник радости: веселились о нахождении, об обретении потерянного Адониса (*εὐρεσις Ἀδων*)²⁰⁶⁸. Принимавшие участие в празднествах женщины выставляли изображение Адониса вместе с изображением Афродиты или носили его кругом и пели при этом песни Адониса. Выставлялись также быстро распускающиеся и быстро увядающие растения – символ умершего в первом цвете юности Адониса²⁰⁶⁹. Эти празднества, несомненно, совершались и в то лето, когда проходил через эти места св. Ап. Павел. Они продолжали блюстись строго впредь до того времени, как Юлиан начал свой персидский поход к Антиохии и в этих

несчастливых празднествах увидел злое предсказание для своего войска²⁰⁷⁰. – Смысл этого культа и празднеств состоял в том, что ими символизировалось течение солнца и его влияние на жизнь²⁰⁷¹; зимой солнце как бы удаляется от земли; оно пропадает для неё; растительность умирает; но летом оно снова открывается для земли, и последняя опять наполняется жизнью²⁰⁷². Обычным местом этих празднеств был храм Венеры Афакской (Venus Aphaca), который находился недалеко от Библа, к востоку, в го-

–199–

рах Ливанских, у истоков Адониса²⁰⁷³. – Если, быть может, обычные празднества в честь Адониса и Венеры и окончились к тому времени, как здесь проходили свв. путешественники, однако, несомненно, их мысль не могла пройти мимо такого важного центра язычества, каким было это место.

Город Библ (Βύβλος), который следовал далее на пути, был самым древнейшим из всех городов этого побережья²⁰⁷⁴. Во всяком случае, утверждение Mannert'a что Библ – чисто греческого, позднейшего происхождения²⁰⁷⁵, находит себе прямое опровержение в тамошней мифологии²⁰⁷⁶. По всей вероятности, этот Библ есть тот самый Гавал, о котором упоминается в кн. Иисуса Навина²⁰⁷⁷, 3Цар.²⁰⁷⁸, и пр. Иезекииля²⁰⁷⁹. Он был особенно славен своим строительным искусством; Гевлитяне строили Тирским купцам корабли; они же оказали большую помощь и Соломону при постройке иерусалимского храма. Город стоял на высокой горе²⁰⁸⁰, которая составляла собой как бы естественную границу²⁰⁸¹. До времён Помпея Великого он был резиденцией финикийских царей; но Помпей, казнив последнего тирана Кипиру, даровал городу свободу²⁰⁸².

От Библа дорога шла по узкой, бесплодной приморской

–200–

долине, которая с востока замыкалась горным отрогом, тянувшимся параллельно с берегом²⁰⁸³; по пути встречались финикийские гробницы²⁰⁸⁴ – на расстоянии 12 миль от Библа²⁰⁸⁵ свв. путешественник достигли города Ботриса (Βότρως, Βότρυν, Βότρα, Botrys)²⁰⁸⁶. Этот город не принадлежал к числу тех

древнейших финикийских городов, слава которых была известна всему древнему миру. Стефан Византийский называет его городом финикийским (πόλις Φοινίκης)²⁰⁸⁷ но, следуя указанию Менандера Ефесского, его должно назвать тирской колонией²⁰⁸⁸. По рассказу Менандера, Ботрис был основан тирским царём Ефваалом, отцом известной Иезавели, жены Ахава, царя израильского²⁰⁸⁹; и первоначальная цель основания этого города на самой северной границе Финикии состояла в том, чтобы сделать стратегически сторожевой пункт²⁰⁹⁰. Посему Ботрис не имел ни гавани, не имел никакого значения в торговле и под. Таковым оставался он и в позднейшие, ближайšie к описываемому, времена; по крайней мере, Страбон говорит о нём только то, что Итуреи и Арабы, разбойнические горные народы, от которых много страдают жители равнин, в числе других укрепленных мест имели и Ботрис²⁰⁹¹; впрочем, Помпей Великий²⁰⁹² изгнал оттуда разбойников²⁰⁹³. В опи-

–201–

сываемое время Ботрис, очевидно, был незначительной стратегической крепостью.

Следующим приморским городом был Триполь, отстоящий от Ботриса в 20 милях. Но так как между двумя этими городами от Ливанского хребта к самому морю простирался высокий горный отрог, совершенно преграждавший дорогу²⁰⁹⁴, то свв. путешественники должны были повернуть несколько к востоку и пройти следующие, встречающиеся на этом пути, местности: местечко²⁰⁹⁵ Гигарт²⁰⁹⁶, (Γύγαρτον, Γήγαρτα²⁰⁹⁷ Gigarta²⁰⁹⁸), находившееся вблизи Ботриса на южном склоне помянутого отрога²⁰⁹⁹, укрепление (χωρίον у Страбона)²¹⁰⁰ Триирис²¹⁰¹ (Τριήρις, Trieris), расположенное уже ближе к Триполису (в расстоянии от него на 12 миль)²¹⁰², на восточном склоне отрога²¹⁰³, укрепление²¹⁰⁴ Каламос (Κάλαμος, Calamós)²¹⁰⁵, находившееся вблизи самого Триполиса²¹⁰⁶, и, наконец, высокий мыс или гору Феупросопон (ὄρος θεοῦ πρόσωπον, τό τοῦ. θ. π., θ. π., θεῶν πρόσωπον, Euprosoron)²¹⁰⁷. Трудно сказать: отчего произошло такое название этого места, быть может, оно было священным в глазах тамошних жителей, подобно Кармилу²¹⁰⁸, а, может быть, оно и в

–202–

древности, как во времена крестоносцев²¹⁰⁹, служило маяком для мореплавателей и было, таким образом, как бы лицом бога, который своими глазами оберегает от опасности мореплавателей²¹¹⁰. Вместе с этим возвышением оканчивался Ливанский хребет²¹¹¹.

После этого свв. путешественники должны были проходить через город Триполь (Τρίπολις). Он – сравнительно был одним из самых младших финикийских²¹¹² городов; он был построен шестьдесят лет спустя после основания Арада²¹¹³. Поводом к его возникновению, давшим ему такое, точно соответствующее действительности, имя, послужили неурядицы в политической жизни трёх главнейших городов, составлявших известный финикийский союз: Тира, Сидона и Арада. Желая сильнее охранять свою союзную гегемонию, эти города построили в промежуточном пункте занимаемой ими местности отдельный город, который мог бы служить представителем всего союза и быть местом его общих собраний для рассуждения о важных делах²¹¹⁴. Чтобы новый город более соответствовал союзу, решено было составить его из трёх, совершенно отделённых одна от другой, частей. И вот появился Триполис, «получивший такое название оттого, что он состоит из трёх городов: Тира, Сидона и Арата»²¹¹⁵. Каждая часть города, бывшая сама отдельным городом, была окружена стенами и отстояла одна от другой на одну стадию²¹¹⁶. Проявившаяся в постройке Триполиса взаимная недоверчивость и зависть союзных городов, не допустившая полного объединения ко-

–203–

лонистов нового города, но политический сепаратизм воплотившая в территориальном, на самых первых порах жизни Триполиса убила всякую возможность его процветания. И, насколько можно судить по свидетельствам древности, он за всё время своего существования и в частности в описываемое время был незначительным городом. Существовавшая в нём гавань известна по одной монете из времён Каракаллы²¹¹⁷ и по известию 2 кн. Маккавейской²¹¹⁸, подтверждаемому Иосифом Флавием²¹¹⁹. По сообщению последнего²¹²⁰, Ирод Великий в

Триполе построил гимназию, т. е. место для состязания борцов²¹²¹.

Далее шла плодородная долина, поперечно прорезываемая множеством маленьких речек²¹²². На расстоянии 12 римских миль от Триполя²¹²³ свв. путешественники должны были проходить через город Орфосиаду (Ορθωσιάς, ²¹²⁴ἡ Ἰψίπτιχ, приморский финикийский город, не лишённый значения в минералогическом отношении²¹²⁵. Далее следовала большая река Елевферос (Ελεúθερος)²¹²⁶, «которую, по Страбону²¹²⁷, иные считают пределом Селевкиды со стороны Финикии и углублённой Сирии»; но на самом деле Финикия простиралась гораздо далее²¹²⁸.

–204–

За Елевферосом находилась маленькая крепость²¹²⁹ Силигра²¹³⁰, несомненное обиталище потомков Цемарея²¹³¹, незначительное населённое местечко Арка (Ἄρκα, Ἄρκη, Αρκαе, Ἄρκαί, Ἄρκαί τῆς Φοινίκης)²¹³², при реке того же имени, на расстоянии 16 р. миль от Триполя²¹³³. На пространстве от Триполя дорога свв. путешественников шла по роскошной, обильной растительностью²¹³⁴ долине, которую Страбон²¹³⁵ называет Макрас (Μάκρας) или Макра (Μάκρα πεδίον)²¹³⁶. «На этой равнине, – по словам Посейдопия, – говорит Страбон, – видели мёртвую змею длиной почти во 100 футов и такой ширины, что два всадника, стоя по обеим сторонам змеи, не видели друг друга; пасть у неё была так велика, что могла вместить в себе всадника с копьём, а каждый листок чешуи был больше щита»²¹³⁷. Далее следовали развалины некогда большого и богатого²¹³⁸ города Марафа (Μάραθος), который был скрыт ещё во времена Страбона²¹³⁹ и его земля разделена между обителями соседнего города; впоследствии он не был восстановлен²¹⁴⁰. – Далее свв. путешест-

–205–

венники шли по, так называемому, побережью Арадиев (ἡ τῶν Ἀραδίων παραλία)²¹⁴¹; прошедши мимо самого острова Арада, отстоявшего от каменистого берега на двадцать стадий²¹⁴², должны были пройти через его гавань на материке – Антарад (Αντάραδος). Собственно этим последним городом

оканчивались в то время финикийские пределы²¹⁴³. Три, следовавшие далее, к северу, городка: Балапеи (Βαλαναΐαι, Βαλαναΐα)²¹⁴⁴, Палтос (Πάλτος)²¹⁴⁵ и Габала (τὰ Γάβαλα)²¹⁴⁶ – в то время, когда проходил через них св. Ап. Павел, были причислены уже к собственной (арамейской) Сирии²¹⁴⁷.

Наконец, последняя цель, к которой стремились свв. путешественники, была уже почти достигнута: на расстоянии 14 римских миль от Габалы²¹⁴⁸ они достигли Лаодикии приморской (Λαοδίκεια ἐπὶ τῇ θαλάσῃ)²¹⁴⁹, самого последнего из значительных городов на пути до Антиохии. Хотя возникновение Антиохии обычно связывается с именем Селевка Никатора²¹⁵⁰, который и дал основанному

–206–

городу имя своей матери²¹⁵¹, но Никатор созидал на старом основании; на месте новой Лаодикии издавна существовал финикийский город, называвшийся Рамифа (Ράμιθα)²¹⁵². Удобное в портовом отношении положение города²¹⁵³, обилие всевозможных фруктовых растений и особенно винограда, которым была покрыта вся, возвышающаяся за городом гора, и из которого приготавлилось прекрасное лаодикийское вино, особенно потреблявшееся в Александрии египетской²¹⁵⁴, скоро упрочили за городом славу богатого города. По крайней мере, к описываемому времени Лаодикия не смотря на то, что ей пришлось «не мало потерпеть от Далабеллы, бежавшего сюда и осаждаемого Кассием до самой его смерти, причём вместе с ним погибли и многие части города»²¹⁵⁵, однако была, по словам Страбона²¹⁵⁶, «прекраснейшим городом». – Близость Лаодикии к Антиохии Сирийской, где св. Ап. Павел долго трудился на апостольском поприще, позволяет предполагать, что здесь у него было много знакомых; быть может, были здесь и его обращенцы – христиане; и если это так, то во время непродолжительной остановки здесь он мог получить первые сведения о состоянии так дорогой ему антиохийской общины.

Но вот пред глазами св. Апостола высокие обрывы

–207–

Казия²¹⁵⁷, на котором стоит храм Юпитера Казийского²¹⁵⁸; вот проходит он через ближайшие, так сказать, предградия

Антиохии: Гераклею²¹⁵⁹ и Посидий²¹⁶⁰; вот он идёт мимо знаменитой в язычестве рощи Дафны с её храмами в честь Аполлона и Артемиды²¹⁶¹. И – наконец пред взорами свв. путешественников открывается гнездящаяся на горе величественная столица Сирии²¹⁶², великая²¹⁶³ и прекрасная²¹⁶⁴ Антиохия – последняя цель их продолжительного путешествия от Иерусалима.

–208–

Глава IV. В Антиохии Сирийской
(Деян.18:23а и Гал.2:11–21).

Пребывание св. Ап. Павла в Антиохии Сирийской и его противостояние св. Ап. Петру (подробное истолкование его обличительной речи). – Краткость упоминания св. Луки о пребывании Ап. Павла в Антиохии Сирийской восполняется из Гал.2:11–21. – Основания, по которым событие, описанное в Гал.2:11–21, надо относить именно к началу третьего (а не второго) путешествия Ап. Павла. – Антиохийская церковь была дорога Апостолу Павлу, как начаток его апостольских трудов. – Дорога она была ему и потому, что здесь им было твёрдо упрочены начала христианской свободы. – Состояние антиохийской церкви ко времени прибытия туда Ап. Павла. – Первое свидание его с антиохийскими братьями и его наставления. – Прибытие в Антиохию Ап. Петра. – Значение этого прибытия для Ап. Павла. – Отношение Ап. Петра к антиохийским христианам из язычников. – Прибытие в Антиохию иудаистов, которых Ап. Павел именует: *τινες ἀπὸ Ἰακώβου*. – Взгляд их на значение Моисеева закона в христианстве. – Как они посмотрели на общение Ап. Петра с антиохийскими братьями? – Ап. Пётр прекращает сие общение, «опасаясь обрезанных». – В чём была ошибка Ап. Петра? – Лицемерие прочих иудеохристиан и Ап. Варнавы. – Опасность от такого поведения св. Петра и прочих для антиохийской церкви, сознанная Ап. Павлом и обличение им сего поведения речью. – Представляет ли запись Ап. Павла в Гал.2:14–21 *ipsissima verba* его речи? – Значение личного обращения к Ап. Петру в 14 стихе и его общий тон, – Иудейское происхождение Ап. Петра в силу обычая обязывало его и в христианстве держаться Моисеева

закона. – Его жизнь «по-язычески». – В чём состояло его лицемерие? – Принуждение им антиохийских христиан из язычников «жить по-иудейски». – Чем объяснить поведение Ап. Петра? – Кто из толкователей и до коих пор простирает речь Ап. Павла. – Нужда в точном определении: где кончается речь Ап. Павла. – Доказательства в пользу того, что речь простирается до конца главы. – Возражения против этого и их опровержение. – Связь стихов 15 и 16 и их общий смысл. – Преимущество природных иудеев пред язычниками – в святости закона. – Общий строй 16 стиха и понятия, подлежащие нарочитому истолкованию в нём. – Что такое оправдание? – Оно не от дел закона. – Оно приобретается только верой в Иисуса Христа. – Уверование иудеев и свидетельство Слова Божия об оправдании не делами закона. – Возвращение антиохийских иудеохристиан к закону есть обвинение Иисуса Христа в служении греху. – Образное пояснение этой мысли. – Иудей законом умирает для закона. – Сораспятие христианина Христу и жизнь его Им. – Заключение речи. – Тит – новый спутник Ап. Павла.

Если о пребывании и деятельности св. Ап. Павла в Иерусалиме, при кратком замечании о нём св. Дееписа-

–209–

теля²¹⁶⁵ возможно было составить более полное представление из сопоставления нескольких других мест книги Деяний²¹⁶⁶, то не менее краткое замечание св. Луки о пребывании св. Апостола в Антиохии Сирийской²¹⁶⁷ остаётся совершенно одиноким в книге Деяний. К нему нельзя подыскать параллельных и пояснительных мест, на основании которых можно было бы воспроизвести подробнее этот, по времени более или менее продолжительный²¹⁶⁸, эпизод из третьего путешествия св. Ап. Павла. Св. Дееписатель об этом пребывании говорит только следующее: св. Ап. Павел отошёл (из Иерусалима) в Антиохию и, проведши (там) несколько времени, вышел (*χατέβη εἰς Ἀντιόχειαν, καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ*²¹⁶⁹ *emphasis ἐξῆλθεν*). Это, столь краткое, известие св. Луки, как очевидно, само по себе не даёт никаких указаний относительно деятельности св. Апостола в Антиохии. – Но скудость известий

книги Деяний об этом времени из третьего путешествия св. Ап. Павла восполняется одним, необыкновенно ценным, отделом из Послания самого св. Апостола к Галатам. Стихи 11–22 II-ой главы этого Послания, где свящ. Писатель повествует о том, как он лично противостоял Петру и вслух антиохийской общины решительно высказался об отношении Моисеева закона и обряда к христианской свободе, представляют из себя рассказ именно о том пребывании св. Апостола в Антиохии Сирийской, о котором кратко упоминается св. Дееписатель.

Правда, в виду того, что об этом пребывании св. Апостола в Антиохии содержится известие единственно только в одном этом месте, и на него нет никаких

–210–

указаний в других местах Нового Завета, представляется трудным вполне безошибочно сделать точное определение хронологии этого события. Некоторые толкователи посему и отказываются делать это²¹⁷⁰. Однако такое определение – вещь не невозможная. Правда также и то, что если не большинство, то половина наиболее известных толкователей полагают время этого события не в начале третьего, а пред вторым путешествием св. Ап. Павла, почти непосредственно за апостольским собором, когда св. Павел и Варнава жили в Антиохии, уча и благовествуя, вместе с другими многими, слово Господне²¹⁷¹. Такое именно определение хронологии этого события можно находить, напр., у Windischmann'a²¹⁷², Maszl'a²¹⁷³, Meyer'a²¹⁷⁴, Reithmayr'a²¹⁷⁵, Фаррапа²¹⁷⁶, Преосв. Феофана²¹⁷⁷ и других²¹⁷⁸. – Но есть много оснований, которые никак не позволяют отнести рассматриваемое событие к этому именно времени. – а) Толкователи, защищающие эту хронологию

–211–

Антиохийского события, утверждают, что оно случилось прямо же после апостольского собора. Следовательно, Ап. Пётр, бывший на этом соборе, должен был из Иерусалима отправляться в Антиохию. – Св. Дееписатель в своей книге Деяний сравнительно очень подробно говорит об иерусалимском апостольском соборе²¹⁷⁹, в частности он

поимённо называет всех тех лиц, которые стали во главе посольства, отправленного из Иерусалима в Антиохию (и другие церкви) с целью сообщить туда соборное определение: тогда Апостолы и пресвитеры со всею церковью рассудили, избрав из среды себя мужей, послать их в Антиохию с Павлом и Варнавой, (именно Иуду, прозываемого Варсавою, и Силу, мужей начальствующих между братьями²¹⁸⁰. Об Ап. Петре нет и упоминания: очевидно, он не находился в этом посольстве, ибо в противном случае он, как сам ревностно ратовавший в пользу соборного постановления²¹⁸¹, во всяком случае был бы самым первым членом этого посольства, мужем, начальствующим между братьями. Также подробно св. Лука говорит о всех участниках этого посольства, описывая, как они удалились из Антиохии: пробыв там (некоторое) время, они (т. е. отправленные из Иерусалима)²¹⁸² с миром отпущены были братьями к Апостолам. Но Силе рассудилось остаться там. (А Иуда возвратился в Иерусалим)²¹⁸³. Павел же и Варнава жили в Антиохии. Опять нет решительно никакого упоминания о св. Петре, чтобы он был тогда в Антиохии. Во всяком случае, трудно допустить, чтобы св. Лука, если бы св. Ап. Пётр в рассматриваемое время действительно находился в Антиохии, хотя бы явившись туда не вместе с упомянутым посольством, но как-нибудь даже после него, обошёл его своим упоминанием. – б) Но если допустить, что св. Пётр был в Антиохии именно в это время вместе с иерусалим-

–212–

ским посольством, то – пришёл ли он туда в качестве члена его, явился ли несколько позднее, не участвуя в нём, – во всяком случае он как под живым и сильным впечатлением своей горячей защиты христианской свободы на апостольском соборе²¹⁸⁴, так и под влиянием ревности об осуществлении тех целей, ради которых явилось в Антиохию посольство²¹⁸⁵, должен был явиться там с самого начала своего пребывания горячим защитником и словом и делом христианской свободы. Между тем в событии Гал.2:11–21 св. Пётр является, хотя, правда, и временно, противником христианской свободы. Как бы и чем бы ни объяснять поступок св. Петра и св. Варнавы, во

всяком случае, кажется совершенно невероятным допустить, чтобы тот самый св. Ап. Пётр, который недавно не устранился в виду многочисленного собрания и сильного противления христиан из фарисеев властно провозгласит: что же вы ныне искушаете Бога, желая возложить *на выи учеников* *иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?*²¹⁸⁶, теперь, по прошествии каких-нибудь нескольких дней, устранился пришедших в Антиохию некоторых от Иакова и стал таиться и устраниваться, опасаясь их²¹⁸⁷. Как бы ни была впечатлительна душа св. Петра, однако для него психически невозможно несколько дней тому назад горячо и настойчиво отстаивать христианскую свободу на соборе, а потом из-за опасения обрезанных самому же отказываться от неё и язычников принуждать жить по-иудейски²¹⁸⁸. Не понятна также подобная перемена и в св. Варнаве: уполномоченный св. собором Апостолов и пресвитеров передать, изъяснить и, конечно, ввести в жизнь и практику антиохийской и других церквей постановления собора о христианской свободе, словом – надёжный ревнитель её, – он

–213–

вдруг так скоро отказывается от своей миссии, забывает постановление, чуждается свободы и лицемерит вместе с св. Петром²¹⁸⁹! Конечно, подобные вопросы могут быть поставлены и на самом деле ставятся²¹⁹⁰ и в том случае, если рассматриваемое событие помещать в начале третьего путешествия св. Ап. Павла. Антиохийское событие возбуждает недоумение само по себе, не смотря на то: где бы его ни поставить. Но, во всяком случае, если его поместить в начале третьего путешествия, то недоумение не особенно сильно: тогда между апостольским собором и описываемым событием придётся мыслить промежуток не в один год времени. По-человечески ревность св. Ап. Петра могла измениться и ослабеть, обстоятельства апостольской проповеди – стать иными и т. п., словом, поступок св. Ап. Петра и св. Ап. Варнавы может казаться более понятным. – в) Если, далее, посмотреть на рассматриваемое событие, как на такое, которое необходимо должно стоять в связи с предшествующим и последующим,

которое свои причины имеет в прошлом, а своими последствиями простирается в будущее, то оказывается, что насколько известно течение внутренней жизни в период от иерусалимского собора до конца третьего путешествия св. Ап. Павла, рассматриваемое событие представляется единственная возможность поместить только в начале третьего путешествия св. Ап. Павла. Побуждения и цели принятия Ап. Павлом обета назорейства, настроение иудействующих христиан, вызванное исполнением этого обета, словом, весь тот исторический момент, описание которого составляет предмет первой главы настоящего исследования – вот всё, что предшествовало антиохийскому событию. Ап. Павел изменил направление своего путешествия именно ради опасности от иудаистов: он предвидел, ожидал её; и в Антиохии она должна была явиться, прежде всего. А последствия или лучше – продолжение антиохийского события – в дальнейшем течении апостольской истории: проповедь иудаистов в Галатии, написание Ап. Павлом Послания к

–214–

Галатам, проповедь иудаистов в Коринфе, написание туда Посланий св. Апостолом и под. Между тем, если антиохийское событие поместить пред началом второго путешествия св. Ап. Павла, то оно не понятно в своих ближайших причинах и – последствиях: оно является одиноким эпизодом, насильно втиснутым в течение апостольской истории²¹⁹¹. – г) Наконец, антиохийское событие, очевидно, наполняло собой более или менее продолжительный период времени: сначала в Антиохии находился один св. Ап. Павел с своими сотрудниками²¹⁹²; затем прибыл туда св. Ап. Пётр²¹⁹³; потом прошло некоторое время, пока он до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками²¹⁹⁴; наконец, прошло некоторое время и со времени прибытия иудаистов, после чего св. Пётр стал таиться и устранился, опасаясь обрезанных²¹⁹⁵ до произнесения Ап. Павлом своего обличения. Но пределы того времени, какое провели в Антиохии свв. Павел и Варнава после иерусалимского собора, при начале второго путешествия св. Павла, слишком незначительны, чтобы вместить в себя

антиохийское событие: это время названо св. Дееписателем: некоторым временем (χρόνον)²¹⁹⁶ и некоторыми днями (τινὰς ἡμέρας)²¹⁹⁷, каковыми названиями, очевидно, оттеняется непродолжительность этого времени. Медлить долго свв. Павлу и Варнаве в Антиохии после апостольского собора не позволяло то поручение, которое было возложено на них: сообщить соборные постановления окрестным церквам христианским²¹⁹⁸ –
–215–

Посему гораздо основательнее антиохийское событие хронологически относить именно к началу третьего путешествия св. Ап. Павла, к тому пребыванию его там, о котором говорится в Деян.18:22–23, как и делают некоторые толкователи, каковы именно: из иностранных – Neander²¹⁹⁹, Baumgarten²²⁰⁰, Wieseler²²⁰¹, Renan²²⁰² и др.²²⁰³; а из отечественных: Преосв. Филарет (Гумилевский)²²⁰⁴, Прот. А.В. Горский²²⁰⁵ и др.

Антиохийская церковь была для св. Ап. Павла предметом его особенной, сильнейшей нежной любви. Конечно, как Апостол, он одинаково любил все церкви; о тех из них, которые почему-либо уклонились от истинного пути христианской жизни, он даже радел более чем о других; но по человечеству – Антиохия была ему дороже всех; «он питал к этому городу, – как замечает св. Иоанн Златоуст, – особенную любовь – это человеческое чувство²²⁰⁶». – Здесь, в Антиохии были сделаны первые шаги его апостольской деятельности, «тут он был предан благодати Божией»²²⁰⁷. Когда св. Павел на пути в Дамаск чудесно был призван к апостольству, чтобы возвещать имя Божие пред народами и царями и сынами Израелевыми²²⁰⁸, то первым осуществлением сего призвания была его проповедь в синагогах Дамаска²²⁰⁹;

–216–

но она не имела особенно важных последствий: ею он только *приводил в замешательство иудеев, живущих в Дамаске*²²¹⁰. Вскоре иудеи сильно ожесточились против него и *согласились убить его*²²¹¹; он спасся от смерти только бегством²²¹². Из Дамаска св. Павел отправился в Иерусалим, где также *проповедовал во имя Господа Иисуса*²²¹³; подобные же, что и в Дамаске, покушения на его жизнь заставили его

удалиться на свою родину, в Тарс²²¹⁴. Таким образом, эти два первых опыта проповедничества св. Павла были и непродолжительны по времени, и неплодотворны по следствиям. Но вот христианство было насаждено в знаменитой Антиохии Сирийской, где *великое число, уверовав, обратились к Господу*²²¹⁵. Иерусалимская церковь отправила туда св. Ап. Варнаву; *он, прибыв и увидев благодать Божию, возрадовался и убеждал всех держаться Господа искренним сердцем*; он, очевидно, своим апостольским взором прозревал будущие успехи христианской проповеди в этой столице востока и посему, ревнуя о благовествовании и желая найти хорошего проповедника здесь веры Христовой, остановился своей мыслью на св. Павле и потому *пошёл в Тарс искать Савла и, нашедши его, привёл в Антиохию*²²¹⁶. И вот, собственно с этого то времени и началась апостольская деятельность св. Павла. Вместе с св. Варнавой он проповедовал в Антиохии в течение *целого года (ἐνιαυτὸν ὅλον)*²²¹⁷ и поучал Божественному учению *немалое число людей (ὄχλον ἱκανόν)*²²¹⁸. И проповедь свв. Павла и Варнавы была весьма успешна: в Антиохии не только основалась христианская церковь и явились ученики христиане, но последние *в первый раз стали там называться христианами*²²¹⁹. Как бы ни

–217–

понимать это название, и какие бы ближайшие причины к его возникновению не подыскивать, во всяком случае, этот, отмеченный св. Деяниями, факт свидетельствует о той глубокой жизненности христианских начал, с какой привилось христианское учение к антиохийским ученикам. Христианские начала были усвоены так глубоко, что явилась потребность и найдена была возможность принять новое имя, вполне выражающее собой существо нового учения. – Легко, конечно, представить, какие чувства самой высокой и восторженной радости испытывал св. Ап. Павел по прибытии в Антиохию! Недавний гонитель Христа, он тогда являлся проповедником Его веры; он проповедовал долго, его слушали многие и следствием его проповеди было созидание церкви Христовой. – Подобно тому, как плотским родителям особенно бывают дороги

дети – первенцы, так и проповедникам особенно бывают дороги первенцы – обращенцы. Такая именно любовь к антиохийским братьям, как к первенцам, была и у св. Ап. Павла. В них он видел начаток своей деятельности, за которым скоро впоследствии настала обильная жатва.

Помимо этого, антиохийская церковь была дорога св. Апостолу потому, что в ней он впервые нашёл осуществление на деле своих воззрений на отношение христианства к ветхозаветному закону. Впервые христианство было занесено в Антиохию Кипрянами и Киринейцами, рассеявшимися из Иерусалима от гонения, бывшего после св. Стефана. Так как тогда уже прошёл слух о принятии в христианство св. Ап. Петром в силу особенного откровения Божия язычника Корнилия помимо Моисеева закона, то эти проповедники в Антиохии благовествовали язычникам²²²⁰ и принимали их в лоно церкви, подобно Корнилию и его дому, без посредства Моисеева закона. Той же христианской свободы христиан из язычников от уз закона держались и продолжатели дела первых проповедников: свв. Варнава и Павел, Апостол языков. Эта христианская свобода была так прочно усвоена антиохийскими христианами, что её противники – иудаисты нарочито

–218–

приходили сюда из Иудеи с тем, чтобы утверждать свои принципы и уничтожать свободу. Так пред иерусалимским апостольским собором иудаисты пришли в Антиохию и учили братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись²²²¹. По свящ. тексту кн. Деяний не видно, чтобы антиохийские христиане были окончательно совращены подобной проповедью; находившиеся при них их учителя – благовестники твёрдо отстаивали христианскую свободу, и между ними и иудаистами произошло разногласие и не малое состязание²²²². Посему для полного спокойствия общины, положено было отправиться по сему делу к Апостолам и пресвитерам в Иерусалим²²²³. Спорный вопрос был подвергнут соборному обсуждению и решению, и христианская свобода, проповеданная антиохийцам св. Павлом, окончательно восторжествовала над ложью иудаистов. После собора, когда в

Антиохии было объявлено соборное постановление, несомненно принцип свободы стал ещё твёрже и жизненнее, чем прежде. Это отстаивание дорогого принципа, защита его от ложных приражений иудаизма сделала антиохийскую церковь для св. Ап. Павла вдвойне дорогой. Посему то св. Иоанн Златоуст, говоря об особенной любви св. Ап. Павла к этой церкви, одну из причин её видит в том, что «здесь он успешно окончил дело касательно учения об обрезании»²²²⁴.

И вот сюда-то, в эту дорогую антиохийскую церковь и пришёл теперь св. Ап. Павел. – Он оставил её несколько лет тому назад, вскоре после того, как победоносно отстоял в Иерусалиме христианскую свободу от нападений иудаистов²²²⁵. Тогда был мир в Антиохии; лже-проповедь иудаистов потеряла, всякую опасность для тамошних христиан: и защита св. Павла, и постановление собора – ограждали их от всяких сомнений. Но едва ли св. Ап. Павел мог найти в Антиохии теперь тот же

–219–

мир, в каком он оставил её несколько лет тому назад. В то время, когда борьба св. Павла и собора с иудаистами была ещё слишком жива в сознании антиохийцев, когда сами иудаисты, так победоносно поражённые в Иерусалиме, не могли надеяться на успех своей проповеди и потому не решались распространять свое учение, тогда мог быть мир. Но с тех пор прошло уже много лет; вместе с временем могло многое и измениться. Конечно, глаголы живота вечного, Христова истина неизменна, она выше условий времени; по люди – изменчивы; изменчиво и усвоение ими этой истины. По мере того, как событие собора отодвигалось далее и далее, иудаисты становились смелее и смелее; успех проповеди св. Павла на началах свободы ожесточал их все более и более; они, словом, дошли до того возбуждения, которое, несомненно, господствовало среди них во время последнего пребывания в Иерусалиме св. Ап. Павла. Сила слова, отсутствовавшего св. Павла – становилась слабее и слабее; в церкви появлялись новые члены, быть может, и не слыхавшие сами св. Апостола. Трудно сказать, были ли иудаисты в Антиохии в период отсутствия св. Апостола и проповедовали ли своё ложное

учение, но, во всяком случае, несомненно то, что опасность от них была в Антиохии большая: о том говорит и посещение св. Апостолом тамошней церкви и происшедшее тогда известное антиохийское событие.

Радость свидания св. Апостола и его спутников с возлюбленною и дорогою ему антиохийской церковью, конечно, была сильная. После долгой разлуки, утомлённый тяжёлыми трудами, чадолюбивый отец радовался о своих любимых чадах. Прибывшие, конечно, повествовали антиохийским братьям о том, что сотворил Бог с ними во время продолжительного путешествия и как он отверз дверь веры язычникам.²²²⁶ Сообщено, несомненно, было и о посещении Иерусалима, о замеченном там враждебном настроении иудаистов и предуведомлено о грозящей с их стороны опасности. Если попытки пропаганды иудаистов в Антиохии были во время отсутствия св. Ап.

–220–

Павла, то ими значительно увеличивалась опасность. Во всяком случае, главнейшей деятельностью св. Павла по прибытии в антиохийскую церковь было хранение принципа христианской свободы и через положительное раскрытие самодостаточности одного христианства для спасения и через отрицательное уяснение, что Моисеев закон, необходимость которого в христианстве так настойчиво проповедовали иудаисты, по отношению ко всему делу Христову есть только сень, прешедшая окончательно, как скоро явилась сама истина. Наставления св. Апостола имели полную действенность. По крайней мере, до тех пор, пока не явились в Антиохию иудаисты, принцип христианской свободы был строго храним антиохийской церковью²²²⁷.

Трудно, конечно, определить: сколько времени прошло от прибытия св. Ап. Павла в Антиохию до тех пор, когда явился туда св. Ап. Пётр. Но во всяком случае с несомненностью можно сказать, что последний явился и не вместе с св. Ап. Павлом и не непосредственно после его прибытия. За это говорит сам текст Послания к Галатам: когда же Пётр пришёл в Антиохию, то я лично противостоял ему (*ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχην*)²²²⁸.

По тексту представляется дело так, что св. Павел сначала жил один в Антиохии, а потом туда пришёл уже Ап. Пётр. – Что этот Пётр, о котором говорит св. Павел в рассматриваемом отделе Послания к Галатам, был никто другой, а именно Апостол Пётр, – это не подлежит сомнению. Впрочем, в виду того, что в большинстве кодексов и переводов вместо *Πέτρο* в 11 стихе стоит *Κηφᾶς*²²²⁹, Климент Александрийский²²³⁰, как бы из благочестивого желания избавить св. Ап. Петра от обвинения в мнимой потере своего авторитета, высказал предположение, что под *Κηφᾶς* разумеется не св. Ап. Пётр, а Кифа, один из, так называемых, семидесяти Апо-

–221–

столов. Но невероятность подобного предположения основательно доказал ещё бл. Иероним²²³¹. *Κηφᾶς* в данном месте есть, несомненно, арамейское имя св. Ап. Петра, данное ему Господом Иисусом Христом²²³². Ап. Павел употребляет его, может быть потому, что это имя Ап. Петра имело тогда большую распространённость²²³³. – Ап. Пётр, которому вверено было благовествование для обрезанных²²³⁴, подобно св. Павлу, предпринимал путешествия по Палестине и ближайшим к ней странам, где жило особенно много иудеев, и проповедовал им веру Христову²²³⁵. Вероятнее всего, что во время одного из таких своих путешествий он и посетил Антиохию Сирийскую²²³⁶. Может быть, вместе с св. Петром прибыл и его почти всегдашний спутник и сотрудник св. Марк²²³⁷.

Это прибытие св. Петра имело важное значение для Ап. Павла в видах его миссионерского попечения о благе антиохийской церкви. Св. Петр был столпом церкви²²³⁸ и при том таким Апостолом, которому вверено благовестие для обрезанных. Посему его личное апостольское мнение и пример по вопросу о значении обрядового Моисеева закона, для антиохийцев – христиан из язычников, имели особенное авторитетное значение. Как он отнесётся к антиохийским христианам из язычников, которые, исповедуя веру Христову, не зна-

–222–

ют, однако Моисеева закона? Войдёт ли с ними в общение, как с истинными братьями – христианами, или же оттолкнётся от них и сравнивает их с язычниками? Хотя в Моисеевом законодательстве не было таких правил, которые бы воспрещали иудею житейское общение с необрезанным язычником, однако позднейшее раввинство под влиянием фарисейства, исходя из мысли об особенной святости избранного еврейского народа, к тому времени успело обставить сообщение иудея с необрезанными такой строгостью, что св. Ап. Пётр, войдя в дом Корнилия, как хорошо известную истину, имеющую силу закона, провозгласил: *вы знаете (ἐπίστασθε), что иудею возбранено (ἀθέμιτόν ἐστιν) сообщаться или сближаться с иноплеменником*²²³⁹. Это неписанное запрещение²²⁴⁰ и было основанием тех упрёков, с какими обрезанные встретили св. Петра в Иерусалиме: *ты ходил к людям необрезанным и ел с ними*²²⁴¹. С точки зрения этого запрещения для строгого иудея, ревнителя закона и всех иудейских правил, общение с язычниками, хотя бы и принявшими христианство, но только без посредства Моисеева закона, каковыми и были антиохийские христиане, являлось прямым нарушением закона. Точно также смотрели на это дело и те христиане из иудеев, которые в силу своего не особенно высокого религиозного развития, не расставались с иудейством и после принятия христианства; а таких, как известно, в то именно время было большинство. Нечего, конечно, говорить, что особенно строго держались такого воззрения на характер отношения к язычникам, так называемые, иудаисты. Св. Ап. Павлу, насаждавшему в Антиохии начала христианской свободы, при противлении сему со стороны христиан из иудеев и иудаистов весьма важно было

–223–

иметь подтверждение своей проповеди о христианской свободе со стороны столпа церкви – св. Ап. Петра.

Хотя Ап. Петр, живя и обращаясь среди иудео-христиан иерусалимской церкви, несомненно, подобно св. Ап. Иакову, щадил совесть немощных христиан, не желавших расстаться с иудейским законом, и сам соблюдал его, однако его убеждения

на этот счет были совершенно иными, чем этих немощных. Сначала, правда, и св. Петр разделял всеобщее убеждение, что христианство – только для иудеев, что иудейство – только единственная дверь в него. Но откровение самого Бога, предварившее обращение Корнилия, чтобы он *не почитал ни одного человека скверным или нечистым*²²⁴², и затем самое обращение этого язычника и его близких без посредства Моисеева закона, запечатленное снисхождением св. Духа на них²²⁴³, вполне убедили св. Петра, что христианство – не для иудеев только, но и для язычников, и что принятие иудейского закона ничуть не необходимо для христианина. Когда на иерусалимском апостольском соборе решался вопрос о значении Моисеева закона по отношению к христианам из язычников, то св. Петр, ссылаясь на бывшее ему откровение и сниспослание даров Св. Духа на Корнилия и его дом, с силою высказался за отрицательное решение вопроса: зачем, – сказал он, – возлагать на выи учеников иго, которого не могли понести ни отцы наши, ни мы?²²⁴⁴ Поэтому то, когда св. Петр прибыл в Антиохию, где церковь состояла почти исключительно из христиан, ранее бывших язычниками и утвержденных св. Ап. Павлом в христианской свободе, то с самого же первого дня своего тамошнего пребывания он вошел в самое тесное общение и с самим св. Ап. Павлом, и с бывшими возле него сотрудниками, и с прочими христианами. Он, как говорит св. Ап. Павел *ел вместе с язычниками* (μετὰ τῶν ἐθνῶν σιῆσθ ἐν²²⁴⁵).

–224–

Общение в пище у евреев обыкновенно считалось знаком внутренних дружелюбных отношений; еврей никогда не мог разделять трапезы с иноплеменником – язычником, с нечистым человеком и т. п.; посему выражение: «есть с кем-либо вместе» (συνεσθίειν)» обыкновенно обозначало вообще взаимное общение, единение сотрапезнующих²²⁴⁶. Таким образом, указанными словами св. Ап. Павел хотел показать, что св. Петр признавал антиохийских христиан истинными братьями во Христе, не чуждался их ни в чем, и жил и ел вместе с ними; мир, словом, был полнейший. Св. Ап. Петр, таким образом, и признал истинными христианами антиохийских братьев, и

одобрил проповеданную Ап. Павлом христианскую свободу. – Это общение св. Петра с антиохийцами посодействовало значительно наибольшему утверждению там проповедуемого св. Павлом принципа христианской свободы. – Долго ли или мало продолжалось такое единение Апостола языков и Апостола иудеев, христиан из язычников и христиан из иудеев, но только оно было нарушено, хотя, впрочем, это нарушение единства, благодаря боговдохновенной мудрости св. Павла вскоре окончилось сильнейшим его укреплением.

Ожидания и опасения св. Ап. Павла касательно иудаистов, почему он и счел нужным посетить ранее им основанные церкви, вполне оправдались в Антиохии же. Если иудаисты во время последнего пребывания св. ап. Павла в Иерусалиме не предпринимали там против него явных восстаний, то непосредственно после его ухода, вероятно, после окончания празднования Пятидесятницы, они

(Продолжение следует)

Протоколы (Журналы) Совета Московской Духовной Академии за 1891 год// Богословский вестник. 1892. Т.2. №7. С. 371–422 (4-я пагин).

–371–

с другими патриархами и который составил для последних образец разрешительной грамоты касательно Никона – образец, которым они и воспользовались для формулировки своих разрешительных посланий (Гл. II сочинения г. Каптерева). Далее: нам представляются интересными и научно-ценными разного рода поправки, вносимые автором и в сферу не раз исследованных вопросов о деятельности учёных Лихудов в России, об обстоятельствах открытия ими Славяно-греко-латинской Академии и проч.

«5) Рассматривая это сочинение проф. Каптерева в связи с другим его сочинением: «Характер отношений России к православному востоку» и проч., появившимся за несколько лет пред сим, мы замечаем, что большая часть теперь раскрытых автором положений предносилась его умственному взору и раньше. Ясным становится, что подлежащее нашему рассмотрению сочинение не есть случайный исход его учёной деятельности, не есть отрывочная работа, а что оно представляет собой звено в ряду прочих работ автора. Другими словами: автор пишет, наперёд выработавши определённую систему своих трудов. Чем менее подобного рода работ встречаем в нашей исторической литературе, тем ценнее они, и можно льстить себя надеждой увидеть и ещё немало произведений того же пера, направленных все к одной и той же строго-определённой цели – разъяснить отношения России к православному востоку в XVI–XVIII веках.

Указав некоторые более существенные достоинства сочинения профессора Каптерева, мы, конечно, не вправе молчать и о недостатках того же сочинения.

Прежде всего, во всех сочинениях профессора Каптерева чувствуется тот недостаток, что он, пользуясь русскими архивными документами, оставляет без внимания печатные

греческие памятники. Так наприм., он касается Греческой церкви того или другого века, её отношений к России, внутренних явлений той же церкви, и однако ж довольствуется лишь тем материалом, какой дают русские архивы и русские издания. Тот же недостаток замечен и в рассматриваемом нами сочинении автора. К счастью, в настоящем сочинении этот недостаток менее ощутителен, чем в прежних его сочинениях; потому что такие или другие сношения Досифея с Россией условливались не столько самим состоянием Греческой церкви и Ту-

–372–

рецкой империи, сколько личным характером и наклонностями Иерусалимского патриарха. Но и здесь всё-таки желательно было бы видеть хотя краткую характеристику Досифея по более солидным греческим источникам. Положим, Досифей, как один из важных представителей Греческой церкви своего времени, изображён и характеризуется в статьях г. Матченко, напечатанных в Душепол. Чтении (за 1877–1878 г.), но эти статьи никто не признаёт удовлетворительными, и прежде всего – полагаем – сам профессор Каптерев. Далее: мы желали бы, чтобы некоторые из греческих грамот, принятых автором в своё сочинение в том переводе, какой сделан русскими толмачами XVII и XVIII века явились в новом, более точном и изящном переводе (см. напр. стр. 45. 52. 55). Нам кажется, что было бы делом не лишним, если бы автор в том или другом случае приводил (разумеется, над строкой) и отрывки из греческого текста грамот, поскольку таковые сохранились в подлиннике. Далее: не можем не поставить в вину автору и то, что в некоторых случаях, и при неимении в наличии греческих оригиналов своих грамот, он хотя и мог при пособии разных книг исправить и прояснить текст выдержек из цитируемых им документов, но, однако не сделал этого. Так, при одном случае автор приводит готовый русский перевод некоего документа, в котором говорится, что прислано было в Москву несколько полемических сочинений против латинян – сочинений разных писателей, между прочим Схолария и Геннадия (114), но автор без всяких затруднений мог бы узнать, что Схоларий и Геннадий не два лица, а одно. При другом случае автор сам

чувствует, что что-то неладно. Наприм., выписывая из своих документов заглавие одного греческого сочинения следующим образом: «Мануила, великого ритора о Марке Ефесском и против Емиста» (стр. 103), автор после слова «Емиста» ставит знак вопроса, очевидно и сам не совсем ясно понимая, кто такой Емист? Но автор мог бы легко узнать, кто этот диковинный Емист, – тем более что это самое сочинение Мануила ритора, на основании одной рукописи синодальной библиотеки, лет шесть уже напечатано в «Христианском Чтении». Или: из тех же документов автор выписывает следующее странное заглавие одного греческого сочинения: «Никиты Пафлагонского философа, иже о Давиде» (101). Справка в книгах показала бы автору, что эту

–373–

строчку следует читать так: «Никиты Пафлагонянина, философа, он же и Давид» (у греческого писателя было два имени). Таких примеров, к сожалению, можно было бы указать и больше. Наконец, мы отказываемся понимать: вследствие каких побуждений автор нередко делает выдержки из своих документов с соблюдением той безграмотности, которая присуща была русским толмачам XVII века. Автор так пишет: ево, чинитца, склонитца, кагвою (вместо: халвою, стр. 79), Фессалонитский (через десятиричное: і и с буквой: т), библеем (т. е. библией), онсица, онсицы, онсице (что такое!?) стр. 179), всокость (в смысле: высокости или высокородия). Откровенно говоря, мы не усматриваем никаких оправданий для такого фетишизма пред стародавней русской безграмотностью.

Полагаем, что сейчас указанные недостатки сочинения автора нисколько не мешают нам сделать следующее заключение: довольно многочисленные церковно-исторические сочинения Н. Ф. Каптерева, между которыми рассматриваемое сочинение занимает видное место, как труд серьёзный в научном отношении, дают право на то, чтобы автор этого последнего сочинения удостоен был степени доктора церковной истории».

Справка: 1) §§ 141 и 142 устава Духовных Академий:

«Получающие в Академии кандидатскую или магистерскую степень именуются кандидатами или магистрами богословия; удостоенные же докторской степени, носят наименование доктора или богословия, или церковной истории, или канонического права, соответственно отличительному характеру их учёных трудов, или представленной диссертации. Степени доктора богословия, равно как церковной истории и церковного права удостоиваются магистры богословия без устного испытания, по представлении напечатанной диссертации или сочинения, хотя бы и написанного не с целью получения учёной степени».

2) По § 81 лит. в того же устава удостоверение степени доктора значится в числе дел Совета Академии, представляемых через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении экстраординарного профессора Академии Николая Каптерева в степени доктора церковной истории.

2) Представить Е г о Высокопреосвященству и в Свя-
—374—

тейший Синод по экземпляру диссертации профессора Н. Каптерева и копии с отзывов об оной ординарных профессоров Василия Ключевского и Алексея Лебедева.

VI. Отзывы о сочинении кандидата Академии Сергея Белокурова: «Арсений Суханов. Часть первая. Биография Арсения Суханова». Москва. 1891 г., представленном на соискание степени Магистра богословия.

а) Ординарного профессора Евгения Голубинского.

«Г. Белокуров ещё на студенческой скамье заявил себя как изыскателя материалов по русской церковной истории. В продолжение 9-ти лет, протекших от 1882 г., в котором были напечатаны им первые найденные им материалы, он успел приобрести себе репутацию изыскателя неутомимого. Представленная г. Белокуровым в Совет Академии для получения степени магистра богословия первая часть исследования об Арсении Суханове, будучи плодом

продолжительных самых неутомимых разысканий по архивам и библиотекам, по всей справедливости должна быть признана за учёный труд замечательный. К существовавшим дотоле очень недостаточным сведениям об Арсении Суханове г. Белокуров успел найти столько новых, крупных и мелких, сведений, что теперь, благодаря ему, мы имеем настоящую биографию Суханова, почти что совсем полную и почти что совсем обстоятельную.

Представленная г. Белокуровым первая часть исследования о Суханове состоит из шести глав.

В первой главе, составляющей введение к исследованию, автор обзорекает в хронологическом порядке всю существующую литературу о Суханове, начиная с предисловия к служебнику 1655 и кончая изданием Арсениева Проскинитария 1889 г., принадлежащим Казанскому профессору Ивановскому, а в заключение говорит об источниках своего исследования и об его плане. О главе этой, показывающей полное знакомство г. Белокурова с литературой об Арсении Суханове, должно быть сказано, что она могла бы быть гораздо короче, что в обстоятельном, писателем за писателем, обзоре литературы не было нужды, и что разве немного было бы недостаточно того, что автор представляет как итог своего пространного обзора (стр. 61 нач.). Относительно внутренних свойств этой главы должно быть сказано, что автор через чур уже строг к

–375–

своим предшественникам, так что глава до некоторой степени имеет характер придирчивой бранчивости.

Во второй главе автор излагает начальную жизнь Арсения Суханова до путешествия на восток в 1649 г., именно – говорит: о происхождении и родине Арсения и об его жизни в молодых годах; об его архидиаконстве при патриархе Филарете; об его книжных занятиях; об его некотором знакомстве с латинским языком и об изучении им греческого языка; об его поездке в Грузию в числе членов отправленного в последнюю духовного посольства и о прохождении им должности строителя принадлежавшего Троицкому Сергиеву монастырю Московского Богоявленского монастыря. Не смотря на самые старательные

розыски Сухановых по всей России, автору не удалось попасть на такого Суханова, который бы положительным образом мог быть принят за отца Арсениева; но его основанное на известных данных предположение, что этим отцом Арсения был мелкий служилый человек из нынешней Тульской губернии, по имени Путила Суханов, должно быть признано за весьма вероятное. О жизни Арсения до его архидиаконаства при патриархе Филарете автор также не успел найти ничего положительного; но его предположения, что Суханов был сначала мирским дьячком, а потом принял монашество в Коломенском Голутвином монастыре и что пред архидиаконаством у патриарха Филарета он был иеродиаконом Московского Чудова монастыря, представляются столько же вероятными. Что Арсений был когда-то у какого-то архиерея архидиаконом, об этом дают знать его подписи на принадлежавших ему и сохранившихся до настоящего времени книгах. Найденные г. Белокуровым документы вполне разъясняют вопрос об его архидиаконастве, именно – что он был недолгое время архидиаконом при патриархе Филарете в последний год жизни нашего патриарха. Памятником книжных занятий Суханова служат сейчас упомянутые нами рукописи: эти рукописи и обзеревают автор в отношении к их содержанию. Для ответов на вопросы: где и по каким побуждениям Арсений ознакомился несколько с латинским языком (какое знакомство состояло в знании им латинского алфавита), где и по каким побуждениям он изучил греческий язык, автор не нашёл никаких положительных указаний и оставляет их, так сказать, открытыми (а при этом вопрос о некотором знакомстве Суханова с польским языком и со-

–376–

всем упускает из виду). Подробно излагаемое автором путешествие Суханова в Грузию, как одного из членов отправленного в последнюю духовного посольства, составляет то, чем мы вполне обязаны ему: все документы, касающиеся этого посольства, до тех пор совершенно неизвестного, открыты и напечатаны им. Говоря о строительстве Арсения Суханова в принадлежавшем Троицкому Сергиеву монастырю московском

Богоявленском монастыре, автор, на основании найденных им новых документов, сообщает обстоятельные сведения об этом монастыре и указывает тот промежуток времени, к которому должно быть относимо назначение Арсения в его строители.

Главы третья и четвёртая посвящены путешествию Арсения Суханова на Востоке в продолжение 1649–1653 годов, разделение речей, о котором на две особые главы условливается тем, что оно и на самом деле разделяется на две особые половины.

В главе третьей автор говорит: о побуждениях, которые заставили московское правительство послать Арсения Суханова на Восток, и о задачах, которые были ему при этом даны; об его отправлении из Москвы и путешествии до Молдавии с иерусалимским патриархом Паисием; об его двукратном возвращении в Москву из Молдо-Валахии для государевых дел и об его прениях о вере с греками-спутниками патр. Паисия, имевших место во время его проживания при патр. Паисии в Торговище. Когда автор, считая побуждением для посылки Арсения Суханова на Восток то, что в Москве изменили взгляд на греков, оставив прежнее против них предубеждение, усвоит эту перемену взгляда на Греков влиянию книги о вере, которая издана была в Москве в 1648 г. и которая настойчиво говорит о неповреждённости у Греков православия, то можно с ним спорить; относительно же всего остального, фактического, должно быть сказано, что автор при помощи архивных документов, отчасти ставших известными прежде него, отчасти же им самим найденных, приводит данную часть настоящего путешествия Суханова, бывшую дотоле весьма недостаточно известною, можно сказать, в совершенную ясность. Статейный список Арсения и его Прение с Греками о вере, содержание которого подробно передаётся автором, не составляют его (автора) открытия, но ему мы обязаны их напечатанием.

В главе четвёртой автор говорит: о новом отправлении Суханова в путешествие на Восток (после вторичного возвра-
–377–

щения в Москву из Молдо-Валахии), об его остановке в Константинополе, об его пути из Константинополя на

Александрию и о вопросах к Александрийскому патриарху, об его семимесячном пребывании в Иерусалиме, об его возвращении назад сухим путём на Кавказ и Астрахань; излагает содержание представленного им правительству по возвращении в Москву обстоятельного отчёта, названного им Проскинитарием и подвергает своему разбору упрёки, которые делаются ему за Проскинитарий. Относительно этой части путешествия Суханова автору не было нужды хлопотать об открытии материала, потому что весь материал содержится в Проскинитарии. Посему последнему автор излагает нашу часть путешествия удовлетворительно полным и обстоятельным образом, причём, прекрасно изучив текст памятника, он указывает, где следует, его неисправности в печатных изданиях. Защита Суханова от упрёков, которые делаются ему за Проскинитарий, должна быть признана доказательной и убедительной.

В главе пятой автор говорит о поездке Арсения Суханова в 1653–55 г. на Афон за греческими рукописями. Здесь автор, во-первых, обстоятельно излагает историю поездки по найденным им документам; во-вторых – представляет полный список рукописей, привезённых Арсением с Афона, насколько этот список может быть восстановлен в настоящее время.

В главе шестой автор говорит об остальной жизни Арсения Суханова до его смерти, именно – о назначении его в келари Троицкого Сергиева монастыря, о назначении его в начальники Печатного Двора и о деятельности его в этом последнем звании, а также решает вопрос о третьей поездке Арсения на Восток за моделью иерусалимского храма Воскресения. Чтобы Арсений был начальником Печатного Двора, прежде это вовсе не было известно, и сведения о нём, как о таковом, сполна принадлежат нашему автору. Отрицание автором третьей поездки Суханова на Восток за моделью иерусалимского храма должно быть признано за основательное.

Снова повторяем, что, имея до г. Белокурова очень недостаточные сведения об Арсении Суханове, мы теперь, благодаря ему, обладаем почти совсем полной биографией нашего старца, стяжавшего себе такую известность своим

многопререкаемым Проскинитарием. Жизнь Арсения от его архидьяконства при патриархе Филарете и до смерти, можно сказать, известна

—378—

теперь вполне. Не найдено автором положительных известий о происхождении Арсения и об его начальной жизни, но и здесь, на основании разных данных и указаний, автор делает такие предположения, которые должны быть признаны за весьма вероятные. Из всего относящегося к биографии Арсения автору не удалось только найти удовлетворительных ответов на вопросы об его знакомстве с латинским алфавитом и польским языком и об его знании греческого языка.

Блестящих результатов автору удалось достигнуть путём старательнейших разысканий в тех архивах, в которых можно бы надеяться найти материалы для биографии Арсения Суханова. Таковые архивы суть: Главный Министерства Иностранных Дел, Министерства Юстиции, Оружейной палаты и Московской Синодальной Типографии. Мы, разумеется, не можем проверить автора, но всем, что у него есть, он внушает нам твёрдую уверенность, что названные архивы пересмотрены им самым внимательным образом, так что если и опущено что-нибудь, относящееся до Арсения, то разве незначительное. Воздавая автору всю заслуженную им похвалу за его исключительное усердие к разысканию материала, мы должны вменить ему в большую заслугу и то, что он не только нашёл материал, но и значительнейшую долю его напечатал (частью отдельно, прежде издания разбираемой нами монографии, частью в приложении к ней).

Изучение архивов для отыскания материала об Арсении Суханове составляло для автора главное. Но он не ограничил своего исключительного усердия только этим главным, но в равной мере простёр его и на всё другое, относящееся к делу. Списков Проскинитария Арсениева и его «Прения» с греками разыскана и сличена им целая масса. Всё печатное, так или иначе касающееся его предмета, прочтено или просмотрено им и указывается им с такой библиографической полнотой, что его указания являются пригодными для справок.

Вообще, я нахожу, что г. Белокуров вполне заслуживает быть удостоенным за своё сочинение степени магистра богословия».

б) Экстраординарного профессора Николая Каптерева:

«Личность Арсения Суханова, как автора «Проскинитария» и «Прений с греками о вере», имеет значение для понимания и уяснения некоторых церковных событий половины XVII века. На указанные сочинения Суханова нередко ссылаются первые

–379–

расколоучители для оправдания своих воззрений на греков; на них ссылаются и позднейшие раскольничьи писатели, они не потеряли для них значения даже и в настоящее время. А между тем в нашей церковной литературе и доселе нет особого специального исследования об Арсении Суханове, личность которого остаётся малоизвестной. Восполнить этот пробел взялся своим исследованием С. А. Белокуров.

Для разрешения поставленной себе задачи г. Белокуров прежде всего тщательно и внимательно изучил всё, что когда-либо и где-либо печаталось о Суханове, начиная со второй половины XVI века и кончая самыми последними годами настоящего времени (гл. 1). Оказалось, что сведения о Суханове у ранних писателей были не только очень скудны, но и очень ошибочны, за незначительными исключениями. Только самые позднейшие писатели – писатели последних десяти лет, пользуясь архивным материалом, стали сообщать о Суханове более обстоятельные и вероятные сведения; но эти писатели касались в своих работах Суханова только мимоходом, настолько, насколько это нужно было для их особых целей, так что и у них как самая личность Суханова, так и его деятельность во многом остались неяснёнными.

Не нашедши в печатных книгах достаточного и годного вполне материала для решения своей задачи, автор должен был обратиться к материалу рукописному. Несколько лет систематического, упорного труда употребил автор, чтобы разыскать нужный для него материал, хранящийся в столичных архивах и библиотеках, в библиотеке разных монастырей, учёных учреждений и частных лиц. Результатом этих

многолетних изысканий и явилась его книга – «Арсений Суханов». – Удалось ли автору вполне разрешить свою задачу: написать возможно подробную и обстоятельную биографию Арсения Суханова? Несомненно, что автором сделано многое в этом отношении: им в первый раз были открыты некоторые новые, доселе вовсе неизвестные, факты из жизни Суханова; ранее неправильно и превратно понимаемое из жизни и деятельности Суханова, им исправлено и восстановлено в настоящем виде, им сделана попытка восстановить жизнь Суханова до архидьяконства, о чём ранее не имелось никаких сведений; для некоторых событий указаны точные хронологические даты, которые ранее были неизвестны и т. под. На все эти изыскания автор затратил массу

–380–

труда и времени, роясь в сыром рукописном материале, разбросанном по разным столичным и провинциальным архивам и книгохранилищам. Но в общем, и после появления солидного и почтенного по объёму исследования автора, жизнь и деятельность Арсения Суханова всё ещё остаются для читателя кое в чём не вполне ясными, читатель ещё и теперь ждёт ответа на вопрос: что же такое был Арсений Суханов по своему характеру, убеждениям, по целям и задачам той или другой своей деятельности?

Причина этого, прежде всего и главным образом, кроется в свойствах того материала, каким располагал автор, а затем в особых намерениях самого автора.

Хотя автор и употребил в течение нескольких лет всевозможные усилия найти те данные, которые бы дали ему возможность восстановить жизнь Суханова в её полном объёме, что он ставит задачей своего настоящего исследования; однако этих данных он нашёл для выполнения своей задачи очень недостаточно, или потому, что они утрачены, или, что гораздо вероятнее, потому что их никогда не было в письменных памятниках того времени, так как жизнь Суханова не представляла из себя ничего особого, что бы могло обратить на него внимание его современников, исключая только факта посольства Суханова на восток, которое было видным

событием, имевшим общественное значение, почему об этом событии и говорят дошедшие до нас памятники. На вопросы же: где была родина Суханова, как и где прошли его детство и юность, где постригся в монахи и жил до своего архидьяконства, где научился он греческому языку, автор нигде не нашёл прямого ответа, и ему для решения указанных вопросов поневоле приходилось прибегать к разным косвенным данным и соображениям, делать более или менее вероятные предположения, употребив на эти изыскания очень много самого кропотливого, утомительного и тяжёлого труда, на какой способен далеко не всякий исследователь. Во всех же тех случаях, где автор нашёл прямой и достаточный материал, его исследование отличается всегда особой точностью, отчётливостью, и не только в общем, но и во всех мельчайших частностях и подробностях, которые всегда пользуются с его стороны особым, а иногда даже и преимущественным вниманием, так что об авторе можно с полной справедливостью сказать, что он стре-

—381—

мился изучить чуть ли не каждое отдельное слово в бывших под его руками письменных документов. И не его конечно вина, если эти документы оказались в некоторых случаях крайне скудны и даже совсем недостаточны.

Автор поставил задачей своего настоящего исследования представить читателю исключительно только внешнюю сторону жизни и деятельности Арсения Суханова. Он даже намеренно отказывается сделать характеристику Суханова, так что читателю остаётся совершенно неясным: что такое был Суханов по своему характеру, свойствам, убеждениям и т. под. Этот на первый взгляд странный, и конечно самый важный и существенный пробел в солидном и большом по объёму исследовании автора объясняется однако тем, что автор готовит к печати вторую часть своего исследования об Арсении Суханове, в которую и войдут, по его предположению, оценка всей деятельности Суханова, разбор его сочинений, объяснение его личных свойств характера и т. под.

Сочинение г. Белокурова, по моему мнению, вполне заслуживает быть допущенным к публичному соисканию учёной степени магистра богословия».

VII. Доклад Секретаря Совета Академии Михаила Казанского о том, что кандидат Сергей Белокуров представил, на основании § 32 положения об испытаниях на учёные степени, 50 экземпляров своей диссертации.

Определили: 1) Допустить кандидата Сергея Белокурова к защите его диссертации на степень магистра. 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить профессоров: Евгения Голубинского и Николая Каптерева. 3) Предоставить О. Ректору Академии войти в сношение с магистрантом относительно дня диспута и пригласить к участию в нем сторонних лиц. 4) Постановление сие представить на благоусмотрение Его Высокопреосвященства.

VIII. Прошение исправляющего должность доцента Академии Павла Соколова:

«Имею честь представить Совету Академии моё рукописное сочинение под заглавием: «Учение о Святой Троице в новейшей идеалистической философии. Историко-критическое исследование» в качестве магистерской диссертации и прошу дать делу надлежащий ход».

–382–

IX. Прошение кандидата Академии Дмитрия Наумова:

«Представляя рукописное сочинение «Филарет, митрополит Московский, как канонист» в качестве магистерской диссертации, прошу Совет Академии дать делу надлежащее движение».

Определили: Сочинение исправляющего должность доцента Павла Соколова передать для рассмотрения ординарному профессору Виктору Кудрявцеву, а сочинение Дмитрия Наумова – доценту Николаю Заозерскому.

X. Записки профессоров Петра Казанского, Григория Воскресенского, доцента Митрофана Муретова и исправляющего должность доцента Алексея Введенского, Александра Голубцова и Павла Соколова о выписке книг,

которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Николаю Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XI. Отношение Управления Императорской Публичной Библиотеки от 12 сентября за № 1080 с уведомлением о получении четырёх рукописей, бывших во временном пользовании ординарного профессора Академии Н. Субботина.

XII. Отношение Правления Коломенского духовного училища от 15 сентября за № 291 с уведомлением о получении документов кандидата Академии, – ныне смотрителя означенного училища, – иеромонаха Палладия (Добронравова).

Определили: Принять к сведению.

XIII. Прошения на имя О. Ректора Академии кандидата Императорского С.-Петербургского Университета Алексея Данилова и вольнослушателя Киевской духовной Академии, черногорского уроженца Саввы Поповича о допущении их в число вольных слушателей Московской Академии. При прошении Даниловым представлены: университетский диплом и метрическое свидетельство.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о допущении к слушанию академических лекций кандидата прав Алексея Данилова и черногорского уроженца Саввы Поповича.

XIV. Внесённый Секретарём Совета Академии М. К. Казанским проект отчёта о состоянии Московской академии в 1890–91 учебном году.

–383–

Определили: Проект отчёта утвердить, напечатать для общего сведения и представить установленным порядком на благоусмотрение Святейшего Синода.

XV. Собственноручные показания студентов I курса о желании их изучать предметы первой и второй группы, один из древних и новых языков и слушать лекции по естественно-

научной апологетике. По сим показаниям изъявили желание слушать:

Предметы первой группы:

1. Беленький Борис из язык.: – греческ. и немецк.
- Виноградов Иван из язык.: – греческ. и немецк.
- Виноградов Филипп из язык.: – греческ. и немецк.
- Витошинский Емельян из язык.: – греческ. и немецк.
5. Гальковский Николай. из язык.: – греческ. и немецк.
- Георгиевский Павел из язык.: – греческ. и немецк.
- Жданов Иван из язык.: – греческ. и англ.
- Западалов Алексей из язык.: – греческ. и немецк.
- Захарас Фалес из язык.: – латинск. и нем.
10. Лашнюков Василий из язык.: – греческ. и немецк.
- Нарбеков Николай из язык.: – греческ. и немецк.
- Никольский Константин из язык.: – греческ. и немецк.
- Пятикрестовский Александр из язык.: – латинск. и нем.
- Розанов Дмитрий из язык.: – греческ. и немецк.
15. Свамицкий Аполлинарий из язык.: – латинск. и нем.
- Селувский Николай из язык.: – греческ. и франц.
- Славский Михаил из язык.: – латинск. и англ.
- Смирнов Кронид из язык.: – латинск. и франц.
- Строганов Иван из язык.: – греческ. и англ.
20. Иеромонах Трифон из язык.: – латинск. и франц.
- Князь Ухтомский Александр из язык.: – латинск. и нем.
- Фильдман Иван из язык.: – греческ. и англ.
- Хабиб-Ханания Яков из язык.: – греческ. и франц.
24. Черников Сергей из язык.: – греческ. и нем.

Предметы второй группы:

1. Абрамович Владимир из язык.: – греческ. и нем.
 - Артоболевский Иван. из язык.: – греческ. и нем.
 - Брехов Михаил из язык.: – греческ. и нем.
 - Брянцев Дмитрий из язык.: – греческ. и нем.
- 384–
5. Булгаков Иван из язык.: – латинск. и нем.
 - Видойкович Иордан из язык.: – греческ. и нем.
 - Всехсвятский Константин из язык.: – греческ. и нем.
 - Говоров Василий из язык.: – греческ. и нем.

Голубев Семен латинск из язык.: – греческ. и нем.

10. Городенский Николай из язык.: – греческ. и франц.

Грандильевский Лернид из язык.: – латинск. и франц.

Грацианский Михаил из язык.: – латинск. и нем.

Грома Павел из язык.: – греческ. и нем.

Дмитриевский Никифор из язык.: – латинск. и нем.

15. Добролюбов Иван из язык.: – греческ. и англ.

Добротин Геннадий из язык.: – латинск. и франц.

Каптерев Владимир из язык.: – греческ. и нем.

Краснов Николай из язык.: – греческ. и нем.

Кузнецов Василий из язык.: – греческ. и нем.

20. Ливанов Виктор из язык.: – греческ. и нем.

Нечаев Михаил из язык.: – греческ. и нем.

Никольский Владимир из язык.: – греческ. и нем.

Никольский Симеон, священ. из язык.: – греческ. и франц.

Озерецковский Сергей из язык.: – латинск. и нем.

25. Орлов Сергей из язык.: – греческ. и нем.

Песочин Александр из язык.: – греческ. и нем.

Покровский Василий из язык.: – греческ. и нем.

Полиевктов Сергей из язык.: – латинск. и франц.

Попов Евгений из язык.: – греческ. и нем.

30. Попов Константин из язык.: – греческ. и англ.

Попов Сергей из язык.: – латинск. и нем.

Смирнов Александр из язык.: – латинск. и нем.

Смирнов Сергей из язык.: – латинск. и нем.

Соловьев Александр из язык.: – греческ. и франц.

35. Спасский Николай из язык.: – греческ. и нем.

Стефановский Александр из язык.: – латинск. и нем.

Тихомиров Иван из язык.: – латинск. и нем.

Успенский Сергей из язык.: – греческ. и франц.

39. Юрасов Василий из язык.: – латинск. и англ.

Слушать лекции по естественнонаучной апологетике
изъявили желание все студенты.

Определили: 1) Утвердив распределение студентов 1 курса
по группам, древним и новым языкам, собственноручные
показания студентов, хранить при делах Совета Академии.

–385–

2) Список студентов, изъявивших желание слушать лекции по естественно-научной апологетике, сообщить преподавателю оной, профессору Дмитрию Голубинскому.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. окт. 6. Утверждается».

1 октября.

Присутствовали: Его Преосвященство, Преосвященный Виссарион, Епископ Дмитровский, Ректор Академии, Архимандрит Антоний и члены Совета Академии, кроме профессоров Е. Голубинского, В. Ключевского и свящ. Д. Касицына, не присутствовавших по болезни.

В собрании сём, в день воспоминания об основании Московской духовной Академии, происходил, на основании § 91 устава духовных академий, торжественный акт в следующем порядке: экстраординарным профессором Академии по кафедре новой гражданской истории Василием Соколовым произнесена была составленная им речь на тему: «Елизавета Тюдор, королева Английская» (характеристика); Ректором Академии, Архимандритом Антонием, провозглашено было об избрании почётных членов Академии: а) Высокопреосвященного Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, во уважение 50-ти летнего пастырского и архипастырского его служения, ознаменованного многими подвигами на пользу церкви и духовного просвещения; б) Высокопреосвященного Вениамина, Архиепископа Иркутского и Нерчинского, во уважение его многолетней миссионерской деятельности; в) Высокопреосвященного Феоноста, Архиепископа Владимирского и Суздальского, во уважение его неусыпных архипастырских трудов, в особенности по делу религиозного просвещения русского народа; г) Преосвященного Августина, Епископа Костромского и Галичского, во уважение его долговременного служения русской богословской науке, исполненного ревности о благе церкви; д) Преосвященного Амфилохия, Епископа Угличского, Викария Ярославской епархии, в уважение его учёных заслуг по изданию памятников древней церковной письменности и е) Архимандрита Арсения,

Настоятеля Заиконоспасского монастыря в Москве, во уважение его неослабной деятельности в разработке

–386–

церковной истории, в особенности позднейшей – Греческой, мало изученной и исследованной; секретарём Совета был прочитан отчёт о состоянии Московской духовной Академии в 1890–91 учебном году. В заключение акта Преосвященным Виссарионом были розданы лучшим воспитанникам награды деньгами и книгами, присуждённые им Правлением Академии.

Определили: Представить о совершении акта Его Высокопреосвященству.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. окт. 10 Смотр.».

27 октября.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, и. д. Инспектора Архимандрит Пётр и члены Совета Академии, кроме профессоров: свящ. Д. Касицына, не присутствовавшего по обязанностям службы, и В. Кипарисова – по болезни.

В собрании сём кандидат богословия Сергей Белокуров защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Арсений Суханов. Часть первая. Биография Арсения Суханова». Москва. 1891 г. Официальными оппонентами были: ординарный профессор по кафедре русской церковной истории Евгений Голубинский и экстраординарный профессор по кафедре древней гражданской истории Николай Каптерев, неофициальным – ординарный профессор по кафедре истории и обличения русского раскола Николай Субботин.

По окончании диспута Ректор Академии, Архимандрит Антоний, собрав голоса членов Совета Академии, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 Устава духовных академий кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашённых Советом посторонних лиц

(коллоквиум) 2) По § 81 лит. в п. 6 того же Устава удостоверение степени магистра богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми, через Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

—387—

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении кандидата Сергея Белокурова в степени магистра богословия. 2) Представить Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата С. Белокурова и копии с отзывов о ней ординарного профессора Е. Голубинского и экстраординарного профессора Н. Каптерева.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства «1891 г. нояб. 12».

29 октября.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академий, кроме и. д. Инспектора Архимандрита Петра и проф. Б. Кипарисова, не присутствовавших по болезни.

Слушали: 1. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. Окт. 2. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 23 сентября за № 4753: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 23 июля сего года за № 181, об утверждении исправляющего должность доцента Московской духовной Академии по кафедре Св. Писания кандидата богословия Александра Жданова, согласно удостоению Совета Академии, в степени магистра богословия, за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Откровение Господа, о семи Азийских церквах (опыт изъяснения первых трёх глав Апокалипсиса)». Москва 1891 г. Приказали: исправляющего должность доцента Московской духовной Академии Жданова, удостоенного академическим Советом, за сочинение под заглавием: «Откровение Господа, о семи Азийских церквах (опыт изъяснения первых трёх глав Апокалипсиса)». Москва. 1891 г., степени магистра богословия,

согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Экзарха Грузии, утвердить в таковой степени; о чём для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ.

Справка: 1) По § 48 Устава духовных академий «для получения звания доцента надлежит иметь степень не ниже магистра».

–388–

2) По § 53 того же Устава доценты утверждаются в должности Епархиальным Преосвященным.

Определили: 1) Изготовив для исправляющего должность доцента Академии Александра Жданова магистерский диплом, передать его по принадлежности, а об утверждении его в степени магистра богословия внести в формулярный о службе его список. 2) Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении и. д. доцента А. Жданова в должности доцента Академии.

II. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах Совета Академии: а) от 5 сентября сего года: «1891 г. Сент. 23. Утверждается»; б) от 6 сентября: «1891 г. Сент. 16. Согласен» и в) от 22 сентября: «1891 г. окт. 6, Утверждается».

Справка: 1) В ст. XIII-ой журнала Совета от 5 сентября было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством об утверждении и. д. доцента Академии Алексея Введенского в должности доцента; в ст. X-ой того же журнала было изложено ходатайство – о разрешении принять священника Успенского Дмитровского собора Сергия Богоявленского в число вольных слушателей 2-го курса Академии с тем, чтобы он, Богоявленский, наравне с студентами Академии, в назначенные Советом сроки представлял на данные темы сочинения, подвергался репетициям и сдавал в течение трёх лет экзамены, по окончании же Богоявленским курса и по рассмотрении его курсового сочинения, иметь суждение об удостоении его соответствующей его успехам и поведению учёной степени: в ст. XVII-ой было изложено ходатайство об увольнении экстраординарного профессора Василия Соколова от должности лектора английского языка и о

предоставлении этой должности доценту Александру Мартынову; в ст. XIX-ой было изложено ходатайство – об утверждении действительных студентов: Михаила Любского, Виталия Мироносицкого, Сергея Введенского, Василия Пробатова и Леонида Церковнического в степени кандидата богословия; в ст. XXV и XXVI было изложено ходатайство – о разрешении студентам Михаилу Шувалову (4 кур.) и Стефану Иовичичу (2 кур.) жить на частных квартирах; в ст. XXX было изложено ходатайство – о разрешении допустить к слушанию академических лекций студентов духовных семинарий: Московской – Сергея Ставровского, Витебской – Дмитрия Ци-
–389–

говича, Полтавской – Ивана Трегубова и болгарских уроженцев: Михаила Кинчева и Нанаиота Мутавчиева. 2) В журнале от 6 сентября было изложено следующее определение Совета Академии: Благопочтительнейше просить Его Высокопреосвященство об исходатайствовании разрешения Святейшего Синода на издание академического журнала «Творения Святых Отцов в русском переводе» с будущего 1891 года ежемесячно, книжками от двенадцати до пятнадцати листов, под новым названием: «Богословский Вестник», под редакцией экстраординарного профессора Академии Павла Горского-Платонова, при соответственной цензуре Ректора Академии. 3) В ст. 11-ой журнала Совета от 22 сентября было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять черногорского уроженца Фалеса Захараса в число действительных студентов 1 курса Академии и в ст. XIII того же журнала было изложено ходатайство – о разрешении допустить к слушанию академических лекций кандидата прав С.-Петербургского Университета Алексея Данилова и черногорского уроженца Савву Поповича.

Определили: 1) Об утверждении Алексея Введенского в должности доцента, Академии внести в формулярный о службе его список 2) Об увольнении экстраординарного проф. В. Соколова от должности лектора английского языка и об утверждении в этой должности доцента А. Мартынова сообщить

(и сообщено) Правлению Академии для зависящих распоряжений и доценту А. Мартынову. 3) Об утверждении в степени кандидата богословия М. Любского, В. Мирносицкого, О. Введенского, В. Пробатова и Л. Церковницкого сообщить в Учебный Комитет при Св. Синоде и в Канцелярию Обер-Прокурора Св. Синода 4) О последовавшем разрешении жить на частной квартире сообщить (и сообщено) студентам М. Шувалову (4 к.) и Стефану Иовичичу (2 к.). 5) Прочее принять к сведению и исполнению.

III. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. окт. 18. В Совет Академии на рассмотрение» прошение на имя Его Высокопреосвященства вольнослушателя Московской духовной Академии, законоучителя Сергиево-Посадской классической прогимназии, священника Алексия Смирнова: «В своём покорнейшем прошении, выражая пред Вашим Высокопреосвященством искреннее желание по-

—390—

лучить высшее богословское образование, я просил милостивейшего разрешения слушать академические лекции в Московской духовной Академии в течение полного академического курса и 23 сентября 1889 года получил на то дозволение Вашего Высокопреосвященства. Пользуясь милостивейшим разрешением, я неопустительно слушаю лекции в Академии уже третий академический год; но, к своему сожалению, переходных экзаменов и положенных для студентов каждого курса семестровых, сочинений не подавал, не получив на этот предмет дозволения. В настоящее же время, имея в виду примеры священников Толстого, Веригина и Богоявленского, которым дозволено слушание лекций с обязательством подавать студенческие сочинения, проповеди, курсовое сочинение и сдавать устные экзамены, покорнейше прошу милостивейшего разрешения Вашего Высокопреосвященства сдать в настоящем и будущем академических годах устные экзамены, представить, на данные Советом Академии темы, установленное для студентов каждого курса количество сочинений и проповедей и подать курсовое сочинение для получения учёной богословской степени. При сём

благопочтительнейше прилагаю удостоверение Г. Директора Прогимназии в том, что препятствий к слушанию лекций со стороны прогимназического начальства не встречается».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении вольнослушателю Академии, законоучителю Сергиево-Посадской классической прогимназии, священнику Алексею Смирнову пользоваться теми же правами, на каких приняты вольные слушатели-священники: Николай Толстой, Сергей Веригин и Сергей Богоявленский, и, в случае разрешения, иметь суждение о сдаче священником Смирновым устных экзаменов и представлении семестровых сочинений и проповедей.

IV. Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 28 сентября за № 4722: «По утверждённому Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора, 21 текущего сентября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Николай Георгиевский учителем по греческому языку в параллельные классы Павловского духовного училища».

V. Отношение той же Канцелярии от 10 октября за № 4935: «По утверждённому Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора, –391–

3 текущего октября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Димитрий Даев учителем по арифметике и географии в Барнаульское духовное училище».

VI. Отношение той же Канцелярии от 17 октября за № 5060: «По утверждённому Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора, 10 текущего октября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Иван Успенский учителем по арифметике и географии в Слуцкое Духовное училище».

VII. Отношение той же Канцелярии от 17 октября за № 5062: «По утверждённому Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора, 10 текущего октября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу действительный

студент Московской духовной Академии Сергей Введенский учителем по русскому и церковно-славянскому языку в 1-й класс Задонского духовного училища с окладом жалованья в 420 руб. в год».

VIII. Отношение той же Канцелярии от 24 октября за № 5198: «По утверждённому Г. и. д. Синодального Обер-Прокурора, 17 текущего октября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Иван Богданов преподавателем по греческому языку в Орловскую духовную семинарию».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным лицам следующих им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии всем означенным лицам сообщено о назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

IX. Ведомость О. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в сентябре месяце сего года, из которой видно, что э.-ординарный профессор Н. Горский, доценты – М. Муретов и И. Татарский опустили по 2 лекции и лектор немецкого языка Н. Лучинин – 6 лекций по болезни, э.-орд. проф. А. Смирнов и Г. Воскресенский по 2 лекции по семейным обстоятельствам.

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

–392–

X. Отзывы о сочинении и. д. доцента Академии Александра Голубцова: «Прения о вере, вызванные делом королевича Вольдемара и царевны Ирины Михайловны» (Москва, 1891 г.), представленном на соискание степени магистра богословия:

а) Ординарного профессора Евгения Голубинского:

«Составляющие предмет исследования г. Голубцова прения о вере, имевшие место в Москве между нашими православными богословами и между богословом лютеранским, были вызваны желанием царя Михаила Феодоровича выдать свою дочь Ирину

Михайловну за датского принца Вольдемара. По нашему тогдашнему учению и по нашей тогдашней практике брак между православной княжной и лютеранским принцем, каков был Вольдемар, мог состояться не иначе, как если жених, крещённый обливательным крещением, будет перекрещён нашим погружательным крещением. Первое наше посольство в Данию с сватовством княжны за принца прямо объявило там об этом условии и получило со стороны Вольдемара и его отца – короля Христиана IV решительный отказ. Тогда царь, питавший надежду, что успеет склонить принца к перекрещению, когда он прибудет в Москву, через второе посольство объявил, что королевичу неволи в вере не будет, причём лишь прикровенно высказал надежду увидеть его в нашей православной вере. Принц явился в Москву (21 января 1644 г.) с полной уверенностью, что ему будет оставлена свобода веры, а в Москве тотчас же начали убеждать его согласиться на перекрещение. Когда принц решительно заявил о своём нежелании перекреститься: то и началась весьма длинная, целые полтора года продолжавшаяся, история стараний склонить принца к перекрещению. Старания были двоякого рода: с одной стороны, пытались соблазнить его великими выгодами, которые он, а через него и его отечество, получит от брака с царевной, а с другой стороны – книжным образом или научно-богословски усиливались доказать ему, что он может и должен перекреститься, так как обливательное крещение не есть-де истинное крещение. Что касается до стараний второй категории, то сначала патриарх Иосиф написал королевичу два послания, в которых убеждал его перекреститься и в которых доказывал ему возможность и необходимость сделать это последнее; когда послания патриарха остались без всякого действия, решено было обратиться к устным прениям между представителя нашей православной

–393–

стороны и между пастором королевича, каковых прений до смерти Михаила Феодоровича (12 июля 1645 г.), положившей конец всему делу, имело место четыре.

Сейчас указанные прения о вере вместе со всей историей неудачного сватовства и вместе со всей историей стараний склонить королевича к переkreщению и составляют предмет диссертации г. Голубцова.

Диссертация состоит из восьми глав. В 1-ой главе автор объясняет – с одной стороны, почему Михаил Феодорович желал выдать дочь свою за иностранного принца, а не за своего подданного, с другой стороны – как дошли у нас до того, чтобы присоединять к православной церкви западных христиан – католиков и протестантов не иначе, как через переkreщение. Во 2-ой главе автор излагает историю сватовства царевны Ирины Михайловны за Вольдемара, окончившуюся приездом последнего в Москву, и говорит об ответе принца на сделанное ему от царя тотчас же по приезде его в Москву предложение переkreститься решительным отказом, каковой отказ вызвал все дальнейшие старания склонить его к принятию православия. В 3-й главе автор говорит о научных средствах, которыми располагала тогдашняя Москва для полемики с лютеранами, в частности и особенности об «Изложении на лютеры» Ивана Наседки, а также о Кирилловой книге. В 4-ой главе автор говорит о напрасных стараниях государя и его бояр склонить Вольдемара к принятию православия и излагает содержание, оценивая вместе с тем и достоинства двух посланий к нему патриарха Иосифа, который, сменив государя, от писаний или научно доказывал принцу возможность и необходимость для него принять православие. В главах 5-й-7-й автор излагает устные прения наших богословов с пастором Вольдемара, имевшие место – в первый раз в конце мая 1644 г., а в последний (четвёртый) раз в начале июня 1645 г., и вместе с прениями всю современную им историю – стараний царя убедить королевича принять православие через переkreщение и стараний королевича добиться от государя отпуска на родину, а также привходящий эпизод стараний датского короля добиться через посредство патриарха Константинопольского, чтобы сын его не был принуждаем в Москве к переkreщению. В главе 8-й автор говорит о

значении, какое имело для предков наших дело Вольдемара, именно – что в массе

–394–

народной и в большинстве общества оно ещё более усилило вражду к западным иноземцам, а что в лучших людях, дав им видеть бессилие наших самоучек-богословов в борьбе с настояще-учёным богословом, каков был пастор Вольдемара, оно способствовало пробуждению и укреплению мысли о необходимости введения на Москве просвещения.

Эпизод прений наших богословов половины XVII века с богословом лютеранским несомненно, имеет историческое значение: прения эти были для наших богословов как бы весьма строгим экзаменом, который устроила им история и который даёт видеть нам степень и характер, и вообще всё достоинство их учёности. С весьма большой вероятностью должна быть усвояема этим прениям и некоторая деятельная роль в истории нашей умственной жизни, а именно – что несостоятельность самоучной (если можно так выразиться) учёности наших богословов перед настояще-школьной учёностью богослова лютеранского, бесспорно и очевидно и для самих предков наших обнаружившая себя в прениях, действительно, как утверждает автор, послужила для последних одним из побуждений позаботиться о водворении на Руси настоящего просвещения. Из сказанного видно, что наш эпизод прений вполне заслуживает того, чтобы стать предметом специального изучения. Могут подумать, что предмет представляет слишком лёгкую работу для того, чтобы быть взятым для магистерской диссертации. Но это было бы очень ошибочно. Вся совокупность материала, подлежащего изучению, и притом материала почти исключительно находящегося в рукописях, так велика, что без большого преувеличения может быть названа целой массой, и что здесь речь не о слишком большой лёгкости работы, а напротив, об её большой трудности, требующей от человека особенного усердия.

О сочинении г. Голубцова я должен отозваться с решительной похвалой. Обширный материал изучен им крайне старательно. Изложение дела очень удовлетворительное во

всех отношениях. Общий взгляд на предмет – верный, а частные суждения отличаются основательностью и свободой от увлечения в крайность. Вообще, сочинение г. Голубцова, представляет собой такую монографию по взятому им вопросу, по отношению к которой может быть выражено только полное удовольствие.

–395–

Автор заслуживает быть удостоенным степени магистра богословия».

б) Ординарного профессора Василия Ключевского:

«Г. Голубцов поставил задачей своего труда изложить и разобрать богословские споры, вызванные известным делом Королевича Вольдемара и происходившие в Москве в 1644 и 1645 годах. Автор вставил эту задачу в рамки сложного исследования, в котором старался разъяснить разнообразные обстоятельства политические, церковные и литературные, прямо или косвенно связанные с этими спорами. Автор справедливо различает в исследуемом предмете «гражданскую» сторону, собственно дело о сватовстве королевича Вольдемара, и сторону церковную, имеющую, по его мнению, важное значение для суждения о состоянии просвещения в Московской Руси в половине XVII в. С первой стороны дело королевича Вольдемара уже обращало на себя внимание исследователей русской истории. Сторону церковную г. Голубцов признаёт менее счастливой в этом отношении; она, разумеется, и поставлена на первом плане в его исследовании. Но и дипломатические сношения, вызванные сватовством королевича, изложены автором с надлежащей обстоятельностью прямо по источникам, по сохранившимся документам бывшего Посольского приказа.

Предприняв изучение дела королевича Вольдемара с церковно-исторической стороны, г. Голубцов старался, прежде всего, выяснить, что предстояло ему сделать в этом отношении. Это дело, благодаря вызванным им прениям о вере и св. крещении оставило после себя в русской духовной литературе значительное количество полемических произведений, прямо или косвенно связанных с этими прениями. Исследователи

русской церковной истории, излагавшие дело Вольдемара, касались и этих памятников русской полемики. Рассмотрев труды этих исследователей во введении к своей диссертации, автор нашёл, что «работы, посвящённые прениям о вере, не обнимают собою и трети памятников данной полемики, носят на себе разрозненный характер, несвободный от крупных недостатков и вообще оставляют желать многого» и что до сих пор нет цельной истории этих прений, основанной на изучении всех относящихся сюда рукописных материалов. Составить такую историю, основанную на возможно полном подборе источников, изложить прения о вере в последовательном порядке и в связи с яв-

–396–

лениями, им предшествовавшими и за ними следовавшими, и определить характер религиозного спора и его значение для своего времени – такова задача автора, которую он успешно разрешил своим исследованием, хотя не во всех частях с одинаковой степенью успеха.

Прежде всего, нельзя не оценить труда, какого стало автору собирание разнообразных и многочисленных материалов, рассеянных по разным библиотекам. Кроме документов по делу королевича Вольдемара, хранящихся в Московском Архиве Министерства Иностранных Дел, автор пользовался рукописными сборниками библиотек Московской Синодальной, Императорской Публичной, гр. Румянцева, Ундольского, Общества Истории и древностей Российских, всех четырёх духовных академий, Архангельской духовной семинарии и других книгохранилищ. Пропуски, которые могут оказаться в сделанном автором подборе рукописных источников по предмету его исследования, можно наперёд оправдать неудовлетворительным состоянием библиографии древнерусской письменности.

Далее, ценным научным делом в сочинении г. Голубцова является критико-библиографическое изучение обширного рукописного запаса, им собранного. Вчитываясь в памятники полемической литературы, он тщательно сличал их текст по разным спискам, если находил таковые, внимательно

всматривался в признаки их происхождения, разбирал их состав, разыскивал их источники, старался определить их богословское содержание, литературные особенности и значение в истории русской полемической литературы XVII в. В этом критико-библиографическом изучении источников можно заметить у автора некоторые недостатки и пробелы: происхождение иного памятника, например, *Кирилловой книги*, выяснено недостаточно полно или слишком гадательно; автор не уклонился бы от задачи своего сочинения, если бы дал читателю более полные и подробные указания на южно-русские источники, из которых черпали рассматриваемые им московские богословы-полемисты XVII в. При всём том многочисленные и пространные примечания, рассеянные по сочинению г. Голубцова, стоившие ему продолжительной усидчивой работы, наглядно обнаруживают количество труда, употреблённого им на предварительную черновую обработку своего материала, и послужат полезным пособием для дальнейшего изучения русской церковно-полемической литературы XVII в.

–397–

С помощью такой критико-библиографической подготовки г. Голубцов обстоятельно и живо воспроизвёл ход как устной, так и письменной полемики московских богословов с датскими. Здесь он с особенным вниманием исследовал уровень богословских познаний и приёмы полемической аргументации московских богословов-полемистов. С этой целью автор предпослал изложению прений очерк состояния отечественного полемического богословия, в особой (третьей) главе своего труда, разобрав Изложение на лютеры Иоанна Наседки и другие полемические сборники, в составлении которых он участвовал, причём автор ввёл в разбор этих памятников основательную и живую характеристику 1. Наседки, как полемиста (стр. 98 и след.). Тем же богословским интересом руководился автор и в изложении прений 1644–1645 годов, подробно воспроизводя каждый отдельный диспут, сколько это позволяли ему сохранившиеся источники, обстоятельно разбирая каждый литературный памятник, вызванный полемикой. При этом автор старался соблюсти полное беспристрастие к обеим спорившим

сторонам, относясь с сочувственной критической строгостью к московским богословам и не умаляя диалектической ловкости и богословской учёности их главного противника пастора Фельгабера.

В последней главе своего труда, сводя итоги исследования, автор определяет значение дела Вольдемара и вызванных им богословских прений для тогдашнего русского общества. Здесь автор рассматривает, с одной стороны, влияние этого дела на отношение русских к западным иноверцам, с другой – влияние этих прений на пробуждение в лучших русских людях того времени, и особенно в московских полемистах, чувства превосходства противников и сознание собственных образовательных недостатков. Разобрав с своей обычной основательностью датское Известие о поездке Вольдемара в Россию и русскую повесть о внезапной кончине государя Михаила Фёдоровича, и опираясь на эти памятники, автор связывает с тем и другим влиянием и усиленное обнаружение «затаённой вражды к немцам» в русском обществе с начала царствования Алексея Михайловича, и успехи духовного просвещения в Московской Руси, выразившиеся в усиленной деятельности московского печатного двора по изданию учебных книг с 1645 г., и в начавшихся тогда же попытках московского правительства

–398–

завести в Москве правильную школу с помощью учёных греков или киевлян. Соображения автора не все можно назвать достаточно убедительными, тем более, что он сам в конце главы признаёт прения с датчанами не единственной, а, только одной из причин совершившегося около половины XVII в. поворота в направлении просвещения Московской Руси. Потому желательно было бы встретить в книге г. Голубцова более отчётливую оценку действия этой причины сравнительно с другими.

Эти частные недостатки покрываются крупными общими результатами, каких достиг г. Голубцов в своём сочинении. Во-первых, он документально исследовал и впервые с полной обстоятельностью изложил любопытный эпизод из истории

русской церкви XVII века, где православные русские богословы непосредственно столкнулись и померялись полемическими силами с учёными защитниками лютеранства, и своим взглядом на дело придал его изложению живой богословский интерес. Во-вторых, изучая этот эпизод, автор сделал возможно полный подбор неизданных памятников московской противолютеранской полемики, имеющих прямое или косвенное отношение к богословским прениям 1644–1645 годов, и подверг эти памятники тщательному критическому разбору. Таким образом, он обработал целый отдел русской духовной литературы XVII в. Эти результаты достигнуты благодаря серьёзному отношению автора к своей задаче и правильной постановке вопроса. Всё это даёт основание признать диссертацию г. Голубцова вполне заслуживающей искомой автором степени».

XI. Доклад Секретаря Совета М. Казанского о том, что А. Голубцов представил на основании § 32 Положения об испытаниях на учёные степени, 50 экземпляров своей диссертации.

Определили: 1) Допустить и. д. доцента Академии А. Голубцова к защите его диссертации на степень магистра. 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить ординарных профессоров Е. Голубинского и В. Ключевского. 3) Предоставить О. Ректору Академии войти в соглашение с магистрантом относительно дня диспута и пригласить к участию в нём сторонних лиц. 4) Постановление сие благопочтительнейше представить на благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

XII. Отзыв э.-ординарного профессора священника Д. Касицына о сочинении действительного студента Академии Леонида

–399–

Соловьева: «Разбор учения Кальвина об условиях оправдания», представленном для получения степени кандидата богословия:

«Автор ознакомился с учением Кальвина основательнейшим образом. Он не только читал сочинения

Кальвина в подлиннике, но и перевёл *Institutio religionis Christianae* на русский язык. Толстые тетради этого перевода, впрочем, необработанного, он представил мне уже давно. Теперь, на основании всей своей предварительной работы, автор рассматривает учение Кальвина 1) о грехопадении прародителей и его следствиях; 2) о происхождении и сущности веры и 3) о значении в деле оправдания человека. Изложение этого учения занимает 6–123 стр. и передано большей частью словами самого Кальвина. Потом до 221 стр. следует разбор учения Кальвина.

В некоторых местах сочинения перевод не совсем точен и ясен (см., напр. страницы 96:70:83:86:76) и суждения об учении Кальвина выражены не вполне определённо. Напр. на стр. 4-ой; но это совершенно незначительные недосмотры. Вообще же сочинение вполне удовлетворительное для степени кандидата богословия».

Справка: 1) Леонид Соловьев окончил курс в 1886 г. с званием действительного студента и правом на получение степени кандидата богословия по представлении сочинения, заслуживающего сей степени. 2) По § 81 лит. б п. 10 устава духовных академий присуждение степени кандидата богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении Л. Соловьева в степени кандидата богословия.

XIII. Прошения кандидатов Академии Алексея Комарова, Петра Волынского и Василия Пробатова о выдаче им на трёхмесячный срок их кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XIV. Отношения духовных Консисторий с уведомление о получении документов окончивших курс в минувшем учебном году кандидатов Академии, обращённых в епархиальное ведомство.

XV. Отношения Правлений – Симбирской духовной семинарии от 9 октября за № 466 с уведомлением о получении

документов

—400—

кандидата Академии, ныне преподавателя семинарии, Василия Мышцына и Заиконоспасского духовного училища от 20 сентября за № 164 с уведомлением о получении документов кандидата, ныне смотрителя училища, иеромонаха Василия.

XVI. Отношение Совета С.-Петербургской духовной Академии от 10 октября за № 1761 с выражением благодарности за книги, присланные из совета Московской Академии при отношении от 4 июля сего года за №252.

XVII. Отношение Московского духовно-цензурного Комитета от 23 сентября за № 1689 с уведомлением о получении книг, принадлежащих цензурному Комитету и хранившихся в академической фундаментальной библиотеке.

Определили: Принять к сведению.

XVIII. Прошение экстраординарного профессора Академии Григория Воскресенского: «Для предприятия мною и разрешённого Святейшим Синодом от ¹/₁₁ сентября сего года издания рукописного славянского текста Евангелия и Апостола (первых пяти посланий Св. Апостола Павла) по основным спискам, с разночтениями из остальных, встречается настоятельная надобность в следующей рукописи Московского Архангельского собора: «Евангелие апракос Мстиславово», начала XII в., 213 л.л. Покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством разрешения пользоваться мне означенной рукописью в квартире О. Ризничего Синодальной Библиотеки Архимандрита Владимира, или в квартире О. Ризничего Чудова монастыря».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении пользоваться профессору Г. Воскресенскому означенной в его прошении рукописью в квартире О. Ризничего Синодальной Библиотеки Архимандрита Владимира, или в квартире О. Ризничего Чудова монастыря.

XIX. Прошение его же: «Покорнейше прошу Совет Академии выписать нужные для моих учёных занятий рукописи Апостола – на пергамене XIII в. № 32 (отрыв.) и на бумаге – библиотеки С.-

Петербургской духовной Академии из Софийского собрания №36, – сроком на один месяц. А также, не благоугодно ли будет Совету Академии выписать из Киево-Софийской библиотеки три рукописи, необходимые студенту 4 к. Василию Георгиевскому для написания им кандидатского сочинения. Рукописи эти следуют --401–

дующие: № 175 – Материалы для истории духовных школ, № 181 – История Воронежской семинарии, fol. 44 л., в шести тетрадах (под заглавием рукою митроп. Евгения Болховитинова написано: «сочинённая в 1796 г.») и № 194 – Письма Ивана Ефимова, келейника Тихона Задонского к митр. Евгению Болховитинову».

XX. Прошение экстраординарного профессора Василия Соколова: «Покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать пред Правлением Харьковской духовной семинарии о высылке мне на трёхмесячный срок имеющиеся там книги: *Vindiciae Ecclesiae Anglicanae, sive de legitimo ejusdem ministerio, id est, de episcoporum successione, consecratione, electione et confirmatione, item de presbyterorum et diaconorum ordinatione libri V... Opus ex idiomaze Anglicano traductum et locupletatum ab ipso autore Franc. Masono... Londini 1625.* По каталогу латинского отдела книга значится под № 430».

Определили: Обратиться в Совет С.-Петербургской духовной Академии, к кафедральному протоиерею Киево-Софийского собора Петру Лебединцеву и в Правление Харьковской духовной семинарии с просьбой о высылке означенных в прошениях профессоров Г. Воскресенского и В. Соколова рукописей и книги на испрашиваемые сроки.

XXI. Записки профессоров – Н. Горского, свящ. Касицына, Н. Каптерева, В. Ключевского, Г. Воскресенского, И. Корсунского, доцентов – А. Беляева, И. Татарского, А. Шостына и и. д. д. доцента И. Соколова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XXII. Донесение библиотекаря Академии Н. Колосова: «Чсть имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От наследников протоиерея П. И. Капустина сочинения богословского содержания – 222 названия в 369 томах.

2. От О. Ректора Академии, Архимандрита Антония, его сочинения: 1) Беседы о православном понимании Евангелия, издание 2-е и 2) Письма к пастырям о некоторых недоумённых сторонах пастырского делания.

–402–

3. От профессора Н. Ф. Каптерева его сочинение: Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством, в 2 экз.

4. От профессора И. Н. Корсунского его сочинение 1) Учение Аристотеля и его школы о Боге и 2) К характеристике О. И. Сенковского.

5. От и. д. доцента А. П. Голубцова его сочинение: Прения о вере. Вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны.

6. От г. г. профессоров академии: Вестник Европы 1889 г. кн. 5–12; 1890 г. кн. 6–10:12; Русский Архив 1890 г. кн. 1:9–12; 1891 г. кн. 1:3 и 4.

7. От профессора А. И. Лебедева: М. Муретова – Подлинность бесед и речей Господа в 4-м Евангелии.

8. От Архимандрита Григория его сочинение: Список настоятелей Московского Спасо-Андрониева монастыря.

9. От Православного Палестинского Общества: Палестинский Сборник, выпуски 25:32:33:35:36.

10. От Инспектора Рижской духовной семинарии И. И. Вознесенского его сочинения: 1) О церковном пении православной церкви вып. 1 и 2 и 2) Осмогласные распевы трёх последних веков русской церкви.

11. От смотрителя Зарайского духовного училища И. М. Милованова его сочинение: О преступлениях и наказаниях церковных.

12. От преподавателя Харьковской духовной семинарии Н. Н. Страхова: 1) краткая методика Закона Божия и 2) Опыт

систематического изложения начальных оснований философии, вып. 1 и 2, по 2 экз.

13. От преподавателя Тульской духовной семинарии Н. И. Троицкого его сочинение: Книга пророка Исаяи, вып. 2-й.

14. От священника И. Полянского его сочинение: Записки миссионера, вып. 1 и 2.

15. От преподавателя Н. Былова его брошюра: Дмитровский Борисоглебский монастырь.

16. От священника Минского кафедрального собора И. Афонского 28 брошюр его сочинений.

Определили: Благодарить жертвователей.

XXIII. Отношение на имя О. ректора Академии Надворного Советника Якова Капустина: «Получить через студента Московской

—403—

духовной Академии Евфимия Апостолиди сведение о том, что Ваше Высокопреподобие изъявили согласие принять в академическую библиотеку различные книги богословского содержания, оставшиеся после умершего отца моего, почётного члена Московской духовной Академии Протоиерея Платона Ивановича Капустина, имею честь препроводить к Вам упомянутые книги, запакованные в двух ящиках».

Определили: Православные книги сдать (и сданы) в фундаментальную библиотеку и благодарить за пожертвование их.

XXIV. Отношение Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев от 28 сентября за № 305, при коем препровождена на трёхмесячный срок принадлежащие Музеем четыре рукописи из собрания Б. М. Ундольского: 1) № 481 – «Неистовое брехание на св. восточную церковь» и «показание истины», скороп. XVIII в. на 27 л. в лист; 2) № 482 – «Книга, глаголемая хлеб животный (манна)» Сильвестра Медведева и «Акос» или «врачевание» Лихудов, перев. с греч. И. Семенова, Алексея Кириллова и Фёдора Поликарпова, черновой подлинник с поправками, на 124 л. в 4-ку; 3) № 483 – «Акос» или «врачевание» Лихудов, скороп. нач. XVIII на 86 л. в лист, и 4) №

793 – Черновые письма Сильвестра Медведева к разным лицам, новая скоропись, на 59 л. в 4-ку.

Определили: Присланные рукописи передать для научных занятий студенту IV курса Александру Прозоровскому и о получении их уведомить г. Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев.

XXV. Отношение Совета С.-Петербургской духовной Академии от 20-го сентября за № 1607 с просьбой выслать на трёхмесячный срок рукописный сборник № 208.

Определили: Выслать в Совет С.-Петербургской духовной Академии от 20-го сентября за № 1607 требуемый сборник на трёхмесячный срок.

XXVI. Прошение на имя О. Ректора Академии студента III курса, греческого уроженца, Николая Христодуло: «В виду того, что условия академической общежительной жизни вредно отзываются на моём здоровье, а отсюда и на моих учебных занятиях, покорнейше прошу Вас, Ваше высокопреподобие, дозволить мне выйти из общежития и поместиться на частной квартире, а также разрешить получать помесечно то студенческое содержание, которым я пользовался до сих пор».

—404—

XXVII. Прошение студента 1 курса, черногорского уроженца Фалеса Захараса: «Имея в виду большее удобство для здоровья жить на квартире, чем в здании Академии, покорнейше прошу совет Московской духовной Академии разрешить мне жить на частной квартире».

Справка: По указу Святейшего Синода от 28 апреля 1887 г. за № 1377 Совет Академии, с разрешения Епархиального Преосвященного, может дозволить иностранным подданным, в случае надобности, жить вне академии на частных квартирах с оставлением за ними назначенных им стипендий.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении студентам Н. Христодуло и Ф. Захарасу жить на частных квартирах с оставлением за Христодуло назначенной ему стипендии.

XXVIII. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. окт. 10. В Совет Академии на рассмотрение» прошение

на имя Его Высокопреосвященства сербского уроженца Иордана Видойковича: «По свидетельству Киевской духовной семинарии я в прошлом учебном году поступил в Императорский Московский Университет, где и пробыл один год. В настоящее время по Совету Его Высокопреосвященства Митрополита Сербского Михаила и собственному желанию намерен поступить в Московскую духовную Академию, но вследствие болезни я не мог явиться вовремя для поступления в Академию. Посему на основании прилагаемых документов: 1) свидетельства Университета и 2) метрического свидетельства, честь имею просить Ваше Высокопреосвященство сделать надлежащее распоряжение о принятии меня в академию».

XXIX. Письмо на имя О. Ректора Академии Настоятеля сербского подворья в Москве Архимандрита Кирилла: «Податель сего моего письма, Иордан Лазаревич Хаджи-Видойкович – серб, желает потупить в Московскую духовную Академию для продолжения своего образования.

Иордан кончил четыре класса гимназии в своём родном месте – в Парачине – в Сербии и четыре класса в киевской духовной семинарии. Увлечённый друзьями, он поступил в московский Университет, в котором пробыл один год. По собственному желанию и желанию Высокопреосвященного Михаила, Митрополита Сербского, Иордан желает

–405–

возвратиться к начатому им духовному образованию. Вследствие чего осмеливаюсь просить покорнейше просить Ваше Высокопреподобие принять Иордана в подведомственную Вам Академию. По случаю болезни Иордан не мог явиться благовременно для поступления в Академию; но зная его как даровитого и трудящегося молодого человека, надеюсь, что он надокнадит потерянное во времени».

XXX. Заявление О. Ректора Академии о том, что сербский уроженец Иордан Видойкович, по прибытии его в Академию, написал три сочинения: по догматическому богословию, библейской истории и философии и сдавал устные испытания: по Священному Писанию Нового Завета. Церковной истории общей и русской, латинскому и немецкому языкам. Баллы,

полученные Видойковичем, следующие: по догматическому богословию 4, библейской истории 3 ½ и философии 4+ (сочинения); Священному Писанию Нового Завета и латинскому языку 2, церковной истории 3 и немецкому языку 4.

Справка: Общий балл, полученный Иорданом Видойковичем по ответам и сочинениям, = 3:58.

Определили: 1) Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять сербского уроженца Иордана Видойковича в число действительных студентов 1 курса Академии. 2) Так как в настоящее время в распоряжении Совета Академии нет ни одной свободной стипендии, которая могла бы быть предоставлена Иордану Видойковичу, то благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об ассигновании на содержание Видойковича особой суммы из кредита, назначенного на содержание воспитанников в духовно-учебных заведениях.

XXXI. Прошение на имя О. Ректора Академии болгарского уроженца Кузьмы Гаева: «Сим честь имею покорнейше просить Ваше Высокопреподобие допустить меня к слушанию академических лекций в качестве вольнослушателя.

При сём прилагаю документы: свидетельство об окончании полного курса мужской болгарской Солунской гимназии, свидетельство о бедности. Метрическое же свидетельство обязуюсь представить в самом непродолжительном времени».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред
—406—

Его Высокопреосвященством о допущении к слушанию академических лекций болгарского уроженца Кузьмы Гаева.

На сём журнале резолюция: «1891 г. нояб. 12. Утверждается».

25 ноября.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, и. д. Инспектора, Архимандрит Пётр и члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина и А. Лебедева, не присутствовавших по болезни.

В собрании сём исправляющий должность доцента Академии по кафедре церковной археологии и литургики, кандидат богословия Александр Голубцов, защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Прения о вере, вызванные делом королевича Вольдемара и царевны Ирины Михайловны». Москва. 1891 г. Официальными оппонентами были ординарные профессора: по кафедре русской церковной истории Евгений Голубинский и по кафедре русской гражданской истории Василий Ключевский.

По окончании диспута О. Ректор Академии, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительной.

Справка: 1) По § 136 Устава духовных академий, кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашенных Советом сторонних лиц (коллоквиуме). 2) По § 81 того же Устава лит. в п. 6, удостоверение степени магистра богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении и. д. доцента Академии, кандидата Александра Голубцова, в степени магистра богословия. 2) Представить Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации А. Голубцова и копии с отзывов о ней ординарных профессоров – Евгения Голубинского и Василия Ключевского.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. Дек. 15. Согласен».

–407–

27 ноября.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, и. д. Инспектора, Архимандрит Пётр, и члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Кудрявцева, В. Ключевского и А. Лебедева, не присутствовавших по болезни, и

свещ. Д. Касицына, не присутствовавшего по домашним обстоятельствам.

Слушали: 1. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. окт. 31. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 25 октября за № 5219: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 8 сего октября за № 282, в коем, донося, что Совет Московской духовной Академии, в собрании от 22 минувшего сентября, согласно предложению ректора Академии Архимандрита Антония, избрал Преосвященных: Архиепископов – Тульского Никандра, Иркутского Вениамина и Владимирского Феоноста и Епископов – Костромского Августина и Угличского, Викария Ярославской епархии, Амфилохия и Настоятеля Московского Заиконоспасского ставропигиального монастыря, Архимандрита Арсения в звание почётных членов академии, ходатайствуете об утверждении означенных лиц в таковом звании. **Приказали:** Преосвященных Архиепископов: Тульского Никандра, Иркутского Вениамина и Владимирского Феоноста, Епископов: Костромского Августина и викария Ярославской епархии Амфилохия и настоятеля Московского Заиконоспасского ставропигиального монастыря, архимандрита Арсения, избранных Советом Московской духовной Академии в звание почётных членов сей академии, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства, в таковом звании; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Изготовив дипломы для лиц, избранных в звание почётных членов академии, просить их о принятии сего звания.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. окт. 31. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от
—408—

24-го октября за № 5157: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства от 19-го сентября сего

года с ходатайством о разрешении Совету Московской духовной Академии с будущего 1892 года издавать журнал под названием «Богословский Вестник», по изложенной в представлении программе, вместо издаваемых ныне «Творений Святых Отцов в русском переводе». **Приказали:** Рассмотрев настоящее представление Вашего Преосвященства и признавая изложенную в нём программу предполагаемого к изданию при Московской духовной Академии журнала «Богословский Вестник» соответствующею своей цели, Святейший Синод определяет: разрешить Совету Московской духовной Академии издавать с 1892 года журнал под вышеозначенным названием и по программе, изъяснённой в настоящем представлении Вашего Преосвященства, под редакцией экстраординарного профессора Павла Горского и под цензурой ректора академии, вместо издаваемых «Творений Святых Отцов в русском переводе», о чём и дать знать указом Вашему Преосвященству, а Г. Синодальному Обер-Прокурору предоставить сообщить Министерству Внутренних Дел одобренную Святейшим Синодом программу упомянутого издания, а равно сведения о редакторе и цензоре оногo; на каковой предмет передать в Канцелярию Обер-Прокурора, выписку из сего определения».

Определили: Изложенное в указе постановление Святейшего Синода принять к сведению и исполнению.

III. Внесённые экстраординарным профессором Академии Павлом Горским правила отчётности по изданию «Богословского Вестника».

1. Все суммы, находящиеся в ведении Редакционного Комитета по изданию «Творений свв. Отцов» переходят в ведение Редакции «Богословского Вестника».

2. Суммы, переданные Редакции Вестника, а равно и суммы, имеющие впредь поступать в Редакцию Вестника, хранятся в академическом казначействе.

3. На руках у редактора или секретаря Редакции не должно храниться боле пятисот рублей. По накоплении у редактора или секретаря таковой суммы она должна быть сдаваема в казначейство.

4. Для записи сумм, поступающих из Редакции в казно-

хранилище и выдаваемых Редакции из казнохранилища, ведётся особая книга, в которой каждый приём сумм удостоверяется подписью О. Ректора Академии, а каждая выдача удостоверяется подписью редактора.

5. По своей отчётности Редакция ведёт по прилагаемому образцу следующие книги: А. Кассовую книгу по приходу сумм; Б. Кассовую книгу по расходу сумм; В. Вспомогательную книгу по приходу сумм с отдельными счетами: а) по процентным бумагам; б) по подписке на «Вестник»; в) по уплатам от Правления Академии за печатание протоколов, отчёта, каталогов и диссертаций; г) по продаже отеческих творений и журнала за прежние годы; Г. Вспомогательную книгу по расходу сумм с отдельными счетами: 1) По жалованью; 2) по плате сотрудникам; 3) по плате в типографию; 4) по уплате за бумагу; 5) по почтовым расходам; 6) по канцелярским расходам и 7) по изданию и пересылке творений и журнала за прежние годы.

6. По окончании года, не позднее 1 марта, Редакция представляет Совету Академии отчёт по приходу и расходу сумм за истекший год и отчёт по книжному складу.

7. Совет Академии, по получении отчётов Редакции, избирает комиссию из трёх лиц для обревизования приходо-расходных книг Редакции и книжных запасов, находящихся в редакционном книжном складе.

Определили: Внесённые профессором Н. Горским правила утвердить.

IV. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 29 октября сего года: «1891 г. нояб. 12. Утверждается».

Справка: В ст. I означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством об утверждении и. д. доцента Академии Александра Жданова в должности доцента; в ст. III было изложено следующее определение: благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении вольнослушателю Академии, законоучителю Сергиево-Посадской классической прогимназии, священнику

Алексию Смирнову пользоваться теми же правами, на коих приняты вольные слушатели – священники: Николай Толстой, Сергей Веригин и Сергей Богоявленский, и, в случае разрешения, иметь суждение о сдаче священником Смирновым устных экзаменов и представлении се-

—410—

местровых сочинений и проповедей; в ст. XII было изложено ходатайство об утверждении действительного студента Академии Леонида Соловьева в степени кандидата богословия; в ст. XIX было изложено ходатайство о разрешении экстраординарному профессору Академии Григорию Воскресенскому пользоваться рукописью Московского Архангельского собора: «евангелие апостол Мстиславово» начала XII в. на 213 лл. в квартире О. Ризниченко синодальной библиотеки Архимандрита Владимира или в квартире О. Ризниченко Чудова монастыря; в ст. XXVIII было изложено ходатайство о разрешении студентам Николаю Христоудло и Фалесу Захарасу жить на частных квартирах; в ст. XXXII было изложено ходатайство о разрешении принять сербского уроженца Иордана Видойковича в число действительных студентов I курса Академии и в ст. XXXIII было изложено ходатайство о разрешении допустить к слушанию академических лекций болгарского уроженца Кузьму Гаева.

Определили: 1) Об утверждении Александра Жданова в должности доцента Академии, внести в формулярный о службе его список. 2) Имея в виду, что священник Алексей Смирнов слушает академические лекции уже третий год, дозволить ему в настоящем учебном году сдавать экзамены вместе с студентами 3 курса по предметам избранной им группы и представить три семестровых сочинения по тем предметам, по которым назначено писать студентам 3-го курса, и проповедь; сдачу экзаменов по предметам 1 и 2 курсов отложить до начала будущего учебного года, а, сочинения и проповеди за те же курсы обязать представить в течение настоящего и будущего учебных годов; сочинения должны быть написаны по тем же предметам, по которым писали в своё время студенты настоящего 3 курса, но на другие темы, об избрании которых

сообщить, наставникам этих предметов. 3) Об утверждении в степени кандидата богословия Леонида Соловьева сообщить в Учебный Комитет и в Канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода и взамен выданного Соловьеву аттестата на звание действительного студента выдать кандидатский диплом. 4) О последовавшем разрешении жить на частных квартирах сообщить студентам Николаю Христодуло (3 к.) и Фалесу Захарасу (I к.) 5) Прочее принять к исполнению.

V. Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 15 ноября за № 5593: «По утверждённому Г. Сино-
—411—

дальным Обер-Прокурором, 7 текущего ноября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены учителями в духовные училища кандидаты Московской духовной Академии: Иван Дюков в Яранское по Латинскому языку, Александр Смирнов в Нижегородское и Иван Малинин в Калужское, – оба в I класс по русскому языку.

«Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету Академии для зависящего распоряжения, присовокупляя, что об ассигновании следующих упомянутым лицам, по положению, денег ныне же сообщено Хозяйственному управлению при Святейшем Синоде».

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии всем означенным кандидатам сообщено о назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

VI. Ведомость О. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в октябре месяце сего года, из которой видно, что орд. проф. Е. Голубинский и и. д. доцентов А. Голубцов и П. Соколов опустили по 4 лекции, орд. проф. В. Кудрявцев и э.-орд. проф. В. Кипарисов – по 3 лекции, э.-ординарные профессора: П. Горский и И. Казанский и доценты: Н. Заозерский, Г. Татарский и А. Шостын – по 2 лекции и орд. проф. И. Цветков – 1 лекцию. Все лекции опущены были по болезни. Кроме того, вовсе не читались лекции по Священному Писанию Нового Завета и французскому языку – вследствие

болезни доцента М. Муретова и по истории философии – вследствие командировки доцента А. Введенского за границу.

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

VII. Отношения духовных Консисторий: Томской от 29-го октября за № 5682, Тверской от 12 ноября за №№ 9505 и 9506, Курской от 15 ноября за № 9526 и Пензенской от 20 ноября за № 10751 с уведомлением о получении документов окончивших курс в минувшем учебном году и обращённых в епархиальное ведомство кандидатов Академии: Дмитрия Даева, Михаила Любского, Александра Плотникова, Александра Халанского и Виталия Мироносицкого.

VIII. Отношения Правлений – Подольской духовной семинарии – от 26 октября за № 1726 с уведомлением о получении документов профессорского стипендиата Академии, ныне преподава-

–412–

теля семинарии, кандидата Анатолия Спасского и Задонского духовного училища от 12 ноября за № 243 с уведомлением о получении документов кандидата, ныне преподавателя училища, Сергея Введенского.

IX. Отношения Совета С.-Петербургской духовной Академии от 11-го ноября за № 1878 и Правления Тверской духовной семинарии от 4 ноября за № 1163 с уведомлением о получении магистерских дипломов доцента С.-Петербургской духовной Академии Николая Глубоковского и преподавателя Тверской семинарии Дмитрия Скворцова.

Определили: Принять к сведению.

X. Отношение Правления Харьковской духовной семинарии от 7 ноября за №1957, при коем препровождена принадлежащая семинарской библиотеке книга под заглавием: «Yndiciae Ecclesiae anglicanae, sive de legitimo ejusdem ministerio, id est de episcoporum successione, consecratione, electioue et confirmatione, item de presbyterorum et diaconorum ordinatione libri V... Opus ex idiomale anglicano traductum ot locupletatim ab ipso autore Franc Masono... Londini 1625».

XI. Отношение кафедрального протоиерея Киево-Софийского собора от 12 ноября за № 613, при коем препровождены следующие три рукописи, принадлежащие библиотеке Киево-Софийского собора: 1) № 175 – Материалы для истории духовных школ, в лист, 263 листа, в бумаж. переплёте; 2) №181 – История Воронежской семинарии, в лист, на 50 листах, в бумаж. переплёте; 3) № 194 – Письма Ивана Ефимова, келейника, св. Тихона Задонского, к митрополиту Киевскому Евгению Болховитинову, в 4-ку, стр. 75, в бумажном переплёте.

XII. Отношение Совета С.-Петербургской духовной Академии от 18 ноября за № 1896, при коем препровождены две рукописи за №№32 и 36 сроком на один месяц.

XIII. Отношения Учреждённого собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры от 13 ноября за №987 и 26 ноября за № 1020, при коих препровождены: «Кормчая» № 207, в лист, в кожаном переплёте, на 302 листах и две рукописи за №№ 11 и 39.

XIV. Отношение Правления Императорского Новороссийского Университета от 18 ноября за № 2678, при коем препровождён на трёхмесячный срок рукописный сборник за № 53 (по фундаментальному каталогу № 19353).

Определили: Присланные рукописи и книги передать для
–413–

научных занятий экстраординарным профессорам Григорию Воскресенскому, Василию Соколову и Василию Кипарисову и студентам IV курса – Александру Прозоровскому и Василию Сибирскому.

XV. Отношение Совета Киевской духовной Академии от 4 ноября за № 593 с просьбой выслать на месячный срок необходимую для научных занятий студента Стефана Муроховского рукопись Дамаскина Семенова-Руднева под заглавием: «Библиотека Российская, по годам расположенная, от начала типографии в России по новейшие времена».

Определили: Выслать в Совет Киевской духовной Академии требуемую рукопись на испрашиваемый срок.

XVI. Записки профессоров Академии – А. Лебедева, И. Цветкова, И. Казанского, А. Смирнова, Г. Воскресенского и

доцента Н. Заозерского о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекаря Академии Н. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записке книги и о последующем представить Правлению Академии.

XVII. Отношения – Императорского русского археологического Общества от 13 октября за № 225 и Ректоров Императорских Университетов – С.-Петербургского от 31 октября за № 2636 и Казанского от 7 ноября за № 3032, при коих препровождены для академической библиотеки следующие книги: экземпляр изданных Археологическим Обществом записок т. V вып. 1 и 2, отчёт о деятельности С.-Петербургского Университета за 1890 г. и Годичный акт в Казанском Университете 5 ноября сего 1891 года.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную библиотеку и благодарить за пожертвования их.

XVIII. Прошение на имя О. Ректора Академии преподавателя Вифанской духовной семинарии Николая Виноградова: «Представляя по положению об испытаниях на учёные степени в духовных академиях, утверждённому Святейшим Синодом 22 августа 1874 г., моё сочинение: Притчи Господа нашего Иисуса Христа в четырёх отделах, как самостоятельное учёное сочинение, всепокорнейше прошу принять его на рассмотрение в качестве магистерской диссертации».

Определили: Сочинение преподавателя Н. Виноградова пере-

–414–

дать на рассмотрение доценту по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофану Муретову.

XIX. Прошение священника Московской Космо-Даминской, в Кадашеве, что на Полянке, церкви кандидата Петра Орлова о выдаче ему на трёхмесячный срок его кандидатского сочинения.

Определили: Выдать просителю его кандидатское сочинение на испрашиваемый срок

XX. Отношение Совета Киевской духовной Академии от 4 ноября за № 592, при коем препровождены документы вольнослушателя Московской Академии, черногорского уроженца, Саввы Поповича:

1) удостоверение от 21 июня 1890 г. за № 10324 об учительском звании Поповича; 2) метрическое свидетельство от 20 октября 1886 года и 3) отношение Канцелярии Попечителя С.-Петербургского учебного округа от 23 октября 1890 г. за № 9724 на имя Поповича о разрешении ему держать экзамен для поступления в Петербургский Учительский Институт.

XXI. Прошение вольнослушателя Академии, черногорского уроженца, Саввы Поповича: «Желая возвратиться на свою родину, в Черногорию, покорнейше прошу уволить меня из числа вольнослушателей Академии, каковым я состоял с сентября месяца сего года, и о времени моего пребывания в качестве вольнослушателя выдать надлежащее удостоверение»,

Определили: Черногорского уроженца Савву Поповича уволить из числа вольнослушателей Академии и выдать ему на руки вместе с просимым удостоверением все его документы, присланные из Совета Киевской духовной Академии.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. дек. 15. Исполнить».

16 декабря.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии, кроме профессора Петра Цветкова, отсутствовавшего по домашним обстоятельствам.

Слушали: 1. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891 г. 10 Дек. В Совет Московской духовной Академии для зависящего распоряжения» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 26 ноября за № 5578: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали пере-

—415—

данное из Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода прошение окончившего курс в Константиновском Межевом

Институте Николая Безсонова, в коем объясняет, что в августе сего года он, с разрешения Святейшего Синода, держал приёмные экзамены для поступления в Московскую духовную Академию и сдал их удовлетворительно, но не мог поступить в Академию, не получив увольнения от должности по межевой части. Ныне, получив таковое увольнение, Безсонов просит о дозволении ему поступить в Московскую Академию в качестве вольнослушателя, с предоставлением права держать в течение академического курса экзамены на получение академической степени. И, по справке, **Приказали:** В виду выраженного просителем Бессоновым желания получить высшее богословское образование, с целью посвятить себя впоследствии служению св. Церкви в монашеском звании, Святейший Синод определяет: разрешить ему, Бессонову, слушание лекций в Московской духовной Академии в качестве стороннего слушателя, предоставив при сём академическому Совету требовать, чтобы Бессонов, наравне с студентами Академии, в назначенные Советом сроки представлял на данные темы сочинения, подвергался репетициям и сдавал ежегодно экзамены по всем предметам курса, за исключением древних языков; при окончании же Бессоновым курса, по рассмотрении курсового его сочинения, войти в суждение об удостоении Бессопова соответствующей успехам его и поведению учёной степени, но не прежде, как по удовлетворительной сдаче окончательного экзамена по одному из древних языков; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указ Святейшего Синода принять к исполнению.

II. Отношение Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 28 ноября за № 5884: «По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 21-го текущего ноября докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Александр Халанский преподавателем по обличительному богословию, истории и обличению русского раскола в минскую духовную семинарию».

III. Отношение той же Канцелярии от 5 декабря за № 6239: «По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 28 —416—

минувшего ноября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Николай Булгаков учителем по латинскому языку в Дмитровское духовное училище».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным лицам, следующих им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем синоде».

Справка: По распоряжению О. ректора Академии означенным кандидатам сообщено о назначении их на духовно-учебную службу.

IV. Отношения: а) Вологодской духовной Консистории от 20 ноября за № 6440 с уведомлением о получении документов окончивших курс в минувшем учебном году и обращённых в епархиальное ведомство кандидатов Академии – Леонида Церковницкого и Сергея Малевинского и б) Совета С.-Петербургской духовной Академии с уведомлением о получении документов бывшего студента Московской Академии, ныне студента С.-Петербургской Академии, Петра Говорова.

Определили: Принять к сведению.

V. Прошение на имя О. Ректора Академии доцента Академии Митрофана Муретова.

«Представляя книгу мою «Ветхозаветный храм. Часть первая: внешний вид храма. Москва 1890» в качестве докторской диссертации, всепокорнейше прошу Ваше Высокопреподобие дать делу движение».

VI. Прошение смотрителя Холмского духовного училища, кандидата богословия, иеромонаха Алексия, на имя О. Ректора Академии:

«Представляя при сём в рукописи своё сочинение на степень магистра богословия, под заглавием «Мессианские пророчества Ветхого Завета по разуму священных писателей Нового Завета и Отцов Церкви», честь имею покорнейше

просить Ваше Высокопреподобие дать делу надлежащее движение».

VII. Прошение коллежского советника Павла Голубева:

«В 1868 году я окончил курс в Московской духовной Академии с званием действительного студента за непредставлением мною курсового сочинения. Состоя воспитателем и преподавателем в разных светских учебных заведениях, я не имел доселе надобности в учёной степени кандидата богословия. В настоящее же время для назначения меня на штатную должность

–417–

преподавателя 1-го Московского кадетского корпуса требуется от меня диплом на учёную степень. Представляя при сём сочинение на степень кандидата, под заглавием «О Евангелии Маркиана». Прошу Совет Академии дать делу надлежащее движение».

Справка: из дел академической Конференции за 1868 г. видно, что П. Голубев при окончании курса в Академии оставлен был без присуждения учёной степени за непредставлением курсового сочинения.

Определили: Сочинение доцента М. Муретова передать для рассмотрения доценту Александру Жданову, сочинение иеромонаха Алексия – доценту Александру Мартынову, а сочинение П. Голубева – доценту Митрофану Муретову.

VIII. Отношения Советов духовных Академий – Киевской от 28 ноября за №753 и С.-Петербургской от 4 декабря за № 1948, при коих препровождены разные академические издания для библиотеки Московской академии.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную библиотеку и о получении их с выражением благодарности уведомить Советы Киевской и С.-Петербургской духовных Академий.

IX. Записки профессоров – священника Д. Касицына, И. Корсунского, В. Кипарисова и доцентов Н. Заозерского, М. Муретова, А. Мартынова и А. Введенского о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекаря академии Н. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению академии.

X. отношение Совета Киевской духовной Академии от 26 ноября за № 750 с уведомлением о получении рукописей Дамаскина Семенова-Руднева за №№ 112 и 114.

XI. Отношение Советов. Императорского Московского Университета от 28 ноября за № 3493 и киевской духовной Академии от 30 ноября за № 782 и библиотек – Императорского С.-Петербургского Университета от 11 декабря за № 465 и Московского Публичного и Румянцевского музеев от 28 ноября за № 422 с выражением благодарности за книги, полученные от Совета Московской академии.

Определили: Принять к сведению

XII. Отношение члена Аккерманской городской Управы от 22 – 418 –

ноября за № 2305: «Аkkerманская городская Дума в заседании своём 14 февраля текущего года постановила открыть в г. Аккермане общественную библиотеку и для скорейшего приведения в исполнение своего постановления избрала комиссию. Последняя, принимая во внимание, что ассигнуемая городом на библиотеку сумма крайне недостаточна не только для первоначального обзаведения, требующего больших средств, но и для дальнейшего поддержания библиотеки, определила обратиться ко всем лицам и учреждениям, которым близки интересы отечественного просвещения, с просьбой – прийти на помощь зарождающемуся учреждению принесением ему в дар книг, журналов и т. под.

Исполняя определение комиссии, обращаюсь к Московской духовной Академии с почтительнейшей просьбой – не отказать в своём содействии открываемой в г. Аккермане библиотеке присылкой ей в дар книг, журналов и т.п., уверенный, что просьба моя не останется без просвещённого внимания Академии.

При этом считаю нужным присовокупить, что пожертвования направляются в Аккерманскую городскую Управу, которая

согласна принять на себя почтовые расходы по пересылке в г. Аккерман посылок для библиотеки».

Определили: Предложить профессорам и преподавателям Академии, не пожелают ли они пожертвовать свои печатные труды в дар Аккерманской общественной библиотеке, и в случае согласия, препроводить эти труды по принадлежности; кроме того, высылать мелкие печатные брошюры из редакции богословского Вестника.

XIII. Донесение библиотекаря Академии Николая Колосова: «Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От проф. Н. И. Субботина: Стоглав, издание Братского Слова.

2. От инспектора Академии Архим. Петра – «Судебные драмы», 11 выпусков.

3. От профессора И. Н. Корсунского – его брошюры: 1) Высокопреосвященный Платон, митрополит Киевский и 2) иеромонах Амвросий.

4. От доцента Академии А. А. Жданова – его сочинение: Откровение Господа о семи азийских церквах. В 2 экз.

5. От профессорского стипендиата иеромонаха Григория – его

–419–

брошюры: а) Сочинение блаж. Августина «О граде Божием», как опыт христианской философии и истории и б) Кончина и погребение старца Амвросия.

6. От А. А. Киреева – его брошюра: Zur Unfehlbarkeit des Papstes.

7. От С. А. Белокурова а) Арсений Суханов, ч. I в 3 экз. и б) Материалы для русской истории.

8. От г-жи Синягиной: а) *Russiae Moscoviae et Tartariae descriptio auctore Anton. Jenkensono*, 1562 г., б) *Terra sancta a petro laicstano perlustrata* и в) *Salmo decimo quarto canto solo. Venetiae*, 1753.

9. От общества любителей древней письменности: 1) Житие Кириака отшельника. 2) Аммония Мниха – Повесть о убиенных св. отцах в Синае и Раифе. 3) Герб Августа Шлецера, 4)

Всероссийский патриарх Иоаким Савелов, 5) Соколова – Черты нравов из русского быта в XVII в., 6) Пропозиция Фёдора Салтыкова, 7) Основание общества любителей древней письменности в 1877 г., 8) Отчёты о заседаниях Общества 1888–1891 г., 9) Архимандрита Леонида – святая Русь, 10) Откровение Авраама и 11) Строева – описание рукописей Волоколамского и др. монастырей.

10. От Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете – Этнографическое обозрение, книги IV-VIII.

11. От тульского протоиерея А. Н. Иванова – его «Слова, поучения и беседы».

Определили: Благодарить жертвователей.

XIV. Представление его же:

«Честь имею представить на благоусмотрение Совета Академии выбор и назначение к выписке в библиотеку на будущий 1892 г. периодических изданий, прилагаемый список которых относится к истекающему 1891 году.

А. Иностранные:

1. The Academy.

2. Archiv fur slavische Philologie.

3. Archiv für Geschichte der Philosophie.

4. Beweiss des Glaubens.

5. The Church Review and Church news.

–420–

6. The Expositor.

7. Jahrbücher für protestantische Theologie.

8. Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik.

9. Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung.

10. Theologische Literaturzeitung.

11. Mind.

12. Philosophische Monatshefte.

13. The nineteenth Century.

14. Philologus.

15. Theologische Quartalschrift.

16. Theologisch-praktische Quartalschrift.

17. Rad jugoslavenske Akademije Znanosti i Umientnosti.

18. Revue archeologique.
19. Revue des deux Mondes.
20. Revue des questions scientifiques.
21. Revue philosophique.
22. Revue de l'art chrétienne.
23. Starine.
24. Philosophische Studien.
25. Theologische Studien aus Württemberg.
26. Theologische Studien und Kritiken
27. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.
28. Historische Zeitschrift.
29. Zeitschrift für Kirchengeschichte.
30. Zeitschrift für Kirchenrecht.
31. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.
32. Zeitschrift für praktische Theologie.
33. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.
34. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
35. Zeitschrift für Verein der Volkskunde.
36. Das Magazin für die Literatur des in- und Auslandes.

Б. Русские

37. Русский Архив.
38. Вопросы философии и психологии.
39. Церковные Ведомости.
40. Вера и Разум.
41. Вестник Воспитания.
42. Вестник Европы.
- 421—
43. Исторический Вестник.
44. Книжный Вестник.
45. Русский Вестник.
46. Русский филологический Вестник.
47. Гимназия.
48. Гражданин.
49. Журнал Министерства Народного Просвещения.
50. Филологические записки.
51. Славянское Обозрение.
52. Русская Мысль.

53. Наука и Жизнь.
54. Русское Обозрение.
55. Пантеон Литературы.
56. Педагогический Сборник.
57. Братское Слово.
58. Собрание узаконений и распоряжений Правительства.
59. Киевская Старина.
60. Русская Старина.
61. Церковно-приходская школа.
62. Русская школа.

Определили: Выписать для академической библиотеки на 1892 год поименованные в представлении библиотекаря периодические издания.

XV. Прошения на имя О. Ректора Академии – диакона Тамбовской епархии Петра Рождественского и бывшего учителя Белевского училища Фёдора Чуфрина о принятии их в число вольных слушателей Академии.

Справка: 1) Диаконом Петром Рождественским представлено удостоверение в том, что со стороны Тамбовского епархиального начальства нет никаких препятствий к поступлению его, Рождественского, в число вольных слушателей Академии. 2) По § 115 устава духовных Академий, сверх студентов могут быть допускаемы к слушанию академических лекций и посторонние лица, по усмотрению Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о допущении к слушанию академических лекций диакона Петра Рождественского и бывшего учителя Белевского училища Фёдора Чуфрина.

XVI. Предложение О. Ректора Академии:

«На открывшуюся вакансию члена Правления Академии, по слу-

—422—

чаю смерти заслуженного ординарного профессора Виктора Дмитриевича Кудрявцева, честь имею предложить Совету Академии озаботиться избранием кандидата из наличных ординарных профессоров».

Справка: 1) Кандидатом в члены Правления единогласно избран ординарный профессор Алексей Лебедев. 2) По § 93 устава Духовных академий, «члены Правления из ординарных профессоров Академии утверждаются Епархиальным Преосвященным, по представлению Совета».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении ординарного профессора Алексея Лебедева членом Правления Академии.

XVII. Доклад Секретаря Совета Академии Михаила Казанского:

«По смете доходов и расходов по Московской духовной Академии в 1891 году ассигнованы следующие премии: одна в 175 рублей протоиерея Невоструева, одна в 165 руб. покойного митрополита Литовского Иосифа и одна в 33 р. 25 коп. покойного ректора Академии протоиерея Сергея Смирнова, из них первые две – за лучшие кандидатские сочинения вообще, а последняя – за лучшее кандидатское сочинение в русской церковной истории; две премии. По 100 руб. каждая, покойного Митрополита Московского Макария за лучшие сочинения первых трёх курсов и одна премия в 32 руб. 75 коп. протоиерея Орлова за лучшие успехи в сочинении проповедей. Кроме того, подлежат назначению 66 руб. 75 коп., оставшиеся из капитала Протоиерея Сергея Смирнова от 1889 и 1890 годов. Честь имею доложить о сём Совету Академии».

Определили: 1) Препроводить к членам Совета Академии для рассмотрения кандидатские сочинения окончивших курс в текущем году студентов Академии, признанные отлично-хорошими и отзывы о них. 2) Поручить преподавателю гомилетики, э.-ординарн. профессору Василию Кипарисову представить отзывы о лучших проповедях, написанных ныне окончившими Курс студентами Академии. 3) Назначение премий отложить до одного из будущих собраний Совета Академии.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1891 г. дек. 28. Исполнить».

Протоколы (Журналы) Совета Московской Духовной академии за 1892 год // Богословский вестник. 1892. Т.2. № 7. С. 1–12 (5-я пагин.)

–1–

31 января.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1891. дек. 19. В Совет Московской духовной Академии для зависящего распоряжения» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 16 декабря минувшего года за № 5911:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление предместника Вашего Преосвященства, от 14 октября за № 292, об утверждении экстраординарного профессора Московской духовной Академии по кафедре древней гражданской истории, магистра богословия Николая Каптерева, согласно удостоению Совета Академии, в степени доктора церковной истории, за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707 гг.)» Москва 1891. Приказали: Экстраординарного профессора Московской духовной Академии, магистра богословия Каптерева, удостоенного академическим Советом за сочинение: «Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707 гг.)». Москва, 1891 г., степени доктора церковной истории, согласно представлению Преосвященного Митрополита Иоавникия, утвердить в таковой степени, о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

–2–

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Янв. 4. В Совет Академии для распоряжения» указ на

имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 31 декабря минувшего года за № 6062:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление предместника Вашего Преосвященства, от 13 минувшего ноября за № 312 об утверждении окончившего курс в Московской духовной Академии кандидата богословия Сергея Белокурова, согласно удостоению Совета Академии, в степени магистра богословия, за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Арсений Суханов. Ч. I. Биография Арсения Суханова». Москва, 1891 г. Приказали: Окончившего курс в Московской духовной Академии кандидата Белокурова, удостоенного академическим Советом за сочинение: «Арсений Суханов. Ч. I. Биография Арсения Суханова» (Москва. 1891 г.) степени магистра богословия, согласно представлению предместника Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Экзарха Грузии, утвердить в таковой степени; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. янв. 15. Препровождается в Совет Академии для распоряжения» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 10 января сего года за № 179:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 15 декабря 1891 г. за № 355, об утверждении исправляющего должность доцента Московской духовной Академии, кандидата богословия Александра Голубцова, согласно удостоению Совета Академии, в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение. «Прения о вере, вызванные делом королевича Вольдемара и царевны Ирины Михайловны». Москва. 1891г. Приказали: Исправляющего должность доцента Московской духовной Академии, кандидата богословия Александра Голубцова, удостоенного академическим Советом, за сочинение: «Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны». Москва. 1891 г.,

степени магистра богословия, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву Преосвященного Влади-

–3–

мирского, утвердить в таковой степени; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Справка: 1) По § 48 устава духовных Академий «для получения звания доцента надлежит иметь степень не ниже магистра». 2) По § 53 того же устава доценты утверждаются в должности Епархиальным Преосвященным.

Определили: 1) Изготовив для э.-ординарного профессора Академии Николая Каптерева докторский диплом, а для и. д. доцента Александра Голубцова и Сергея Белокурова – магистерские дипломы, передать их по принадлежности. 2) Об утверждении в степенях проф. Н. Каптерева и и. д. доц. А. Голубцова внести в формулярные о службе их списки. 3) Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении и. д. доцента А. Голубцова в должности доцента Академии.

IV. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 16 декабря минувшего года. «1891. дек. 28. Исполнить».

Справка: 1) В ст. XV означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о допущении к слушанию академических лекций диакона Тамбовской епархии Петра Рождественского и бывшего учителя Белевского училища Фёдора Чуфрина. 2) В ст. XVI того же журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством об утверждении ординарного профессора Алексея Лебедева членом Правления Академии.

Определили: Об утверждении орд. профессора Алексея Лебедева членом Правления Академии внести в формулярный о службе его список и сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений, а прочее принять к исполнению.

V. Предложение О. Ректора Академии Архимандрита Антония.

«Честь имею предложить Совету Академии избрать Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейшего Иоанникия, Митрополита Киевского и Галицкого, в звание почётного члена Академии, во уважение его заслуг Церкви и духовному просвещению через заботливое покровительство и попечительное содействие учёным трудам Академии».

Справка: 1) По § 9 Устава Духовных Академий, «академия имеет право избирать в звание своих почётных членов на

—4—

основании устава». 2) По § 81 лит. в п. 3 того же устава «избрание в звание почётных членов Академии лиц, известных покровительством духовному просвещению или прославившихся своими заслугами Церкви и учёными трудами» — значится в числе дел Совета Академии, представляемых через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнейшего Иоанникия, Митрополита Киевского и Галицкого, в звании почётного члена Академии во уважение его заслуг церкви и духовному просвещению через заботливое покровительство и попечительное содействие учёным трудам Академии.

VI. Словесное заявление О. Ректора Академии Архимандрита Антония о том, что доцент по кафедре истории философии Алексей Введенский на сделанное ему Советом Академии предложение занять освободившуюся после смерти профессора Виктора Кудрявцева кафедру метафизики — изъявил полное согласие.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении доценту Алексею Введенскому занять освободившуюся кафедру метафизики и, в случае разрешения, иметь суждение о замещении кафедры истории философии.

VII. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) От 12 декабря минувшего года за № 6371:

По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 5 текущего декабря, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской Духовной Академии Пётр Цитович и Михаил Миртов, первый на должность учителя по русскому языку в Бельское духовное училище, а последний помощником Инспектора в Воронежскую духовную семинарию.

б) От 15 января сего года за № 253.

«По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 9 текущего января, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Николай Доброумов (курса 1889 г.) помощником Инспектора в Волынскую духовную семинарию».

—5—

в) От 17 января того же года за № 320.

«По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 9-го текущего января, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Иван Приматов, состоявший доселе учителем в Устюжском епархиальном женском училище, учителем же по латинскому языку в Никольское духовное училище».

г) От 23 января того же года за № 455:

«По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 10 текущего января, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу действительный студент Московской Духовной Академии Александр Ильинский учителем по русскому языку в 1-й класс Севского духовного училища, с окладом жалованья, положенным для учителей из студентов духовных семинарий».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании поименованным лицам следующих им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии, всем вышеозначенным лицам дано знать о назначении их на духовно-учебную службу.

VIII. Отношение той же Канцелярии от 11-го января сего года за № 216:

«Отношением от 20 минувшего декабря за № 572, Совет Московской Духовной Академии сообщил Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода, что кандидат Академии Иван Малинин, определённый 7 ноября 1891 г. учителем по русскому языку в первый класс Калужского духовного училища, 10 марта того же 1891 года умер, будучи в сане священника при Гавриило-Архангельской церкви села Рубановки Мелитопольского уезда Таврической губернии. Между тем, по имеющимся в Учебном Комитете при Святейшем Синоде сведениям оказывается, что в должности преподавателя русского языка утверждён 7-го ноября 1891 года кандидат Московской Духовной Академии Иван Малинин по родопроисхождению Калужской епархии, в должности же священника при Гавриило-Архангельской церкви села Рубановки, Мелитопольского уезда Таврической епархии, состоял, с 21 января 1890 года, окончивший в 1888 году курс кандидат Московской духовной Академии другой Иван Малинин, – по родопроисхождению Московской епархии.

—6—

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет дополнительно сообщить о сём Совету Академии для надлежащего сведения».

Определили: Принять к сведению.

IX. Отношение Высокопреосвященного Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского от 14 декабря минувшего года за №434:

«Диплом на звание почётного члена Московской духовной Академии мной получен. Приношу Совету Академии мою искреннюю и глубочайшую благодарность за честь, которою ему благоугодно было почтить моё пятидесятилетнее служение церкви.

Желая выразить это чувство благодарности самым делом и принимая близко к сердцу интересы учащегося в Академии юношества, покорнейше прошу Совет Академии принять прилагаемые при сём *две тысячи рублей* кредитными билетами

и, обратив сии деньги в основной капитал существующего при Академии Братства Преподобного Сергия, ежегодные проценты с сего капитала употреблять для вспоможенствования нуждающимся студентам Московской Академии»

Х. Отношение Высокопреосвященного Феоноста, архиепископа Владимирского и Суздальского, от 24 января сего года:

«Вменяя себе в особенную честь носить звание почётного члена Московской духовной Академии, приношу Совету глубочайшую благодарность за избрание меня в это звание. Молю и буду молить Господа о благосостоянии, процветании и преспеянии Академии.

Диплом на звание почётного члена Академии получен мной в целости».

XI. Отношение Орловской духовной Консистории от 22 января сего года за № 471 с уведомлением о получении документов кандидата Академии Ивана Богданова.

Определили: Высокопреосвященного Никандра искренно благодарить за присланные им 2000 рублей, которые препроводить в Братство Преподобного Сергия, а прочее принять к сведению.

XII. Отношение Самарской духовной Консистории от 2 января сего года за № 2, при коем препровождены документы бывшего студента III курса Казанской духовной Академии, ныне студента IV курса Московской Академии Василия Архангельского.

XIII. Отношение Правления Камышинского духовного училища

–7–

от 4 января за № 3, при коем препровождён обратно аттестат на звание действительного студента преподавателя училища Леонида Соловьева в замен посланного ему кандидатского диплома.

Определили: Присланные документы хранить при делах Совета Академии.

XIV. Прошение профессорского стипендиата, кандидата богословия, иеромонаха Григория (Борисоглебского):

«Прилагаемое при сём моё сочинение (в рукописи): «Третье великое миссионерское путешествие Св. Апостола Павла. Изъяснение Деян.18:18; 21:16 и Гал.2:11–21. Опыт историко-экзегетический» честь имею покорнейше просить Совет принять в качестве диссертации на соискание степени магистра богословия».

Определили: Сочинение иеромонаха Григория передать для рассмотрения доценту Митрофану Муретову.

XV. Отзывы о кандидатских сочинениях действительных студентов. .

а) Ординарного профессора Николая Субботина о сочинении Александра Кудеевского на тему: «Григорий митрополит Новгородский, как деятель против раскола».

«Изложив кратко биографию митрополита Григория, сочинитель рассматривает а) его практическую, административную, и б) литературную деятельность против раскола. С бóльшим вниманием он остановился на литературных противораскольнических трудах м. Григория, а здесь, как и следовало, на рассмотрении известного сочинения: «Истинно древняя и истинно православная Христова Церковь».

Сочинитель довольно тщательно собрал доступные ему сведения о жизни и трудах м. Григория, сделал довольно обстоятельное изложение и правильную оценку его сочинений против раскола; впрочем, в этой, важнейшей половине сочинения, требовалось более полноты и более зрелых суждений. В особое достоинство сочинения следует поставить ясность изложения. Сочинение хорошее.

б) Исправляющего должность доцента Александра Голубцова о сочинении Сергея Модестова на тему: «Исправление богослужебных книг при Московском патриархе Иосифе».

«Довольно значительное по объёму (578+52 стр.) сочинение г. Модестова состоит из введения, шести глав, разделённых на –8–

два отдела и небольшого приложения. Во введении автор говорит о важности избранного им предмета, задаче, плане и источниках своего сочинения; в первой главе – о внешнем и

внутреннем устройстве московского печатного двора: о самых зданиях последнего, приказе печатных дел, правильной палате и библиотеке при ней, печатных станах и служащих при них, о шрифтах и количестве книг, выпущенных типографией при патриархе Иосифе; во второй – о высшем заведывании печатным двором: об отношении к деятельности последнего царского дворецкого и патриарха; в третьей о должности справщиков вообще: их числе, окладе жалованья, их различии между собою по званию и по характеру работы; в четвёртой – специально об Иосифовских справщиках: их личности, жизни и деятельности; в пятой – о сущности, достоинствах и недостатках книгоисправления при патр. Иосифе и, наконец, в шестой главе подробно трактует о принципе Иосифовской книжной справы и после небольшой и недостаточно убедительной полемики со своими предшественниками по работе приходит к тому заключению, что Иосифовские справщики совсем не правили книг по греческому оригиналу, а руководились существовавшей в то время на Москве церковной практикой и отчасти Киевскими изданиями.

Уже из общего обзора содержания сочинения можно видеть, что автор его взглянул на дело не с одной литургической стороны, как ему было рекомендовано, но и с исторической. Расширив без особенной нужды задачу своего сочинения, он, понятно, не мог обо всем говорить совершенно самостоятельно и вынужден был заимствовать сведения из вторых рук. Но, обнаруживая близкое знакомство с трудами Румянцева, Каптерева, прот. Николаевского, иером. Филарета и других, писавших ранее его по вопросу о книгоисправлении в Московской Руси, г. Модестов нередко дополняет и даже исправляет своих предшественников на основании личного изучения прихода-расходных записей московского печатного двора. Попытка автора определить степень участия в деле книгоисправления патриарха Иосифа и провести различие между справщиками – редакторами и справщиками – корректорами заслуживает полного внимания. Только в последнем случае автору следовало-бы сказать: в чём же состояла работа так называемых книжных чтецов? Лучшей

частью сочинения г. Модестова должно признать вторую главу второго отдела (стр. 355–443) с примыкающим к ней

–9–

приложением в конце сочинения, где автор путём пословного сличения чина вечерни, утрени и литургии по трём изданиям служебника наглядным образом показывает особенности, достоинства и недостатки Иосифовских книг. Жаль, что автор, остановившись более, чем нужно, на предметах, не имеющих прямого отношения к его теме, ограничил сличение одним служебником (и то не в целом его объёме) и вообще мало имел дела с Иосифовскими богослужебными книгами. При сличении большого количества книг, выводы его были бы значительнее и обстоятельнее.

Нельзя вполне одобрить сочинения г. Модестова и со стороны формальной. Изложение его не всегда последовательно, по местам сбивчиво, вследствие не совсем удачно составленного автором плана, а, главное – растянуто. Если бы автор воздержался от сообщения общеизвестных подробностей и отказал себе в удовольствии пускаться в отвлечённые и не всегда основательные рассуждения, тогда его сочинение легко уложилось бы на значительно меньшем количестве листов и производило бы на читателя более приятное впечатление.

Принимая во внимание знакомство автора с литературой предмета и нелёгкий труд его по изучению рукописных приходо-расходных книг Московского печатного двора, нахожу справедливым рекомендовать Совету Академии его сочинение, как вполне удовлетворительное на степень кандидата богословия».

Справка: 1) Александр Кудеевский и Сергей Модестов окончили курс в Академии в минувшем учебном году с званием действительного студента и правом на получение степени кандидата богословия по представлении сочинений, заслуживающих сей степени. 2) По § 81 лит. б п. 10 устава духовных академий, «присуждение степени кандидата» значит между делами Совета Академии, представленными на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительных студентов Академии Александра Кудеевского и Сергея Модестова в степени кандидата богословия.

XVI. Прошения кандидатов Академии: смотрителя Коломенского духовного училища иеромонаха Палладия, Александра Халанского и Михаила Городенского о выдаче им на трёхмесячный срок их кандидатских сочинений.

–10–

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XVII. Донесение Экстраординарных профессоров Академии Андрея Смирнова и Ивана Корсунского:

«Честь имеем донести Совету Академии о результатах ревизии академической библиотеки, произведённой нами во исполнение определения Совета от 6 июня прошедшего 1891 года.

Наличный состав библиотеки и находившегося при ней до последнего времени церковно-археологического музея мы нашли в целости и должном порядке. Вновь поступавшие приобретения своевременно заносились в библиотечные каталоги: исторический (инвентарь), топографический и алфавитный и перенумерованы. Все книги и рукописи, которые преподаватели и студенты Академии брали на руки, аккуратно записываемы были, с обозначением времени их выдачи, а возвращаемы – вычёркивались. Приём и выдача книг производимы были без задержки. Составление и печатание систематического каталога продолжалось и продолжается безостановочно.

Деятельность заведующих библиотекой, помимо исполнения ближайших обязанностей по удовлетворению требованиям инструкции, в истекшем учебном году выразилась в следующем. Библиотекарь Н. Колосов напечатал 4 листа систематического каталога, содержащих в себе продолжение отдела словесности. Кроме того, он же составил и в 3 и 4 кн. «Творений свв. Отцев» за 1891 год напечатал обычный ежегодник, т. е. каталог книг, рукописей и предметов,

поступивших в библиотеку и музей в 1890–1891 учебном году (959 №№). Наклейка №№ на все, находящиеся в верхнем этаже библиотеки, книги уже покончена и служит большим облегчением для отыскивания и обратной постановки на место книг. Между тем как напечатано доселе 15198 названий книг и брошюр систематического каталога, в рукописи последний доведён г. библиотекарем уже до № 15465, исторический же каталог (инвентарь) перешёл в настоящее время за 1400-й № названий. – Помощник библиотекаря, иеромонах Рафаил, составил указатель к Епархиальным Ведомостям, надписал и привёл в алфавитный порядок карточки названий (с № №) рукописей Волоколамской библиотеки для пользования ими в нижнем этаже здания библиотеки, написал и развесил в надлежащих местах, в том же этаже бланки с надписями полок и указанием содержания книг, на

–11–

них находящихся, соответственно требованиям от систематического каталога, а затем подобное же сделал и относительно полок с находящимися на них светскими журналами и Епархиальными Ведомостями.

Во исполнение замечаний прошлогодней ревизии библиотеки сделано следующее. 1) Топографический каталог начат перепиской, в видах полного обновления его; в отношении к алфавитному каталогу приняты меры к коренному его переустройству на новых началах, причём предполагается, кроме полной проверки его, отделить карточки русских названий от иностранных. 2) Из русских комиссионеров приглашён Карбасников, который уже и на деле оказался более исправным, нежели Глазунов. 3) Со стороны удаления запаха дыма и сырости в библиотечном здании также сделаны значительные улучшения с помощью переделки трубы, – что всё совершенно было также или при деятельном участии, или под ближайшим наблюдением заведующих библиотекой. Перенесение же предметов церковно-археологического музея из здания библиотеки в новое помещение (рядом с актовой залой), состоявшееся в конце декабря прошлого 1891 г. и в начале января текущего 1892 года, совершилось под ближайшим

наблюдением доцента по кафедре церковной археологии А. Голубцова, но также и не без участия заведующих библиотекой.

В заключение не можем не засвидетельствовать о добросовестности и примерном усердии, с какими трудились все означенные лица в своей обычной и особенной деятельности по библиотеке и музею».

XVIII. Отношения: а) Преосвященного Ректора С.-Петербургской духовной Академии от 23 декабря минувшего года за № 2062, б) Учреждённого собора Троице Сергиевой Лавры от 23 декабря и 20 января за № № 1095 и 81 и в) Конференции Императорской Академии Наук от 7 января за № 3, при коих препровождены в Совет Академии разные рукописи на трёхмесячный срок.

Справка: Присланные рукописи переданы для научных занятий ординарному профессору Евгению Голубинскому и студентам IV курса Василию Сибирскому и Александру Прозоровскому.

XIX. Отношения – Управления Императорской Публичной Библиотеки от 11 января за № 41 и Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев от 21 января за № 48 с

–12–

уведомлением о получении рукописных сборников, препровождённых из Совета Академии при отношениях от 3 и 14 января за №№ 2 и 11.

XX. Отношения: а) Советов С.-Петербургской и Казанской духовных Академий от 17 и 31 декабря минувшего года за №№ 2014 и 1725, б) Ректора Императорского Казанского Университета от 11 декабря за № 4515, в) Археологической комиссии от 7 декабря за № 145 и г) Правления Херсонского духовного училища от 14 декабря за № 621 с выражением благодарности за присылку различных книг и рукописей.

Определили: Принять к сведению.

XXI. Отношение Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел от 31-го декабря минувшего года за №600:

«В ответ на отношение Совета от 20 сего декабря за № 573, Архив считает долгом уведомить, что согласно Высочайше

утверждённой инструкции, преподанной его Директору, рукописи, принадлежащие архивной библиотеке, высылаются в другие учреждения не иначе, как с Высочайшего каждый раз особо на то разрешения, испросить каковое в настоящем случае Архив несколько затрудняется в виду возможного возражения относительно нахождения Академии в близком от Москвы расстоянии.

Вследствие сего Архив имеет честь покорнейше просить Совет о предложении лицу, уполномоченному им производить исследования над рукописью Преосвященного, заняться её изучением в читальнях Архива, доступ в каковые открыт ежедневно, в присутственные часы; если же бы это, почему-либо, оказалось невозможным, то потрудиться объяснить причины сего, а равно меры, какие могут быть приняты для сохранности рукописи, дабы всеподданнейший об ней доклад был достаточно мотивирован».

Справка: В отношении от 20 декабря минувшего года за № 573 Совет Академии просил Главный Архив Министерства Иностранных Дел прислать на трёхмесячный срок рукопись Преосвященного Никифора, необходимую для научных занятий студенту II курса Василию Грекову.

Определили: Сообщить (и сообщено) Главному Архиву Министерства Иностранных Дел, что студенту В. Грекову заниматься в Москве изучением рукописи Преосвященного Никифора невозможно, потому что он обязан неопустительно посе-

(Продолжение следует)

Август

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Осию [Ос. 13:3–14:10] / Пер. П.И.
Казанского и А.А. Жданова; под ред. М.Д. Муретова //
Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 303–325 (1-я
пагин.) (Окончание)**

–303–

трубы, то есть, показавшись на короткое время, уйдут в погибель и обратятся в ничто, потому что *облак утренний*, то есть – туман, роса, прах и дым из трубы, весьма подвижны и рассеиваются в самое короткое время, лучше сказать – в одно мгновение. В самом деле: что за существование праха, или росы, или испарения, состоящего из дыма?

Ос.13:4. *Аз же Господь Бог твой утверждаяй небо, и созидааяй землю, егоже руце создасте все воинство небесное, и не показях ти их, еже ходити вслед их.*

Всегда, кажется, безобразие лжемудрования изобличается тем, что выставляется на вид истинное ведение и подобно свету воссиявает во время ночи и тьмы слово, наставляющее к правым помыслам. Посему обличает Израильтян в том, что они, исполнившись крайнего бессмыслия и дойдя до высшего предела несчастья, стали чтить *слияние* и *дела художников*, минуя истинного и по естеству Бога, и говорит, что Он – утверждающий небо, укрепляющий и землю и творец звёзд, порицает за то, что они, оставив как мечту возможность познания Творца из творений, сделали их поводом к собственному оболыщению. Но не за тем, чтобы бесчестили Божественную славу, появилось то, что у земнородных возведено было на степень богов, а за тем, чтобы, как говорит Священное Писание, *от величества и красоты созданий сравнительно* (Прем.13:5) ум рассудительных восходил к постижению соответствующей силы и мудрости Творца. Итак, Создатель не показал нам твари, чтобы мы покланялись ей, и даже наперёд засвидетельствовал чрез Моисея, говоря:

–304–

да не когда воззрев на небо, и видев солнце и луну и звезды, и всю красоту небесную, прелстився поклонишися им, и послужиши им, яже раздели Господь Бог твой всем языком, иже под небесем (Втор.4:19). Они же предназначенное к указанию времён и поставленное в виде светил (Быт.1:14–18) именовали богами, дерзнули им поклоняться и, ища ещё более позорного, чем это, стали, – несчастные, – почитать за богов слияния и дерево, поклоняясь искусству медников и древоделей.

Ос.13:4–6. *И аз изведох тя из земли Египетския, и Бога разве мене да не познаеши, и спасающего несть разве мене. Аз пасох тя в пустыни, на земли ненаселенней, на пажитех их.*

В этих словах великое обличение бесчувствия и виды помощи поставлены рядом, чтобы показать степень неблагодарности Израильтян. Обличает же, как и полагаю, не за неведение, как поступить, но за то, что по величайшему лукавству и ухищрению уклонились к бесчувственности и, так сказать, приведены были к забвению того, о чём всегда надлежало помнить. Именно: проклятый Иеровоам, воздвигнув им телиц, говорил: *се бози твои Израилю, иже изведоша тя*²²⁴⁷ *из земли Египетския* (3Цар.12:28). Они же, хотя и знали, что это было у них делом не другого кого, а Бога, приносили благодарственные жертвы рукотворённым телицам и, не знаю как, убеждали друг друга приписывать им превосходнейшие деяния Божии. Поэтому как бы отрезвляет их, как опьяневших от вина Содомского (Втор.32:32), говоря,

–305–

что Он, очевидно, есть и изведший из дома работы (Исх.13:14), и повелевший чрез Моисея: *да не будут тебе бози ниии разве мене* (Исх.20:3), и что Он один спасающий и без усилия совершающий всё, что хочет, Он – питавший в пустыне (Втор.1:31), отверзший источники вод (Числ.20) *во земли пусте и непроходне и безводне* (Пс.62:2), ниспославший манну (Исх.16 и др.), дарующий с неба хлеб ангельский (Пс.77:25) и подобно доброму пастырю питающий до сытости *на пажитех их*, или по станам их (Ср. Числ.33:2), потому что Израильтяне в пустыне не

терпели нужды ни в чём добром, хотя переходили с места на место и пребывали в земле непроходимой и бесплодной.

Итак должно всегда помнить, что мы получили от Бога, и стараться как можно далее от своего ума держать забвение об этом, как источник гибели и как раздражающее до негодования подателя всякого нашего благоденствия – Бога, ибо неблагодарный есть и хульник (2Тим.3:2), как мудро сказал некто.

Ос.13:6. И насытишася до исполнения, и вознесошася сердца их, сего ради забыша мя.

Подобно тому, как наиболее опытные врачи, весьма тщательно исследуя причины болезней, стараются их прекратить, пособиями искусства, таким же, думаю, образом и Бог, всяческих, взирая внутрь ума и сердца, испытывает причины наших недугов, а затем пользуется занемогший ум приличными лекарствами. Посему обвиняет Израильян в том, что вследствие великого счастья пришли в забвение о Том, Кто им подавал все средства к жизни и всё то, что могло служить к просвещению,

–306–

хотя закон ясно возвещал: *вонми себе, не забуди Господа Бога твоего, еже не сохранили заповеди его, и судьбы, и оправдания его, елика аз заповедаю тебе днесь: да не когда ядый и насытився, и дома добры соградив, и вселився в ня, и овцам твоим, и волом твоим²²⁴⁸ умножившимся тебе, серебру и злату умножившимся тебе, и всем елика тебе будут умножившимся тебе, вознесешися сердцем твоим, и забудеши Господа Бога Твоего, изведшаго тя из земли Египетския, из дому работы: проведшаго тя сквозе пустыню великую и страшную ону, в ней же змии угрызающыя, и скорпии, и жажда, в ней же не бяше воды (Втор.8:11–15).* Действительно, роскошь и надмение нежданнами почестями чуть ли не всегда имеет свойство приводить нас к забвению Бога и силу повергать ум человеческий во всё, что ни есть неразумного. Для доказательства, думаю, достаточно Израиля, который наслаждался всеми радостями счастья и в этой полноте счастья нашёл для себя повод к столь ужасному недугу.

Итак, довольство есть дело опасное и трудное и как бы некий лёгкий путь к отступлению от Бога: гораздо лучше скорбь в меру. Поручкою для нас в этом будут изречения святых. Так, некто говорил: *Господи, в скорби помянухом ты, в скорби мале наказание твое нам* (Ис.26:16): а мудрейший Павел полагал скорбь как бы корнем и источником всякого блага для нас, говоря: *скорбь терпение соделоваает, терпение же искусство, искусство же упование, упование же не посрамит* (Рим.5:3–5): и божественный Давид в одном месте поёт: *благо мне, яко смирил мя еси, яко да научуся оправданием твоим* (Пс.118:71).

–307–

Ос.13:7–8. И буду им яко панфирь, и яко рысь на пути Ассириев²²⁴⁹ срящу их аки медведица лишаема, и разрушу сокложение сердец их: и поядят я тамо²²⁵⁰ скимни дубравнии, зверие²²⁵¹ полстии расторгнут я.

Так как полнота счастья сделалась для них источником гибели и причиною отступления, то насылаются, наконец, скорби на них, и притом соответственно их недугам. Ведь тела, сильно поражённые болезнью и уже загнившие, совсем не поддаются слабым лекарствам, но требуют железа и огня. Так и к Израильтянам, когда им принесло немного пользы (чтобы не сказать совсем никакой) величие божественного милосердия, применяется приличная зверям суровость. Себя уподобляет зверям самым страшным, хищным и имеющим самую большую склонность к свирепости, не потому, конечно, чтобы божественное и неизреченное естество способно было к такому гневу, но потому, что Ассирияне будут поступать с таким неудержимым гневом и окажутся бесчеловечными и немилостивыми (да и чего другого ожидать от подобных им?) Но это действие можно усвоить Богу, так как Он Сам попустил быть этому, послав на столь тяжко согрешивших соответственную кару. Итак: найду их как *панфирь*, как *рысь*, потому что они отведены будут в землю Ассирийскую. Встречу же их как *медведица лишаема*, то есть: голодная или сильно разъярённая тем, что у неё отняли детёнышей (тогда, говорит, в особенности зверь доходит до пределов свойственной ему ярости). *И*

–308–

*разрушу соключение сердец их. Соключением называет здесь твёрдость, а твёрдость сердца есть мужество, какое обнаруживают против врагов, и когда оно будет сокрушено, то появляются мучения робости, так что победа без боя достаётся врагам, – всё равно, как если бы сказал: приведу их в крайнюю робость, между тем противники будут похожи на голодного и лишённого детей зверя, разумею медведицу. А что и захваченные узами плена и уведённые в Ассирийскую землю не получают никакой отмены бедствий, и что несчастья и туда как бы последуют за ним, показывает, говоря: *и поядят я тамо скимни дубравнии, зверие полстии расторгнут я*, ибо дикие племена Ассириян, весьма склонные к жестокости, уподобляет скимнам дубравным.*

Ос.13:9–12. В разсеянии твоём²²⁵², Израилю, кто поможет тебе? Где царь твой сей? И²²⁵³ да спасет тя во всех градах твоих: да²²⁵⁴ судит ти, о немже глагола еси: даждь ми царя и князя. И дах тебе царя во гневе моем, и удержал в ярости моей сограждение неправды²²⁵⁵.

Я уже сказал несколько выше, что Бог обвинял Израильян за то, что они предпочли подчиниться игу человеческому и отказались от царствования самого Бога, несмотря на то, что он чрез святых пророков царствовал над их предками. Так, он говорил, что *пророком изведе Господь*

–309–

Израиля из земли Египетския, и пророком снабдеса (Ос.12:13). А вы, говорит, отрёкшись жить под властью Бога, наступали на блаженного Самуила, говоря: *се ты состарелся еси, сынове же твоя не ходят по пути твоему: и ныне постави над нами царя, якоже и прочии языки (1Цар.8:5).* Ты ждал от него спасения? Где же он теперь? Вот время показаться: пусть ведёт войну твою, пусть с блеском вооружается, пусть спасает города, пусть защищает подданных, пусть отражает противников, бодро прогоняет желающих опустошать дома и города. Но ты, может быть, скажешь: положим – я являлся в качестве просителя, но ведь Ты дал и помазал Саула? Да, говорит: но Я во гневе дал предводителя *и удержал в ярости моей сограждение неправды*, как

обиженный, говорит, тобою, и, так сказать, низлагаемый с престола царского, касательно твоего решения сильно прогневался. Однако, говорит, хотя Я и знал, что дело не необходимо, Я направил его к пользе, впрочем с тем, чтобы опыт прекрасно доказал тебе, что в этом ты замышлял лукавое и недоброе. Действительно: где он теперь? какая от него польза страждущим от войны? Но если бы снова ты прибегнул под Мою милость и власть, то, конечно, оказался бы сильнее врагов.

Ос.13:12–13. Ефрем, сокровен грех его: болезни аки раждающая приидут ему: сей сын твой мудрый²²⁵⁶, зане²²⁵⁷ ныне не устоит в сокрушении чад.

Это, думаю, и есть: *зачат болезнь и роди беззаконие* (Пс.7:15). В начале Иеровоам, чтобы не

–310–

потерять скипетра, когда Израиль желал совершать законные жертвы и для этой цели ходил в Иерусалим, измыслил золотых телиц и как бы принял и душу некоторый зародыш злого семени, прикрашенный и как бы сокровенный грех. Но, говорит, придёт время родов. Под ним опять нужно разуместь время войны и плена, потому что если этого не случилось с самим Ефремом, то постигло его потомков или появлявшихся когда-либо преемников власти, за то, что они были подражателями его нечестия. Итак, обращается как бы к сбору Самарийскому и говорит: кто спасёт тебя? не *сей ли сын твой мудрый?* Говоря *сей*, или указывает на современного царя, который пользовался честью считаться разумным (это всегда свойственно державным), или же намекает на нечто другое, относящееся к тому времени, когда было пророческое слово. Так в одиннадцатый год²²⁵⁸ царствования Ахаза над Иудею в Иерусалиме, над Израилем в Самарии воцарился Осия, сын Илы, который творил лукавое в очах Господа. Но в это время Салманасар, царь Ассирийский, воевал против Самарии, *и бысть*, – говорит, – *ему Осиа раб* (4Цар.17:3). И весьма разгневался на него царь Ассирийский, – по такой причине: он (Салманасар) послал к нему вестников, требуя дани²²⁵⁹ и обычного, а тот не желая ему повиноваться, оправил посольство к Сигору, царю Египетскому, требуя от него помощи.

Рассердившись на это, Салманасар осаждал Самарию целых три года: потом, захватив живым Осию, сделал его

–311–

узником и записал в рабы: переселил и Израиля в горные области Персов и Мидян. Поэтому, кажется, пророческое слово указывает здесь нам на Осию, сына Илы, которого и называет мудрым, не потому, что он поистине был разумен, но как бы в виде насмешки над ним, именно: по мнению Израильтян он оказался разумным и дал весьма мудрый совет, пригласив для них помощь из Египта, но вышло, что он и совершал и советовал пустое и бесполезное. Итак, говорит, кто же тебя избавит от перенесения неисцельных бед? *Се²²⁶⁰ сын твой мудрый, зане не устоит в сокрушении чад*, потому что, говорит, когда будут сокрушаемы твои дети, не устоит и он: взят будет в качестве раба и пленника, вместе с прочими уйдёт к Ассириянам. Поэтому мудр поющий: *крепость моя и пение мое Господь (Пс.117:14)*, ибо от Него всякая сила и спасение, *и спасающего несть разве Него (Ос.13:4)*.

Ос.13:14. От руки адовы избавлю я, и от смерти искуплю я: где пр²²⁶¹я твоя, смерти? где остен твой, аде?

Высказав согрешившим следствия гнева и предвозвестив, что будет за оскорбление, снова возвращается к боголепному милосердию и что род земной не навсегда отвергнут и не устремился к гибели неудержимой и нескончаемой, но со временем будет некая пощада и возвращение к первобытному состоянию во Христе, это поясняет, прибавляя, что спасёт от руки ада и искупит от смерти, – очевидно, тех, которые были повинны

–312–

ей по причине греха против Творца и изначального преступления Адама. А обещание это делается не одному только Ефрему или потомкам Израиля, но всем жителям земли, потому что, как пишет богоглаголивый Павел, Бог не *Иудеев токмо, но и языков*, ибо оправдал *обрезание от веры и необрезание верою (Рим.3:29–30)*. А искупил нас от руки ада, то есть от владычества смерти, образом же искупления считается смерть Христова, так как он добровольно претерпел за нас

умерщвление на древе и восторжествовал над началами и властями, пригвоздив к нему *еже на нас рукописание* (Кол.2:14). Тогда-то именно *всякое беззаконие* заградило уста своя (Пс.106:42), уничтожена и держава смерти по истреблении греха, ибо он – победа смерти и жало адово. Так истолковал нам и мудрый Павел, потому что он сказал: *жало смерти грех: сила же греха закон* (1Кор.15:56). Поэтому, когда грех всех уничтожен во Христе, справедливо и нам самим сказать: *где победа твоя, смерти? где остен твой, аде?* Ибо – Бог оправдая, кто осуждая? Христос Иисус есть умерый (Рим.8:33–34) за нас, лучше сказать – *давший себе избавление за всех* (1Тим.2:6), один – всех достойнейший, чрез Которого и в Котором мы обогатились возвращением снова к нетлению.

Ос.13:14–15. Утешение скрыся от очию моею: зане сей между братьями разлучит.

Первое отделение подлежащего изречения будем читать как вопрос и со знаком (вопроса), – и если будем понимать правильно, то оно может указывать нам вот на что: *изнемогла, говорит, природа человеческая многообразием греха и без-*

–313–

мерно уклонилась к преступному; поэтому праведно осуждена на смерть: после того какое средство вспомоществования потерпевшим это, или как устранить случившиеся, Я усмотрю Сам, а, лучше сказать, Я уже и определил. Или: найдётся ли между вами кто-нибудь дошедший до такого повреждения ума, чтобы думать и говорить, будто бы существует такой способ утешения и успокоения, которого не видел бы божественный и неповреждённый ум? Ибо Я – художник и ни в чём не имею недостатка силы, но всё знаю хорошо и без замедления совершаю задуманное. Однако говорит, *сей между братьями разлучит*. Этим возвещает нам Господа Нашего Иисуса Христа, потому что Он утешение всех, орудие исцеления: Его predetermined Отец *прежде лет вечных* (Тит.1:2) как Спасителя и Искусителя одержимым смертью: о Нём сказал, что Он *между братьями разлучит*. Что же это значит? Мы слышим, что Сам Спаситель всех нас Христос говорит: *не мните, яко приидох вовреци мир на землю: не*

приидох во врази мир, но меч; придох бо разлучити человека на отца своего, и, дочь на мать свою, и невесту на свекровь свою: и врази человеку домашнии его (Мф.10:34–36), и в другом месте, предвещая будущее святым ученикам, говорит: предаст брат брата на смерть и восстанет отец на сыновей (Мф.10:21). А так как Он сокрушил владычество диавола и избавил оболыщённых из рвов идолослужения, то поэтому настолько привязал любовью к себе, что верующие ни во что вменяют естественную привязанность, отказываются от братьев, отцов, домов и рода и им для полного благодушия будет достаточно быть призванными ко Христу. Посему и

–314–

блаженный Давид, как бы от лица исполняющих это, поёт в одном месте и говорит: *яко отец мой и мати моя остависта мя, Господь же восприят мя (Пс.26:10).*

Ос.13:15. Наведет ветр зноен Господь²²⁶² из пустыни нань, и изсушит жилы его²²⁶³: сей изсушит землю его и вся сосуды его любимыя.

Переносит речь на самое лицо смерти, а южному и знойному ветру уподобляет Христа, Который, говорит, со временем устремится и из пустыни. Нужно, прежде всего, заметить, что Иудейская страна имеет обширную и необъятную пустыню, лежащую в южной части, и когда случалось дуть оттуда сильному ветру, они были в немалом страхе, потому что страна погибала, а по мнению некоторых и самые водяные жилы, находящиеся в земле, производили медленнее доставку (воды) и останавливались от приражения сильного и пламенного дуновения. Таким образом заимствует речи от того, что они знают и извели на опыте. Итак, пророческое слово изрекло нам, что Христос устремится против смерти подобно знойному ветру, который иссушит все её источники²²⁶⁴ и жилы. Следовательно, выдерживает переносную речь (и весьма правильно) и при помощи обычного явления делает изъяснение таинства. Жилы же и источники смерти, думаем, обозначают пути гибели или злые и супротивные силы, потому что при по-

–315–

мощи их она как бы управляет толпою всех когда бы то ни было погубляемых. Так понимай *и сосуды ея любимыя*, потому что справедливо назвать *сосудами* (орудиями), погубляющими земнородных и дорогими для смерти, или злые и супротивные силы, или каких-нибудь нечестивцев на земле, служителей её жестокости и погубляющих вместе с собою других. Итак, говорит, когда подует знойный ветер, иссохнет вся страна смерти. Опять-таки употребляется речь переносная (метафорическая), – подобно тому, как если бы кто сказал: пожирала смерть живущих на земле как бы некоторое обильное кормом место, но оно станет сухо, и смерть не найдёт себе пастбища, потому что тление уничтожилось после того, как Христос предоставил всем жизнь и дал возможность снова снискивать нетление.

Ос.14:1. Погибнет Самариа, яко сопротивися²²⁶⁵ Богу своему: оружием падут сами, и младенцы их разбьются, и во утробе имущия их разсядутся.

Превосходно закончив слово о Христе и предвозвестив таинство всеобщего искупления, блаженный пророк снова скорбит о бедствиях согрешивших и как бы даже оплакивает жителей Самарии, потому что они, говорит, хотя можно было, и весьма изобильно, пользоваться благами милосердия, самовольно потекли навстречу грядущим на них движениям гнева по причине того, что решились сопротивляться Богу, противопоставить велениям Владыки свою собственную волю, можно даже

–316–

сказать стали противодействовать, или оказались в ряду настоящих его противников. Поэтому-то они без всякой пощады сделаются добычею оружия, а против жён и детей придуманы будут странные по своему бесчеловечию меры, именно: вместе с новорождёнными младенцами преждевременно подвергнутся смерти ещё не вызванные к бытию и жизни, и меч неприятелей предупредит появление на свет путём рождения. Поистине бедственно и губительно – противиться Богу, что видно и из самого опыта.

Ос.14:2–5. Обратися Израилю ко Господу Богу твоему, зане изнемогл еси в неправдах твоих. Возмите с собою

слова и обратитесь ко Господу Богу вашему: рцыте ему:²²⁶⁶ яко да не примете неправды, но да примете благая, и воздадим плод устен наших. Ассур не спасет нас, на кони не взыдем, ксему не речем: бози наши, делам рук наших.

Опять-таки немало можно подивиться искусству пророка и построению речи, потому что она составлена достойно святого и исполнена высшего тайноводства. Сначала возвестил будущее искупление чрез Христа, и что со временем изнеможет смерть, будет бессилён *остен* ада, и что, кроме того, нельзя представить решительно ни одного способа утешения и одобрения, который бы не был известен Богу. После этого необходимо было дать совет, чтобы они впредь и мыслили и исполняли потребное для их спасения и стремились как бы

—317—

прийти в трезвенное состояние, опьянённые не от вина какого-либо, но от мирского сластолюбия и привязанности к демонским прелестям. Поэтому, дабы они, поверженные в состояние беспечности обещаниями милосердия и человеколюбия, не стали пренебрегать словом, способным (их) умудрить, он снова благоразумно возводит их к воспоминанию о бедствиях, сказав, что исчезнет Самария, *яко сопротивися Богу своему*, затем присоединяя к этому то, что представляется наиболее пригодным для устрашения и огорчения слушателей: младенцы, говорит, разбиты будут; вместе с зародышами погибнут и сами матери, прежде чем утроба произведёт на свет вполне сложившийся плод²²⁶⁷. Таким образом, сначала устрашив ужасами, затем уже направляет к сердцам вразумляемых слово, призывающее к покаянию, весьма разумно убеждая в том, что следует возвратиться к Богу. А словами: *изнемогл еси в неправдах твоих* даёт понять, что вместе с неправдами всенепременно прекратится и их немощь, и вместе с разнообразными отступлениями, если они устранены будут, удалятся и беды. А путь обращения к Богу делает лёгким, ибо весьма ясно говорит, что грешники будут в лучшем положении и в милости у Бога не за то, что будут приносить Ему богатства, или посвящать золото, или чествовать серебряными сосудами, или угождать жертвоприношением волов и закланием

овец, но если принесут в дар слова и, услаждая Владыку всяческих, будут восхвалять Его. Посему *возмите с собою словеса, рцыте Богу, яко да не примете неправды, но да приимете*

–318–

*благая, то есть – чтобы не были наказаны соразмерно неправдам, а напротив обогатились подаянием благ. Обещайтесь же приносить Ему из уст благодарственные песни и исповедание, ибо это – плоды языка. Но, говорит, возгласите и твёрдо обещайте, что не скажете: бози наша – делам рук ваших. Это были виды отступления, из-за этого преткнулись, потому что и служили идолам, и, обесчестив всегда спасающего Бога, возложили надежду на пособия человеческие и, когда с ними воевали Египтяне, призывали Ассирийца, а затем, когда Ассирияне подняли оружие, против Самарии, на деньги нанимали Египетских конных стрелков или искусных в войнах конников. Поэтому то и услышали ясные слова Божии: горе сходящим во Египет помощи ради, уповающим на кони и на колесницы (Ис.31:1), и были совершенно справедливо осмеиваемы за то, что старались сделать себе защитником Египтянина человека, а не Бога, конски плоти, (Ис.31:3) по написанному. Таким образом обещаются отстать от служения идолам и уже не иметь надежды на человека. Это и есть исправление прежних прегрешений, призывающее к милосердию Создателя всяческих, Который говорит устами пророка: *обращением обратитесь от беззаконий ваших, дом Израилев²²⁶⁸, и не будут вам в мучение неправды²²⁶⁹* (Иез.18:30).*

Ос.14:5. Иже в тебе, помилует сироту²²⁷⁰.

–319–

Это – речь пророка, побуждающего к покаянию, ясно доказывающего снисходительность Владыки и пресекающего медлительность склонных к покаянию: не сомневайся, говорит, Израиль, в том, что получишь просимое, если предпочтёшь покаяние, потому что присутствующий в тебе Бог умеет помиловать и пожаловать сирот. Подобным образом говорит и богоглаголивый Давид: *сирота и вдову приимет* (Пс.45:9), как я

полагаю, на одном предмете или на лицах, всего более нуждающихся в милосердии, показывает человеколюбие божественной и неизреченной природы. А если бы кто пожелал приписать сиротство самому Израилю (потому что он, так сказать, удалился от отца – Бога: хотя Он и ясно говорил: *сын первенец мой Израиль*²²⁷¹ (Исх.4:22), то я сказал бы, что правильно понимать и так.

Поэтому, уповая на то, что Владыка всяческих благ и расположен к человеколюбию, следует неукоснительно каяться и исправлением к лучшему устранять причины прежних прегрешений.

*Ос.14:5. Исцелю селения их, возлюблю я явленно, яко отврати*²²⁷² *гнев мой от них.*

Тотчас же приводится ближайшее и, как бы сказать, находящееся у дверей слово Бога, обещающего исцелить немощных и возлюбить *явленно*, то есть: явиться уже открыто и нетайно совершающим дела милосердия и любви и подавание всякого блага. При этом объявляет, что оставил гнев против них и не лишит их желанного человеколюбия. Опять, по-видимому, и здесь речь упоми-

–320–

нает нам не об одном только обращении потомков Израиля, но вместе с тем сообщает и о признании язычников, *не вси бо сущии от Израиля, сии Израиль* (Рим.9:6), но причисляются к чадам ходящие *стопами веры, яже (бе) в необрезании отца нашего Авраама* (Рим.4:12). Итак подразумевается и призвание язычников и общение с Богом во Христе чрез веру и освящение, а кроме того указывается подавание духовных даров и обилие благодати, конечно – во Христе.

Ос.14:6. Буду яко же роса Израилю.

Всячески утучняющая и орошающая ум призванных к покаянию утешением вышним (очевидно от Духа), потому что роса (нисходит) свыше.

Ос.14:6. Процветет яко крин.

Издавать будет, говорит, благоухание во Христе и благовоние благонравного поведения, и будет впредь цветком избранным.

Ос.14:6–7. *И прострет корение свое якоже Ливан: пойдут ветви его.*

Этим показывает, что ум верующих нелегко поколебать и невозможно скоро победить лукавым духам, потому что будет точно так же крепок и твёрд, как растение Ливана, которое пускает корень очень глубоко, а своими верхними ветвями сильно разрастается вширь, потому что если корень роскошен, то всегда обильны и побеги ветвей.

Ос.14:7. *И будет яко маслина плодovита, то есть – всегда цветущая и обильная плодами, потому что таково это растение.*

Ос.14:7. *И обоняние его аки Ливана.*

Ливан – весьма благоуханен. Поэтому-то закон Моисеев признал его посвящённым Богу, так как неоднократно повелевал, чтобы ливаном по-

–321–

сыпали семидал (курение), приносимый в жертву. И так, будет, говорит, благовонен плод призванных и благоприятен, как жертва добролюбивому Богу.

Ос.14:8. *Обратятся и сядут под кровом его.*

Отстанут, говорит, от прежних грехов, ревностно обратятся к служению Богу живому и истинному и будут подчиняться единственно только Ему, ни от кого другого не ожидая спасения от врагов, но от Него Одного. Хорошо исполняя это, церковь из язычников говорит о Спасителе всех в Песни Песней: *под сень его восхотех и седох* (Песн. 2:3). Навыкшим поступать так да возгласит и богоглаголивый Давид, говоря: *во дни солнце не ожжет тебе, ниже луна ночью* (Пс.120:6). Это совершал Бог для древних, когда облако в пустыне осеняло их и дивно освещало горнюю и божественную скинию. При этом весьма хорошо говорит: *сядут*, так что в этом усматривается постоянство и непоколебимая основательность мысли обращающихся к Богу.

Ос.14:8. *Поживут и упиются²²⁷³ пшеницею.*

Вот достойные дары обращения и утверждения: будут, говорит, причастниками вечной жизни, и в изобилии силы, разумеется – духовной. Это, думаю, означает: *упиются пшеницею*. Написано, что *хлеб сердце человека укрепит*

(Пс.103:15). Потому, тело наслаждается сродной ему пищей, а душу укрепляет божественное и горнее слово, ибо как можно сомневаться в том, что обращающийся от

–322–

заблуждения к познанию Бога и мужественно устремляющийся из рвов порока к исканию добродетели переходит от бессилия к силе, если действительно признаком бессилия считается впасть в беспечность, мирские удовольствия и пристрастие к идолослужению, а блестящим обнаружением духовной мощи признается – быть готовым на доброе дело, кроме того не ставить ничего выше любви к Богу и непреткновенно, с бодростью ума шествовать стезею, (ведущую) к этому?

*Ос.14:8–9. И процветет яко виноград память его, яко же вино Ливаново Ефремову*²²⁷⁴.

Бог в одном месте говорил матери иудеев, то есть синагоге: *аз посадих тя виноград плодоносел, весь истинен (Иер.2:21)*. Поёт нам о ней в одном месте и божественный Давид: *виноград из Египта пренесл еси: изгнал еси языки, и насадил еси и: путесотворил еси пред ним (Пс.79:9–10)*. Итак, Израиль был виноградом благолюзным (Ос.10:1). Но так как он многообразно грешил, то Господь низложил *оплот его, и объимают и вси мимоходящи путем: озоба и вебрь от дубрави, и осел*²²⁷⁵ *дивий пояде и (Пс.79:13–14)*, – значит, отдан на поправление желающим вредить, в добычу кабанам и ослам, то есть – похотям и неразумию. Впрочем, во Христе процвела *память его*, конечно – Израиля. А *память* – говорит потому, что не все уверовали, но как бы на память о нём соблюдается остаток. Для Ефрема же, или для Израиля, благодать Божия была *якоже вино Ливаново*, то есть благовонное и слегка

–323–

приправленное ливаном для запаха. А это есть слово о Христе, и о Нём говорит блаженный Давид: *вино веселит сердце человека (Пс.103:15)*, и к Нему побуждает нас стремиться со всем рвением священное слово, которое гласит так: *ядите*²²⁷⁶, *и пейте, и упийтесь ближнии*²²⁷⁷ (Песн.5:1), потому

что святым не насытиться тем, что дано чрез Христа, и принятое до опьянения оно ещё более полезно.

Ос.14:9. Что ему ещё и кумиром?

Действительно, если, говорит, насытится и приобщится столь ценных и горних благ, то совершенно отступит от склонности к заблуждению и привязанности к делам собственных рук. В самом деле: в каком ещё из благ терпя недостаток, он станет искать их у кого-либо другого? И не бесполезно ли для обольщённых такое искание, ибо что может дать кому-либо бездушная вещь? О них справедливо было сказано от Бога: *благо сотворите, и зло сотворите, и увемы, яко бози есте* (Ис.41:23), – но никогда не могут рукотворённые принести вред людям (в самом деле, как и чем?), ни дать что-либо доброе или полезное. Поэтому пусть, и вполне справедливо, услышат: *бози иже небесе и земли не сотвориша, да погибнут от земли и от сих, иже под небесем сим²²⁷⁸ суть* (Иер.10:11). На этот именно поступок и на укрепление в любви к Богу и указывает, говоря: *что ему ещё и кумиром?*

Ос.14:9. Аз смирих его, аз и укреплю его.

–324–

Я, говорит, могу озлобить тех, кто, как Я замечаю, пренебрегает искренним расположением ко Мне. Равным образом укрепляю тех, кто будет делать добро и знать сущего по естеству и истинного Бога. Итак, и озлобление или изнеможение Израиля зависело не от них (ложных богов), и переход к силе нельзя считать даром демонов: это благодарованное благо, точно так же, как и бессилие было следствием движений гнева. Поэтому мудро и боголюбиво поёт нам великий Давид: *крепость моя и пение мое Господь* (Пс.117:14).

Ос.14:9. Аз аки смерчие учащенное, от Мене плод твой обретется²²⁷⁹.

Растение *смерчие²²⁸⁰* настолько густо и обильно листвою, что кажется как бы рукотворённою кровлей и не даёт прохода ни солнечным лучам, ни дождевым струям, хотя бы они и сильно лились на землю. Итак, что они, повинувшись Богу, будут иметь безмятежное осенение или помощь, показывает, говоря: *аз аки смерчие учащенное*. А что всякое плодоношение повинующихся

Богу совершается не иначе, как во Христе или чрез Христа, подтвердит Сам Он, говоря евангельскими словами: *без мене не можете творити ничесоже* (Ин.15:5). Таким образом, конечно, может сказать всякому верующему, если он славен, досточуден и украшен добродетелью: *от мене плод твой обретется*.

*Ос.14:10. Кто премудр и уразумеет сия? или*²²⁸¹

–325–

*смыслен и увестъ сия? Зане*²²⁸² *правы путие Господни, и праведнии пойдут в них: а нечестивии изнемогут в них.*

Весьма справедливо называет премудрым и разумнейшим того, кто поймёт это, потому что понимание божественных изречений не даётся немедленно всякому желающему, но, по написанному, никто не может уразуметь *притчу и темное слово, речения же премудрых, и гадания* (Притч.1:6), разве только при помощи вышнего просвещения, если Христос ниспослёт в ум и сердце, как бы блистательный луч, благодать Свою. Научает также, что возможность шествовать правою и богоугодною стезёю весьма незатруднительна для любителей благочиния, а для не имеющих этого качества – дело нелёгкое, потому что тех укрепляет влечение и склонность ко всякому добру и побуждает неудержимо стремиться к достижению похвального, а последних увлечение и склонность к пороку и греху делает трусливыми, робкими и не имеющими от Бога силы для совершения добродетели, так как они ранее не почтили Его.

Итак, если мы разумны и премудры, то будем просить у Бога силы творить должное, а Он, конечно, дарует, как Человеколюбец, и исполнит крепости духовной чрез Христа, чрез Которого и с Которым Богу и Отцу слава со Святым Духом во веки веков. Аминь.

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на пророка Иоила [Иоил. 11–16/ Пер. П. И. Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 326–334 (1-я пагин.). (Начало.)

–326–

Богоглаголивый Иоиль, кажется, пророчествует в те времена, к которым относятся (пророки) помещённые прежде него, – разумею Осию, а также и Амоса, потому что, по мнению Евреев, его нужно помещать не после Михея, а рядом с первыми. Как думается мне, он проповедует против Израильян и делает им самое сильное обличение в том, что они дошли до такого высокомерия, слабоумия и бесчувственности, что их совсем никакое бедствие не останавливает и они не смиряются несчастьями, следующими так быстро, как бы рядом одно за другим, причём не остаётся никакого промежутка времени, в котором бы наступило хотя краткое отдохновение от зла. Найдёт, что и Исаия пользуется одинаковыми словами, – именно, он говорит: *и възъярися гневом Господь Саваоф на люди своя, и наложит руку свою на них (Ис.5:25)*, и немного спустя: *и во всех сих не отвратится ярость его, но еще рука его высока*. Заметь, сколько они ни потерпели, рука бьющего остаётся поднятой, как бы всё угрожая им другими ударами. Действительно, как трудно излечи-

–327–

мые болезни иногда требуют не одного сечения, но многих, так и ум человеческий, дойдя до состояния бесчувственности, нуждается в частых ударах, которые наконец доводят его до понимания того, как приняться за плодотворную деятельность. Итак, кажется, что Иоиль, когда Израиль и при очень многих ударах остался невразумлённым, мудро делает наставление: он советует, покинув мерзости, устремиться к богоугодному, присоединяет также, как нечто самое приятное для них, обещание, если они вздумают покаяться, и внушает надежду на то, что они найдут Владыку благим и всемилостивым. Таково

общее содержание пророчества, а о подробностях будем говорить особо, когда займёмся рассмотрением предлагаемого.

Глава I, 1. *Слово Господне еже бысть ко Иоилу сыну Вафуилеву*

Пророк говорит, что было к нему слово Божие, дабы мы дали веру пророчеству, были твёрдо уверены и надеялись, что предвозвещённое во всяком случае придёт в исполнение. В этом уверяет нас и Сам Спаситель, говоря: *слова моя не мимоидут* (Мф.24:35), потому что истина не есть что-либо лживое, и что Бог скажет, то, без сомнения, окажется справедливым, ибо Он есть *уставляя глаголы*²²⁸³ *раба своего, и совет вестников своих истинен творяи* (Ис.44:26). Итак, весьма искусно и мудро снискивает доверие слушателей, ясно высказав, что ни перед кем он не будет лжецом или предлагающим внушение (собственного) сердца, но будет говорить в духе,

–328–

от уст Господних (Иер.23:16). По необходимости упоминается и Вафуил, чтобы не подумали о ком другом помимо самого Иоила, так как, без сомнения, многие назывались этим именем, но не все происходили от Вафуила. Итак имя Вафуила, как я полагаю, прибавлено для достоверности.

Ст. 2–3. *Слышите сия старцы, и внушите вси живущии на земли: аще Быша сицевая во днех ваших, или во днех отец ваших. О сих чадом своим поведите, а чада ваша чадом своим, а чада их роду другому.*

Людей престарелых возводит к древним временам и воспоминаниям и побуждает размыслить, когда и при ком виданы были подобные кары божественного гнева, наведённые на их отцов или ещё на их предшественников. Должно сообразить, сказал, не покажутся ли эти события странными, необычными и, быть может, ни для кого из древних неведомыми. Впрочем и другим, говорит, весьма прилично подумать, бывало ли подобное на их памяти, – так что это будет предметом нескончаемых рассказов, которого хватит не на одно, и не на два и на три поколения, но достанет и на гораздо более

продолжительное время. На самом деле: как повествования о славных деяниях мы считаем достойным внимания для многих и даже могущими иногда доставлять удовольствие, точно также заслуживают, думается, упоминания и выходящие из ряда обыкновенных бедствия и страдания, потому что этого рода события, как бы пересиливают действительность²²⁸⁴, и обладая вследствие крайней

–329–

неотвязчивости сильнейшим упорством, требуют упоминания и соперничают в известности с событиями величайшими. И думаю, что как не остаётся без пользы память о добром, так и о худом и печальном, потому что одно пробуждает в слушателях стремление к добродетели, другое научает заблаговременно избегать наступления зол и посредством того самого, чем наказаны другие, не позволяет стремиться к одинаковым проступкам.

Ст. 4. *Останок гусениц поядоша пружи, и останок пругов поядоша мшицы, и останок мшиц поядоша сиплеве.*

Всегда речь святых пророков несколько прикровенна, и слишком печальные повествования они излагают медлительно (не сразу) и в предупреждение неукротимого гнева слушателей затемняют возможной неясностью. Но составляя загадки и притчи, они приносят не малую пользу. А иногда у них речь состоит из полезных примеров, каков есть и предлагаемый Иезекиилем: *орел великий, великокрылый, долгий протяжением, и исполнь ногтей, иже нмать повеление внити в Ливан, и взя избранные кедра, верхи мягкости острога, и принесе я в землю Ханаанску (Иез.17:3–4)*, – указывал на Ассира, владыку земли Вавилонской, который снял всё лучшее у Израильтян и похищенное унёс домой. Священное писание говорит и о том, что многократно, и в самой Иудейской стране, бывали неурожаи полей, недостатки плодов земных и жестокие голода. Так однажды, при изнурительном голоде, дошли до такой нужды, что ослиная голова покупалась за пятьдесят сиклей (4Цар.6:25). Доказательством тяжкого вре-

–330–

мени могут служить женщины, ссорившиеся из-за детей: когда они вдвоём сели одно (дитя), то просили у властителей рассудить об оставшемся в живых. Таким образом, если здесь пророческое слово указывает нам на неурожай полей и погубление плодов, то и в таком случае имеется в виду нечто невыносимое. Действительно: последовательное и непрерывное поражение самыми разнообразными и тяжкими язвами не есть ли нечто весьма обременительной и заслуживающее упоминания? Если же мы должны прикровенные мысли свести к иным представлениям, более ясным, то нам кажется, что пророк под видом гусениц, саранчи, червей и жуков²²⁸⁵ и под видом страшного и нестерпимого вреда от них изображает разных времён опустошения и намекает на разные пленения, которыми они истреблены и погублены вследствие того, что производившие нашествия, так сказать, пожирали их и истребляли как посевы в поле. А отдельных разорений было много, причём иногда воевали против земли Иудейской соседние народы, иногда и цари Египетские. Так, когда в Иерусалиме облечён был царским саном Ровоам, поднялся Сусахим, царь Египетский, взял столицу, опорожнил все её сокровища, и с золотыми копьями и щитами, которые сделал Соломон, и с блестящей победой возвратился назад, домой (3Цар.14:25–26). Также и Азаил Сириянин нанёс им немалые удары (4Цар.8 и д.). Фул, царь Вавилонский, пленил Заиорданские колена (4Цар.15). А на их место Нехао, царь Египетский, в правление Иосии напал на Самарию и наложил

–331–

дань на страну, требуя сто талантов золота (4Цар.23). Итак, очень много бывало по временам бедственных событий, а страшных и достопамятных опустошений было четыре, именно: когда в Самарии царствовал Осия, сын Илы, поднялся Салманасар и выселил Израиля на горы Персов и Мидян (4Цар.); потом, спустя несколько времени, когда пророчествовал Иеремия, Навуходоносор взял приступом Иерусалим (4Цар.24–25); наконец, по прошествии семидесяти лет Израиль был освобождён Киром, сыном Камбиза (1Ездр.1); далее, через несколько времени явился Антиох, по прозванию

Епифан: он пришёл в Иудею, сжёг храм Божий, захватил его сосуды и принуждал жителей всей Иудеи покинуть отеческие обычаи; тогда совершались блистательные и досточудные подвиги Маккавеев; четвертая война – против Израильян была Римская, когда они и были рассеяны по всякому ветру (Иез.5:10:12). – Итак, пророк в этих выражениях неясно, призрачно и как бы в виде притчей, по-видимому, желает передать понятный для нас смысл, косвенно обозначая под образом гусениц, саранчи, червей и жуков или сами войны, или военных начальников, о которых мы только что упоминали.

А если бы кто пожелал здесь предложить нравоучительное истолкование, тот не погрешил бы против справедливости. В самом деле: если будет видно, что душа угрызается многочисленными и постоянными страстями и как бы утрачивает всякую добродетель, в короткое время по легкомыслию присоединяя одно к другому, то не справедливо ли сказать о ней: *останок гусениц поядоша пружи, а за ними мшицы, за мшицами сиплеве, по-*

–332–

тому что на подобие *сиплей* и других зол поддают присущие нам блага лукавые и нечистые силы, нападающие на ум и привыкшие пожирать ненасытными зубами. Так превосходна бдительность. Не мало назидает нас и приточник, говоря: *аще дух владеющего възидет на тя, места твоего не остави: яко исцеление утолит грехи велики* (Еккл.10:4), ибо страсти, обуздываемые в начале, утихают и прекращаются, а если получают как бы широкое и неудержимое распространение к худшему, то всецело овладевают душой и не поддаются вразумлению наказующего.

Ст. 5. *Утрезвитесь пиянии от вина своего, и плачитесь: рыдайте вси пьющи вино до пьянства, яко отяся от уст ваших веселие и радость.*

И отсюда, полагаю, без труда можно с ясностью усмотреть, как премудр был божественный Павел, который иногда возглашал уловленным верой во Христа ко спасению и говорил: *востани спяй* (Ефес.5:14), – иногда же, убеждая любить выносливость в труде, по этой причине и говорил: *аще*

наказание терпите, якоже сыновом обретається вам Бог: который бо есть сын, егоже не наказует отец (Евр.12:7), потому что Бог, будучи человеколюбив, поражает грешников неохотно, но как бы по нужде наказуя их и делая для них это средством помощи. Без сомнения так же знающие врачебную науку дают больным и весьма едкие лекарства, доставляя им нанесением боли исцеление недуга. Смотри же, как предуказав побои и предвозвестив излияние гнева, так сказать, *броддами и уздою востягает челюсти их*, по написанному (Пс.31:9) и как бы побуждает повернуть назад, обращая ум к усвоению того, что
—333—

было лучшим и превосходнейшим. Посему – *утрезвитесь пиянии от вина своего*. Слышишь: наказует как чад иступлённых и опьяневших, так как если бы они ранее отрезвились, то для них было бы достаточно наказания от одних только гусениц, но после того, как они не унялись при первой наведённой на них каре, то прибавлена другая, за ней – третья, дошло и до четвёртой. Впрочем, хотя и поздно, но просыпающихся, приходящих в себя и оставляющих, как бы некоторое опьянение, любострастие ума и чрезмерную склонность ко греху, Он побуждает прийти к сознанию того, что случилось, плача и рыдая о своих грехах.

Следует заметить, что и каждому из нас присуще как бы некое вино, опьяняющее сердце, именно, мы, так сказать, разделяемся по различным страстям: один из нас, помимо других недугов, необузданно стремится к сребролюбию; другой печётся о мирском и страдает плотоугодием, будучи всемерно привязан к утехам и сластолюбию: иной наклонен к какому-либо другому греху. И стремимся мы к пагубным и богоненавистным страстям, – одни не очень усердно, другие изо всех сил и с неудержимым влечением ума. Поэтому-то пророк говорит: *утрезвитесь пиянии, от вина своего*, и считает нужным посоветовать пьющим вино до опьянения рыдать, потому что, как я сейчас сказал, не ограничивают любви к удовольствию насыщением и удовлетворением, по напиваются допьяна и пьют выше всякой меры. От таких уст, говорит, отнимается радость и

веселие: следовательно прав Христос в том, что плачущий ныне наверно уте–

–334–

шатся (Мф.5:4), а для привыкших роскошествовать настанет нужда проливать слезы, потому что конец наслаждения – плач и стоны, и оно низводит любящих его в область адову; прав и Давид, когда говорит к Богу: *яко несть в смерти поминай тебе* (Пс.6:6), и в другом месте: *не мертвии восхвалят тя Господи, ниже вси сходящий во ад, но мы живии благословим тя Господи*²²⁸⁶. (Пс.113:25–26). А впрочем смысл подлежащего можно понимать и в применении к земле: если уничтожены гусеницами и прочим источники веселия, то, конечно, вместе с изобилием плодов исчезает радость и веселие у потерпевших, потому что бедствующие обыкновенно до того сокрушаются, что, думаю, могут истощить плоть (похудеть) от жестокой и невыносимой печали.

Ст. 6–7. *Понеже язык взыде на землю мою крепок и безчислен: зубы его зубы львовы, и членовныя его, львчища*²²⁸⁷: *положи виноград мой в погубление, и смоквы моя в сломенение: взыскупя обьиска и, и сверже, обели лозие его.*

Желая некоторым образом упредить события или ожидаемое будущее и вынудить слезу раскаяния, подробно раскрывает будущее и, как бы представляя воочию наступление горестей, предлагает поражаемым некоторый плач, получивших приказание рыдать как бы научает плачевной песни и затем побуждает говорить вышеуказанное: *понеже язык взыде на землю мою крепок и безчислен* и в крепости зубов мало уступает львам и львчищам. Это справедливо, если даже понимать

(Продолжение следует).

**Муретов М. Д. [Очерки из новейшей истории экзегеса и критики Нового Завета:] Экзегеты – филологи и Шлейермахер // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 141–170 (2-я пагин.).
(Продолжение.)
–141–**

Для богословов *ex professione* и писателей *ex necessitate* гораздо больше удобств представлял экзегетический принцип *филологической школы*: не касаться не только догматико-философских, но и нравственных вопросов и ограничиваться выяснением одной только археологической и грамматико-исторической стороны Писания. По общему складу и направлению своего ума кропотливые филологи, критики и собиратели, а не философы, историки и богословы – многочисленные представители этой школы нашли возможность заниматься научным изучением Писания независимо от христианской веры и нравственности. Главное внимание своё они сосредоточивают на исследовании библейского текста, времени и места написания священных книг, исторических условий происхождения их, внутренней и внешней связи первохристианства с современным ему язычеством греко-римским, иудейством рассеяния и палестинским и пр. Вообще Новый Завет здесь толковался также как Гомер или Зенд-Авеста у классиков и орианталистов, – и христианство рассматривалось как естественное порождение совершенно естественных условий. Но хотя такой принцип и предполагает отрицание чудесной и божественной стороны Писания, однако представители этой школы предпочитали не трогать подобных вопросов, обходя их благоразумным и во всяком случае более безопасным молчанием. Так И. А. Ернести († 1781), теоретик этой школы и знаток классической литературы, перенёс в новозаветную герменевтику правила толкова-

–142–

ния греческих и римских писателей²²⁸⁸. В Новозаветных Писаниях, как и у классических авторов, по Ернести, может быть только один смысл – буквальный, исторический, грамматический или логический²²⁸⁹. Определять и изыскивать этот смысл должно таким же способом, как это делается при толковании светских писателей²²⁹⁰. Не следует смысл слов выводить из анализа предметов, а наоборот – должно предметы определять из слов и дознанного исследованием грамматического их значения²²⁹¹. Аналогия веры и учения (догматика) при объяснении Писания должна употребляться лишь в той мере, в какой она может содействовать точнейшему определению слов не ясных или по своей многозначимости, или по словосочетанию, или по другим причинам, – и в какой (мере) аналогия учения и воззрений, в коих вращается известная книга, может служить к уяснению тёмных мест у светских писателей²²⁹². Таким образом вероучение, по Ерпести, не должно быть каноном экзегеса (как у реформаторов), или верховными, veto, – напротив само вероучение должно определяться буквально – грамматическим смыслом слов Писания. Что же до богодухновенности Писания, то Ерпести не задаётся ближайшим уяснением этого понятия. Впрочем, он стоит, по-видимому, на почве протестантской теории богодухновенности буквы Писания. Так, например, он решительно утверждает, что, „так как священные книги написаны богодухновенными мужами, то в них не может быть никаких действительных противоречий“. Отсюда вытекают следующие правила для согласования видимых разностей в священном тексте:

„Когда с несомненностью может быть доказано, что в священных книгах два места противоречат одно другому в такой мере, что не остаётся уже никакого средства согласовать их (путём экзегеса): то необходимо

–143–

предположить, что то или другое место искажено в обычных изданиях и надо стараться исправить ошибку; – если же подлинность обоих чтений не подлежит никакому сомнению, то, очевидно, тут мы имеем только кажущееся противоречие,

которое должно быть уничтожено соответствующим цели образом²²⁹³.

Это правило Ернести простирает на всё вообще историческое содержание Нового Завета. Выходя из того же понятия о богодухновенности священных книг, Ернести утверждает, что „новые названия новых предметов и понятий“ в Новом Завете „отнюдь не были и не могли быть изобретены Апостолами, но даны им от Духа Святого (напр. *τέρας*, *ἀναγενηῶν*, *ἄδης* и др.), которые поэтому не могут быть объясняемы из употребления их в древних языках, но требуют своего нарочитого изъяснения²²⁹⁴; или: „такие слова,, которые употребляются о других предметах, не должно рассматривать как образные, но принимать их в собственном смысле, напр. слово *рождение* о Сыне Божиим или повеление есть плоть Господа и пить кровь Его“²²⁹⁵.

Герменевтика Ернести хотя и пользовалась огромным уважением при жизни автора в качестве настольной книги школы и учебного руководства, но более последовательным и главным выражением герменевтических начал школы был Семлер († 1791)²²⁹⁶.

Древне-протестантскую теорию богодухновенности библейской буквы Семлер решительно отвергает, называя эту теорию ненаучной, новонзмышленной, неизвестной толкователям отеческого периода и противоречащей новейшим критическим исследованиям новозаветного текста по

–144–

древне-церковным манускриптам и по сравнению текста в творениях отеческих²²⁹⁷. Различая божественное содержание и человеческую форму в священных Писаниях, он ограничивает богодухновенность только первой стороной Писания (содержанием) и не простирает этого понятия на вторую (форму). В отношении формы и буквы Писания, по Семлеру, возможно взаимное уклонение и даже прямые противоречия между священными писателями, поскольку дело усвоения одного и того же и во всём с собою самим согласного божественного откровения стояло в зависимости от субъективных (внутренних) условий и индивидуальных (личных)

особенностей человеческих писателей священных книг. Подобные явления встречаем и у светских писателей, которые нередко об одном и том же предмете сообщают разноречивые показания и дают несходственные суждения, напр. Платон и Ксенофонт о Сократе, Тит Ливий и Полибий и др.

Отсюда: для изъяснения Писания, по Семлеру, нельзя ограничиваться одним только грамматико-филологическим исследованием текста, но должно расширить труд изучением обстоятельств происхождения каждой новозаветной книги, времени и места её написания, индивидуально-человеческих особенностей её писателя и читателей и проч. Вообще необходимо знать все географические, исторические и психологические условия происхождения священных книг. Путём такого дознания должно выясняться содержание книги, все её особенности и отклонения от других книг новозаветных. При помощи таких исследований есть возможность узнать, как известный факт или учение Христа у каждого новозаветного писателя получает индивидуальную и субъективную, т. е. не богодухновенную и человеческую окраску, как дела и слова не только Апостолов, но даже и самого Христа отражают на себе те исторические условия, при которых они были (теория исторической аккомодации).

В частности это обследование касается: во-1-х, учения или речей Христа и Апостолов и, во-2-х, исторических повествований Нового Завета.

—145—

При объяснении *дидактической* стороны Нового Завета Семлер даёт силу не столько внешним обстоятельствам (месту, времени, обычаям, поводу), сколько духовному состоянию современников Христа и Апостолов, религиозному образу мышления и способу выражения Иудеев с одной стороны, — и тому отношению в каком стоит к ним священный писатель в своих известиях и в своей обработке новозаветного учения (Ап. Павел и Ап. Иоанн или Иаков) — с другой стороны. С этой точки зрения Семлер различает религию от теологии и обычное назидательное употребление Писания от научно-богословского. Если проповедник и каждый христианин вычитывают в

священном Писании то, что близко касается их души, удовлетворяет их нравственным запросам и вообще имеет отношение к современному положению вещей: то, напротив, научному экзегезу до этого нет дела; он должен изыскивать в Писании только то, что Христос и Апостолы могли сказать известным лицам (иудеям или первохристианам), стоявшим на известной ступени религиозного и умственного развития и имевшим известные воззрения. Это требование Семлер ближайшим образом применяет к догматическим положениям Нового Завета, из которых „большая часть относится к мнениям и потребностям людей тогдашнего времени“. У евреев, например было символическое и даже мифологическое представление сверхчувственных предметов, которого следы имеются кое-где в священных книгах. Таковы представления о царстве мёртвых, о смерти как властелине и тиране, о рае как чувственном саде. Эти образы, часто встречающиеся не только в священном Писании, но и во многих древних книгах восточных, выражают только особенный дух древних народов востока и древнейшие предания, но не составляют божественного откровения и не имеют непосредственно-божественного происхождения. Священные писатели не могли отрешиться от такого образа воззрений и слововыражений, иначе они представляли бы нарушение законов истинной истории и постепенно-исторического развития человечества, т. е. высказывали бы такие истины и такими словами, какие могли быть понятны лишь спустя несколько веков после их заключения в письмена.

—146—

Итак, если Христос говорит, например, что на страшном суде будут стоять двенадцать престолов, что праведники воссядут в царствии небесном вместе с Авраамом, как это бывает на пирах, — что в человеке могут жить бесы и в известном числе и пр., то всё это, очевидно, говорится так, как говорили и понимали тогдашние иудеи, применительно к ним, а не так, как этого требует совершеннейшая истина каждого времени²²⁹⁸. Такой же характер аккомодации (применения) имеет и употребление новозаветными писателями

ветхозаветных цитат. Чтобы убедить соотечественников своих и раскрыть им евангельские истины, Христос и Апостолы делают ссылки на такие места Ветхого Завета, которые хотя и имели доказательную силу и авторитет для тогдашних евреев, но которые не имеют такой силы для других народов, т. е. сами по себе. Поэтому, чтобы вполне понять и всесторонне уяснить объективный смысл (безотносительный, имеющий значение для всех времён и народов) новозаветного учения, требуется обстоятельное знакомство с воззрениями и образом речи современных Христу и Апостолам иудеев, с их богословием, религиозными представлениями, суевериями, взглядами на природу, на причины вещей, на ангелов, бесов и пр. – и уже сообразуясь с этими воззрениями, толковать учение Христа и Апостолов.

В *историческом* содержании Писания Семлер обращает внимание на то, что „известия о происходивших событиях, но имея ошибок и погрешностей в собственном смысле, могут быть весьма различны, смотря по различию чувств и способностей понимания у очевидцев, наблюдавших события и сообщавших о них“²²⁹⁹. Это наблюдение во всей силе прилагается Семлером и к ново-

–147–

заветным священным писателям и потому он применяет понятие богодухновенности к священной истории в том смысле, что „события, как по хронологической последовательности, так и по содержанию не могут стоять между собою ни в каком противоречии и содержат в себе полную истину“. Но это понятие о богодухновенности должно ограничиваться по Семлеру, *общим содержанием* и при том *всех вообще* новозаветных книг, т. е. тем, в чём согласны все новозаветные известия, подобно тому как и в других исторических памятниках наидостовернейшим признаётся то, в чём согласны все памятники, и особенно тогда, когда известия их взаимно восполняют себя. Правда, вопреки основному началу своей герменевтики, Семлер, по-видимому, утверждает в супранатуралистическом смысле, что „в Писании не может быть никаких вообще противоречий и что если оказываются такие

разногласия, которых нельзя примирить никакими научными средствами, тогда надо смиренно сознать слабость своих сил в понимании Писания, прибегнуть к школе веры и послушания и или оба противоречащих места считать одинаково истинными, или же избрать одно из двух, признав другое за искажение подлинного богодухновенного текста²³⁰⁰. Но это есть только замаскированное уклонение от прямого и резкого разрыва с церковно-ортодоксальным экзегесом. Сам Семлер, не следует этому правилу в своих комментариях²³⁰¹, как и другие последователи школы, не любившие вообще пускаться в теоретические соображения по богословско-догматическим вопросам и особенно по вопросу о сверхъестественном и естественном.

Благодаря этой неопределённой и нравственно быть может не особенно чистой, но весьма выгодной, позиции по отношению к богословским *casus'ам belli* своего времени, филологическая школа в числе более или менее прямых или отдалённых питомцев своих считала огромное большинство тогдашних профессоров богословия²³⁰².

—148—

Впрочем, этот преднамеренный индифферентизм к философским и богословским вопросам своего времени мог удовлетворять только таких учёных педантов, у которых грамматика, лексикон и цитата заняли место принципов и выжили всякие проблески живого религиозного чувства. Там, где мысль рвалась к обобщению или к закону или к идее, где теплилась хотя слабая искра религиозного чувства и хранился какой либо зародыш религиозной жизни — там никакие грамматики и лексиконы не могли искоренить Гамлетовского *быть, или не быть* для божественно-сверхъестественной стороны Писания. Под таким влиянием среди супранатуралистов и натуралистов появились обоюдные стремления ко взаимному сближению путём ослабления резкостей школьной постановки дела. Достигнуть этого, казалось бы, тем было легче, что, представляя полную противоположность по вопросу о чуде, рационалисты и супранатуралисты²³⁰³ сходились в воззрениях на Бога, как на

внемирную или трансцендентную первопричину бытия, не имеющую с тварью постоянного и внутреннего единения (прямой или замаскированный деизм). Различие между школами сводилось только к вопросу о чуде. Выходя из этого внешне-механического разъединения Творца и твари, рационалисты последовательно шли к всем выводам такого представления о Боге, т. е. раз создав мир и дав ему законы, Бог, по учению рационалистов, уже не вмешивается в течение мировой жизни для произведения в ней новых и необычайных явлений (чудес), – и мир, как совершеннейшее создание совершеннейшего Творца, не имеет никакой нужды в этих новых явлениях или в каких либо исправлениях. Напротив, школьные супранатуралисты, желая дать философское основание христианской догматике, допускали, что, как трансцендентная личность, Бог может отдельными актами входить в

–149–

мировую жизнь и производить здесь по временам чудесные явления, после чего мир опять предоставляется самому себе, пока не появится новая потребность в сверхъестественном вникновении непосредственной силы Божества в мировую жизнь.

Несмотря на такое сходство в учении о Боге, примирение между рационализмом и супранатурализмом было невозможно. Как это ни странно, но то несомненно, что легче обратить нехристя, чем воссоединить раскольника, – и труднее сделать христианином еврея или магометанина, чем язычника. Самое это единство воззрений на Бога и делало невозможным достигнуть примирения между обоими школами на почве естественно-логической, ибо всё сводилось к простым *может или не может, должен или не должен*, без посредствующих логических звеньев. Не смотря на то, взаимное стремление к миру и обоюдное утомление борьбой побуждало заключить хотя бы искусственно дипломатическое перемирие и обусловить себе хотя бы только временный, более или менее сносный, *modus vivendi*. Прибегают к искусственному ослаблению понятий *supra* и *contra naturam*. Не доходя до последних выводов в развитии рационалистических и супранатуралистических начал,

останавливаются на какой-то неуловимой середине и в нулевой точке безразличия воображают найти искомое единство и желанное решение проблем. Образуется *рационалистический супранатурализм и супранатуралистический рационализм* с какими-то смутными воззрениями. В конце концов всё сводится только к неопределённой, искусственно сочинённой, дипломатической фразе, которая не давала однако же никакого решения и не вела к внутреннему миру между врагами.

Так *Сторр* Семлерову теорию аккомодации и исторический принцип экзегеса ограничивает христианским понятием истинности Писания. С одной стороны он указывает на то, что сохранение общих и частных исторических отношений Христом и Апостолами в их учении было необходимо и что Писанию не причинит никакого вреда теория аккомодации, если только она не коснётся истинности Писания. С другой стороны Семлерово утверждение, что иудейские воззрения и доказатель-

–150–

ства Христос и Апостолы применяли без объективной и для всех имеющей значение истинности, *Сторр* подвергает обстоятельной и остроумной критике, причём выставляет на вид различие между употреблением таких *выражений*, с которыми современники Христа и Апостолов связывали ложные представления и пользованием самими этими *представлениями*²³⁰⁴.

Подобную же попытку объединить религиозные интересы с научными находим в обстоятельном сочинении *Сейлера* *Biblische Hermenevtik* (1800). Автор не желает лишать Новый Завет каких-либо всеобщих правил экзегеса. Он принимает за бесспорное, что ложные воззрения вплетаются без всякого вреда в речи Христа и Апостолов, при этом указывая на необходимость различать в Новом Завете, и именно в его чудесах, существенное от несущественного, самый факт от побочных обстоятельств, которых неверность не должна ослаблять веру в центральный исторический пункт. Христа и Апостолов он считает безусловно истинными проповедниками правды и в качестве принципа библейской герменевтики выставляет положение: „существенные стороны религиозного и

нравственного учения в Библии вполне согласны между собою и их истинность покоится на непоколебимых основах, – она не может быть поколеблена встречающимися разногласиями, особенно в историческом содержании“. Употребляя выражения своих современников, Христос и Апостолы не вносили этим лжи в своё учение, ибо в другое время ясно раскрывали лежащий в них новый и возвышенный смысл и предоставляли тоже делать посредством размышления и исследования своим будущим последователям²³⁰⁵. Так фактическая сторона в истории рождения Иоанна Крестителя остаётся неложною, хотя бы никакой ангел не говорил Захарии приведённых у Луки слов. Так это и в отношении воскресения Христа и того, что жены видели при гробе. Точно также история зачатия и рождения Христа остаётся исторической истиной, действовал ли

–151–

тут высший Дух, или же видение Марии Бог устроил как-либо иначе?²³⁰⁶.

Подобным же образом *Стейн* пытается ограничить историко-рационалистическую методу в интересах религии и веры указанием на то, что нельзя толковать Писание только по иудейской догматике и иудейской народной вере и отрицать возможность для выдающихся индивидов (гениев) стоять выше своего века. Потому он указывает на индивидуальность Христа и Апостолов как на высший принцип толкования и отсюда получает такое ограничение историко-рационалистический методы: историческими условиями, т. е. господствовавшими в то время понятиями, Новый Завет можно объяснять лишь тогда, когда это согласуется с интеллектуальным и моральным характером Христа и священных писателей, поскольку этот характер дознаётся из Писания, церковного предания и основывающейся на этих источниках общехристианской веры²³⁰⁷. *Люкке* указывает на необходимость духовной симпатии толкователя с священными писателями и в качестве конечного и высшего пункта историко-филологических изысканий выставляет идею христианства как универсально-исторического факта; богословский момент должен стоять в органической связи с

Писанием и наоборот – исторический экзегес не должен уничтожать или затемнять богословский момент²³⁰⁸.

Гермар²³⁰⁹ выходит из положения, что общие правила толкования далеко ещё не весь экзегес Нового Завета, – что толкование Писания должно быть нераздельно от образования христианских понятий, – и что правило – толковать Писание совершенно также как и другие памятники исторические, когда это правило высказывается с такой неопределённой общностью, несогласно с верой в христианство как в божественное откровение и в содержание его как в совершенную

–152–

истину²³¹⁰. Отсюда получается такое правило: признавать в Писании за содержание божественного откровения то, что стоит в совершеннейшей гармонии как со всеми изречениями Христа, так и с общепризнанными истинами. Где дисгармония оказывается неразрешимой, там основание этому надо искать или в познании и непонимании толкователя, или в искажении текста, или в ошибке референта. Но тут возникало возражение, что предметом экзегеса служит не христианство само по себе, но в Писании данная форма его, – не слова Христа, но изложение этих слов референтом. В виду этого возражения Гермар потом старался раскрыть, каким образом вера во Христа также воздействовала и на избранных Им проповедников Своего учения, – и поставил экзегету в обязанность не жертвовать без необходимости пангармоническим изъяснением священных книг²³¹¹.

Рэтце ставит высшим началом экзегеса религиозный смысл откровенного учения, который заключён в историческом и грамматическом содержании Писания: „без принципа *абсолютно моральной божественности* Христа экзегет всегда будет вносить только рациональный смысл в высший, исключительно Писанию свойственный, который (рациональный смысл), при всей внутренней, нравственной и рациональной истинности, всё таки никаким образом не исчерпывает специального и высшего смысла Писания“. Отсюда высшим началом экзегеса герменевт ставит христианский принцип веры, который, опираясь на результат Шлейермахеровой философии,

он выводит из познания абсолютной божественности Христа в относительной человеческой форме, т. е. откровения абсолютной премудрости, святости и любви во Христе суть в тоже время и откровение человеческой природы в её чистоте. „Абсолютно божественная любовь, жизнь и дело Христа – вот что составляет высший принцип для определения религиозного смысла особенного (специального) учения, истории и событий Нового

–153–

Завета. Никакое учение и никакая история Нового Завета не может быть признана за христианские, коих содержание не может быть поставлено в полное согласие с принципом христианской мудрости, святости и любви. Напротив, каждое Евангелию свойственное (оригинально-евангельское) учение или история, которые содержат в себе смысл согласный с моральною любовью и учением Христа, должны быть признаны за божественные и истинные, хотя бы они *по-видимому* (увы! всё-таки *только по-видимому!*..) стояли в противоречии с физическими законами природы“²³¹².

Бэкк говорит, что высшее, называемое у него пневматическим, толкование „выходит из органической связи всей целокупности Писания; оно изыскивает определённые черты мессианско-теологического характера в индивидуальной физиономии“, – он старается поставить герменевтику между чисто-историческим толкованием и аллегорическим или богословским²³¹³.

Можно, наконец, ещё упомянуть о современном Страуссовой книге *критическом обзоре недостатков новозаветного экзегеса* Маттэи (1835), который не считает за основу толкования историю и язык, потому что, „при выражении религиозного содержания, они дают только ближайшее, на поверхности лежащее, значение слов и часто в нерешительности колеблются между несколькими одинаково возможными значениями“; но основной принцип экзегеса, по нему, должно искать „в библейском веросознании, в содержании и объединении религиозных мыслей“²³¹⁴.

Таковы экзегетические принципы филологической и примирительной школ. Во всех этих туманно-широковещательных фразах о религии, христианской вере, абсолютно моральной божественности Христа и пр. трезвое религиозное чувство и ясное христианское веросознание ничего не увидит, кроме протестантской личины неверия, лицемерной веры или хромлющего сего и оного рационализма.

–154–

Книга Страусса вскоре потом доказала, что дипломатия в христианском веросознании и началах религии есть дело не только бесполезное, но и вредное.

Педантизм и резонерство школ, отвлечённости супранатурализма и рационализма, равно и дипломатия примирительного богословия: всё это не могло, конечно, удовлетворять тех, кто желал найти в Библии живое и действенное Слово Божие, проникающее до глубины духа и души. Выразителем этого протеста школьному толкованию Библии со стороны живого религиозного чувства был экзегет *мистико-поэтический*, коего главным представителем является И. Гердер. († 1803) с своими полупоэтическими и полунаучными работами по Новому Завету. Это был, так характеризует Гердера Баур, один из многостороннейших, всеобъемлющих, богатых идеями умов, которые, как немногие другие, действовал возбuditельно и животворно в самых различных сферах. Он был поэт, философ, исследователь-историк, богослов, проповедник, практический деятель, педагог, – и всем этим он был сразу. Его величайшая особенность состоит в том, что во всём, чем занимался, он был весь со всей живостью и энергией своего существа, так что он повсюду вникал во внутреннее средоточие самого предмета, всё умел понимать в глубочайшем корне существа, собственного жизненного принципа²³¹⁵. О серьёзно-научном значении большинства этих мистическо-поэтических, обработок Нового Завета речи конечно быть не может. Но они важны как характерные явления своего времени и как показатели неудовлетворительности тогдашнего школьного богословия²³¹⁶.

„Общим характером всего этого богословия, – говорит Шварц, которого замечательную характеристику позволяем себе выписать здесь всю целиком, – была бессодержательность и бессвязность. Древняя ортодоксальная си-

–155–

стема была во всех пунктах разбита и на её место не поставлено ничего нового. Нравственно-практические основы её, учение о грехе и благодати, заброшены или поставлены в стороне, напротив пролегомены догматик, формальные вопросы об откровении и богодухновенности, о чудесах, пророчествах и пр. выступили на первый план. Но и здесь везде нерешительность, колебания, половинчатость, маленькие препирательства из-за мелочных прибавок разума и откровения, о том или этом чуде; трусливое отвращение от старинных догматов, без открытой и острой критики; внешнее, чисто учёное и кабинетное занятие священным Писанием, которое называли „библейской теологией, библейским супранатурализмом“, без живой веры и без содержательной мысли, – при этом много морали и много здравого человеческого смысла, но то и другое вяло и заурядно. Таково было это переходное богословие, которое стояло между древней ортодоксальной и новейшей теологией. Ему недоставало ни надлежащей веры, ни надлежащего разума. У него не было острого и пронизательного исторического чувства, как и способности к систематическому развитию и построению мыслей. Всё было казённо, внешне, лишено сознательности. Теологи уподоблялись бухгалтерам, которые ведут счета не принадлежащим им суммам, – или любителям древностей, которые имеют только чисто учёный интерес к доверяемым им сокровищам; или же тем разумникам и лжемудрецам – резонёрами²³¹⁷, которых ум может только критиковать, а не понимать прошлое. История низведена до простого и случайного хлама всякого рода, а разум до плоского *sensus communis*... Рационализм хотя и старался поставить во главу угла мораль, естественность, человечность и исторический прагматизм... Но какая же могла быть мораль, если нет религии? Мораль общей выгоды, эгоизма и эвдемонизма! Какая человечность! Нега и баловство натуры со

всеми её слабостями и дурью, без кормила и закона, без углубления и возвышения духа! И какой это исторический прагматизм на месте чуда и откровения? Прагматизм мелких личных мотивов, от которых ставятся в зависимость великие и решительные моменты истории, – закулисы обычных интриг, обманов,

–156–

подлостей, посредством которых будто бы могла быть основана и утверждена религия!.. И не обращается ли тут церковная история в какое-то непонятное для нашего разума собрание заблуждений, в историю человеческой глупости!.. Да, этот разум в сущности есть только *заурядный рассудок*, который свою границу имеет как в спекулятивном знании, так и в непосредственном чувстве. Это знание не есть связная, с внутренней необходимостью развивающаяся наука, но мёртвый и без идейный материал, низменный и ограниченный здравый смысл. Эта историко-критическая учёность есть только внешний аппарат, без истинного углубления в прошедшее, без вкуса и чувства как к религиозному, так и к поэтическому зерну канонических писаний. Таким образом отнюдь не *слишком велико*, как думали супранатуралисты, господство разума в этом рационализме, но *слишком мало*. Он (разум) должен господствовать всецело и неограниченно, но только тогда, когда он не есть только этот пошлый *bon sens* или рассудок (*Verstand*), но когда он есть то, чем должен быть, то есть истинный разум (*Vernunft*). Только тогда, когда он носит в себе истины откровения, то есть непосредственные и творческие силы духа²³¹⁸. Только тогда, когда он не только теоретический, но и практический разум. Когда он, одним словом, объемлет всю целокупность жизни духа, во всей глубине и высоте. Таков-то древний рационализм, с его возвеличением здравого смысла! Он совсем не слишком разрушителен, как думали ортодоксы. Нет, он только слишком пошл и ординарен! *Ему не достаёт религиозного чувства, спекулятивного чувства и исторического чувства*”²³¹⁹.

Эта, глубоко-верная и до резкости правдивая характеристика школьного богословия конца 18-го и начала 19-

го века объясняет нам не только появление Гердеров, но и раскрывает внутренние пружины того действия, какое в новейшем движении западного богословия имели отрицание, полу-отрицание и ортодоксия.

Как это ни странно, но пред самым появлением

–157–

Страуссовой книги представители этих трёх, взаимно-враждебных, направлений богословско-философской мысли были сосредоточены в одном и том же Берлинском университете. Говорим о Гегеле († 1831), Шлейермахере († 1834) и молодом в то время Генгстенберге (профессор с 1826 года). Эта выставка и это соединение враждебных умов в одном университете служили очевидным показателем с одной стороны той путаницы, какая господствовала в отживавших богословских теориях, – а с другой – того влияния, какое могли ещё иметь сильное убеждение, мощный ум и талантливое слово.

* * *

Богословско-философские воззрения Шлейермахера не представляют вполне законченной и строго-развитой системы. Напротив, мы повсюду встречаемся у него с непонятными противоречиями. Главнейшее из них состоит в соединении искренней преданности христианству, глубокой веры и сильного религиозного чувства с крайним иногда и разрушительным скепсисом²³²⁰.

Не смотря на то, Шлейермахер представляет нам едва ли не единственный в новейшей истории пример продолжительного и устойчивого влияния на богословскую мысль. Между тем как Гегельянство уже давно перешло в область исторических преданий, Шлейермахер и в настоящее время может насчитать у себя не мало учеников и последователей.

Тайна этого влияния заключается в том, что Шлейермахер, по крайней мере по-видимому и для немецкой природы, сумел объединить потребности истинной религиозности с требованиями разума, – примирить религиозное сознание с научным²³²¹.

Вопреки Гегелю, уничтожавшему самостоятельное зна-

–158–

чение религии пред философией, Шлейермахер считает веру и разум или религиозно-практическое и научно-философское сознание совершенно равноправными и одинаково необходимыми проявлениями человеческого духа. Религиозное сознание, по Шлейермахеру, не есть только временный и переходный момент в саморазвитии духа, но есть врождённый ему и неискоренимый факт его жизни. И если философия и наука своё последнее основание имеют в прирождённом человеку разуме – мышлении, то и религия с верой точно также даны человеку в прирождённых ему религиозном чувстве и религиозном богосознании²³²².

В чём, спросим, обнаруживается и чем живёт религиозное сознание? Обнаруживается оно, по Шлейермахеру, в чувстве или сознании человеком раздора между его индивидуальной, т. о. частною и ограниченной, волей и между общемировым, единством или божественной, абсолютной волей, – в чувстве безусловной зависимости себя от Божества²³²³. Следуя своей особой воле, человек на каждом шагу встречает ограничение её в другом, высшем законе, управляющем общемировой жизнью. Индивидуальное хотение человека делать то, чего требуют его потребности и влечения, сталкивается с другою абсолютной волей, требующей полного самоотрицания и подчинения общемировому закону всеобщего единства и необходимости. Так возникает в человеке сознание борьбы, царящей в мире между отдельными особями и общемировым законом, между самосознанием и богосознанием, между своею волею и волей Бога, – между *законом греха и законом правды*²³²⁴.

Сознание это в свою очередь вызывает в человеке стремление к выходу из противоречия и к примирению своей личной воли с волей божественной, своего самосо-

–159–

знания с богосознанием, т. е. рождает потребность в *искуплении*²³²⁵.

Достигнуть искупления своими собственными силами человек однако же не может. Он всецело грешен, т. е. ограничен своим личным сознанием, а между тем для искупления

требуется подчинение этого самосознания богосознанию, отречение от себя и погружение в божество. Поэтому искупление требует божественного акта, – чудесного перерождения в человеке личного самосознания в безусловное богосознание. Чтобы быть искупленным, человек должен *сознавать себя богом* или существом святым, безгрешным и божественным, – он должен усвоить себе богосознание и свою органическую волю возвести на степень неограниченной божественной воли²³²⁶.

Такой чудотворный акт и совершается в лице *Христа*. Невозможное для остальных людей, в Нём осуществляется, т. е. особная воля и личное самосознание в Нём безусловно подчинены воле Отца и богосознанию, – достигнуто единение Бога с человеком, – Он – *Богочеловек*.

Таким образом по своей воле и своему богосознанию Богочеловек – Христос стоит вне ограничений человеческой личности, – в Нём, следовательно, нет чувства раздора между своим Я и Богом, – Он *безгрешен*²³²⁷.

Но эта безгрешность Его *ограничивается* одним только богосознанием и относится только к религиозной области, а отнюдь не простирается на все другие стороны Его духовной жизни, в которых Он мог, разве только количественно, превосходить людей своего века. Так, например, он мог разделять веру своего народа в существование злых духов, в возможность вселения их в людей, – Он не имел таких познаний по философии, астрономии, физике и пр., какие сделались достоянием позднейшей науки²³²⁸.

Итак, Христос, по Шлейермахеру, воплощает в себе всю полноту богосознания, – Он безгрешен, следовательно

–160–

в нём на деле совершено *искупление* человека и примирение с Божеством, – Он – Богочеловек. Но каким же образом Богочеловек делается *Искупителем* человечества, т. е. не только Сам безгрешен и примирён с Богом, но и других содевает таковыми же? Это, по Шлейермахеру, совершается путём *усвоения* себе каждым христианином богосознания Иисусова, путём *подражания* Ему²³²⁹.

Но если человек в своём данном (эмпирическом) состоянии всецело грешен, – если он никогда, сам собою, не может отказаться от своей личной воли и своего самосознания в пользу богосознания и божественной воли: то как он может сделаться подражателем Христа? Такое усвоение человеком богосознания и богочеловечества Христова, по Шлейермахеру, есть дело особого творческого действия, совершаемого в духе каждого христианина *духом Христовым или божественной благодатью*.

Чтобы уяснить себе этот творческий акт искупления, совершаемого Христом в душе каждого верующего, можем обратиться к аналогии. Появляются от времени до времени в истории человечества особые личности, именуемые *гениями*. Эти люди отмечают собой эпохи человеческого прогресса тем, что созидают новые идеи, которые творчески действуют на последующие поколения, перерождают их воззрения, вкусы, склонности, жизнь. Без подобных гениев заурядные умы никогда бы не додумались до таких творчески-созидательных идей. Но раз порождённые, эти идеи, уже в силу простой естественно психологической необходимости, живут и развиваются, так или иначе действуя на остальных людей и прививаясь к их сознанию. Под действием таких идей люди неизбежно перерождаются, образуют новые эпохи и созидают новые цивилизации.

Подобное же значение имеет и личность Искупителя в *истории* человечества. Ни один человек, кроме Христа, не мог осуществить в своём лице полное единение самосознания и богосознания, Божества и человечества. Но раз идея Богочеловека стала действительностью в лице Христа,

–161–

она, эта осуществившаяся идея, не может умереть для человечества, но живёт в нём и развивается, доколе все придёт в меру возраста совершенного. Богочеловек становится душой нового искупительного процесса в истории человечестве или *главой Церкви*, которая есть *тело Его*, полнота Наполняющего всё во всём. Отсюда у Шлейермахера развивается учение о Церкви, как *теле Христовом*²³³⁰. Каждый член общества

Христов или Церкви должен усвоить себе ум Христов, преобразиться по образу Христа, из душевного сделаться духовным, из врага Богу стать сыном Божиим и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову, дабы исполниться всей полнотой Божией. Это и есть *благодатное возрождение человека в новую тварь по Богу и по Христу*²³³¹.

Мы сказали, что богочеловечество Христово есть единственное и чудотворное явление в истории человечества. Это однако же не значит, чтобы Шлейермахер допускал возможность чуда в церковном смысле, т. е. как действие в мире личной божественной силы. Такая возможность всего менее могла бы мириться с пантеистическим учением Шлейермахера о Боге и его отношении к *миру*. Бог и мир, по учению Шлейермахера, суть два *correlata*, т. е. взаимно себя предполагают и один без другого существовать не могут, – они существуют один с другим и в другом, т. е. стоят в имманентном, внутреннем, необходимом и постоянном отношении между собою. Бог – это мир в его живом единстве или *целостность всего сущего, как единство*²³³². А мир – это Бог или единство в многообразии и множественности частных (индивидуальных) форм бытия. Если Бог есть *единство* во множественности частных бытии, то мир есть *множественность* этих бытий в единстве Божества, – тоже, что у Спинозы *natura naturans* и *natura naturata*. Поэтому, хотя Бог и мир могут быть мыслимы раздельно один от другого и хотя можно говорить о Боге особо от мира и наоборот, – но только *in abstracto*, в отвле-

–162–

чённом умопредставлении. В действительности Бог также неотделим от мира, как душа от частных проявлений своей жизни или абстрактная (отвлечённая) форма от конкретного, т. е. частного и действительного содержания²³³³.

Понятно, в таком строго выдержанном пантеизме нет места чуду. Вся действенность Божества исчерпывается миром, совершается в границах природы и движется по её законам. Сверхъестественное и божественное совпадает с естественным и мировым. Бог есть закон природы и мир есть только

необходимое раскрытие этого закона в частных видах бытия. И если исторический Христос называется у Шлейермахера чудом, в том смысле, что *„Его своеобразное духовное содержание (богосознание и безгрешность) не может быть объяснено из содержания той жизненной среды человеческой, к которой Он принадлежал, но только во всеобщем источнике духовной жизни, в творческом, божественном акте имеет своё основание”*²³³⁴: то к этому „творческому акту“, говорит комментатор Шлейермахера Шварц, – слабые и неясные богословские головы легко могли привязать смутные представления о единичных и совершенно исключительных действиях Бога в мире вне и независимо от законов природы, между тем как вышецитованные слова, понимаемые точно, ничего другого не содержат, кроме того, что можно сказать о *каждой гениальной, творящей новое, силе, о каждом герое, созидающем новую духовную эпоху; причём даже и этот самый общедуховный источник можно рассматривать как силу природы и производить от творческого акта Божия не иначе, как и всякое действие естественной силы*²³³⁵. Такими образом Христос – Богочеловек у Шлейермахера является „чудом“ (Wunder) только в смысле *удивительности* или *неповторимости* этого богочеловечества в

–163–

религиозной истории человечества, т. е. в том же смысле, в каком чудом может быть назван и всякий вообще гений в какой бы то ни было области человеческой жизни. Христос есть единственное в религиозной области произведение общемировой духовной или божественной силы, но всё же это – *проявление общемировой силы*, следовательно явление совершенно естественное и согласное с законами действующей в мире божественной силы. Это, если угодно, чудо совершенно естественное. Воплощаясь и раскрываясь в других человеческих особях частично и ограниченно, духовно-религиозная сторона общемировой божественной силы сосредоточилась в богосознании Христа всецело, неограниченно, сколько возможно и должно. Богочеловек-Христос, поэтому, превосходит богочеловечество других людей только *количественно, а не по*

существо. Он, одним словом, есть только *религиозный гений*, правда единственный, превосходящий всех других религиозных деятелей, но всё же только человеческий гений, а не *Богочеловек* в христианском смысле²³³⁶.

Таков путь, избранный Шлейермахером для примирения религии с философией и веры с наукой. Движимый сильным религиозным чувством, Шлейермахер сознаёт греховность человеческой природы и потребность искупления для достижения нравственных идеалов; он говорит о богочеловечестве Христа, Его безгрешности и чудесности. Но в тоже самое время все эти христианские понятия переработаны у него в рационально-философском духе. Грех есть только следствие и выражение естественной ограниченности личного самосознания и воли человека. Искупление состоит только в богосознании Иисусовом и в усвоении его человеком (субъективная сторона искупления), следовательно только в учении Христа, а не в Его чудесах, не в Его сверхъестественном рождении, Его воскресении и вознесении на небо, т. е. не в Богочеловечестве Искупи-

–164–

теля (объективная сторона искупления, как необходимая основа и сила субъективной стороны). Воплощение Бога во Христе хотя и называется чудом и творческим актом Божиим, но в смысле естественного и только неповторяемого проявления действующей в мире божественной силы. Наконец безгрешность Христа ограничена одною только религиозною областью и не простирается на все другие стороны деятельности нашего духа, следовательно не препятствует смотреть на Христа с одной только естественноисторической точки зрения, как на обыкновенного гения.

Не трудно предвидеть, к каким результатам эти общие философско-богословские воззрения Шлейермахера должны были повести и его специальные работы по Новозаветному Писанию²³³⁷.

Прежде всего основные послания Ап. Павла Шлейермахер мог признать подлинно апостольскими творениями, так как

содержание их ему легко было истолковать в смысле своего учения об искуплении, грехе, благодати и пр.²³³⁸.

–165–

Евангелие Иоанна он признаёт целостным произведением Апостола и очевидца. Оно во всецелом объёме своём стоит на исторической почве. Мы имеем в нём не позднейшие обработки устного предания, как в синоптиках, но повсюду заметно, что пишет очевидец о пережитом, перечувствованном, продуманном. В пользу этого Евангелия, как открывается из позднее изданных чтений Шлейермахера по Евангельской истории, располагало философа особенно то, что здесь преимущественнее, чем в других Евангелиях, раскрывается богосознание Иисуса Христа, – что в этом Евангелии вообще мало и почти совсем нет необъяснимых для Шлейермахера чудес, – что тут даже прямо порицается вера, основанная на одних только чудесах (20:28–29) и усиленное искание необычайных проявлений божественного всемогущества (6:26–27). Наконец здесь Шлейермахер мог перетолковать в духе своего пантеизма многие изречения, напр. о Логосе: в мире был, – о единении Сына с Отцом и верующими и пр.²³³⁹.

Напротив, к трём первым Евангелиям (синоптикам) Шлейермахер относится с меньшей благосклонностью. *Во-первых*: в них много чудес, которые не нравились Шлейермахеру и не отвечали его понятию о чуде, как естественном и только необычайном явлении. *Во-вторых*: богосознание Христа в этих Евангелиях стоит не на первом плане, но преобладает нравственное учение или практические наставления. Поэтому Шлейермахер прибегает к комбинации Эйхгорпова предположения о письменных первоисточниках и Визелеровой гипотезы устного первоевангелия²³⁴⁰.

При таком воззрении на способ происхождения наших синоптиков, Шлейермахер открывал себе возможность предполагать в них много мифологического, образовавшегося в потоке устного предания и в первоначальной письменной обработке этого материала. Таким характером, по

Шлейермахеру, особенно отличаются начало и конец Евангельской истории, именно рассказы о рождении и детстве –166–

Господа и Его вознесении на небо, а также многие из синоптических чудес. Некоторые чудеса, например воскресение Христа, Шлейермахер склонен объяснять рационалистически, т. е. мнимой смертью или обмороком, искушение Христа диаволом в пустыне есть непонятная или искажённая притча и под. Наибольше симпатий философ оказывает чудесам Христа в области человеческого духа (сила слова, прозрение и под.) и человеческого тела (исцеление больных, особенно нервных и душевных), – и менее всего – к чудесам в области внешней природы²³⁴¹.

О других Писаниях Нового Завета Шлейермахер высказывает такие суждения: первое послание²³⁴² к Тимофею он считает позднейшей компиляцией из двух других пастырских посланий (Второе к Тимофею и к Титу); подлинность послания к Ефесеянам весьма сомнительна²³⁴³; послание к Евреям решительно не Павлово²³⁴⁴ и Апокалипсис не принадлежит Иоанну Богослову²³⁴⁵; сомнение в подлинности посланий второго и третьего Иоанна он считает трудно победимым, напротив первое послание склонен считать подлинным²³⁴⁶, как и первое Петра²³⁴⁷, – послание Иакова он считает позднейшей подделкой, в которой напечатлелся „ein durchaus äusserlicher und wunderlicher Typus ohne einen innern Gehalt and eigentliche Kraft, cap. 4:13–15... Jene Worte sind inhaltslos, – vieles ist (5:1–6) Wortschwalle, – in der bekannten Diatribe über die Zunge 3flg. ist der Wortschwall und die mangelhafte Anknüpfung besonders auffallend, die Bilder sind gar nicht recht passend und es ist erstaunlich wenig Zusammenhang²³⁴⁸. Столь же резко и решительно отрицаются, подобно

–167–

второму и третьему Иоанна, второе Петра²³⁴⁹ и Иуды²³⁵⁰. Наконец, происхождение книги Деяний Шлейермахер объясняет сходственно с образованием синоптиков, т. е. позднейшей обработкой устного предания и письменных кратких записей²³⁵¹.

Характерна для Шлейермахера и всей его школы эта уклончивость и недосказанность в суждениях о чудесах евангельской истории. Вместо того, чтобы прямо поставить вопрос: в том или другом евангельском повествовании имеем ли мы дело с действительным чудом, как действием в мире личной божественной силы, – или же это – действительная быль, явившаяся в сверхъестественной оболочке только уже в евангельском рассказе, – или же наконец это – просто легенда, миф, сказка? – и дать на этот вопрос ясный ответ, – Шлейермахер избирает окольные полудороги. То различает он чудеса по их виновнику, т. е. такие, которые совершал Христос непосредственно, – и такие, которых Христос был только посредником и которые свою непосредственную причину имеют в Боге, как будто это может иметь хоть какое-нибудь значение в суждении о действительности чудес²³⁵². То прибегает он к распределению их по предметам – человеческая душа, тело, видимая природа, как будто превышение законов психических или физиологических есть меньшее чудо, чем властное распоряжение законами внешней природы! Но главное убежище нашему философу представляет рассмотрение чудес с точки зрения их значения для субъективной стороны оправдания человека. Так, например, в отношении чудес рождения, крещения, воскресения Господа Шлейермахер ставит вопрос: име-

–168–

ют ли эти чудеса существенное и необходимое значение для возгревания в нас христианской веры и воспитания в нас религиозного богосознания по Христу и по Богу? И даёт отрицательный ответ, так как Апостолы не знали о событиях рождения и детства Христова, и не считали нужным помещать их в Евангелия (Марк, Иоанн, Пётр в Деян.1:22), – так как все Апостолы и ученики Господа до Его смерти уже были верующими в Него, – так как, наконец, Шлейермахер понимает искупление только как субъективное усвоение каждым верующим учения Христова, а не как веру в историческое боговоплощение и вознесение имманентно (т. е. внутренно и

нераздельно) соединённого с Божеством человечества Христова в лоно Отца²³⁵³.

Ясно, что только „слабые богословские головы“ могут считать Шлейермахера примирителем супранатурализма и рационализма, веры и разума, христианства и пауки. Этот раздвой человека с сильным религиозным чувством и человека с холодным рассудочным мышлением навсегда оставался непримирённым ни в натуре, ни в философии Шлейермахера. Но в этом раздвое и заключается тайна как самого Шлейермахера, так и его влияния на богословскую мысль. Новейший протестант ослеплён, как бы принижен поразительными и бросающимися в глаза успехами естествознания, свидетельствующими о строгой законосообразности в природе и не оставляющими среди себя никакого места чуду. Но и та врождённая религиозность, по которой каждая душа человеческая есть христианка, настолько сильна, что не позволяет протестанту, так сказать, спокойно сжечь все свои религиозные корабли и обратиться в полного атеиста. С одной стороны слабость богословско-философского созерцания, подавляемого и развлекаемого практическим строем современной жизни, отнимает у западного человека крылья, чтобы взлететь выше этой естественно-натуральной, внешне-механической и *действительно не знающей чудес* области законов бессознательного бытия, – чтобы с этих третьих небес посмот-

–169–

реть на наше небо с землёю и в законах духовной, премирно-личной и сверхъестественной жизни Божества увидеть тайные силы тех чудных явлений, о которых читаем в Библии. С другой стороны религиозность протестанта, при сухости культа, даже при полном почти отсутствии его, не только не возгревается, не питается и не укрепляется соборной жизнью в Церкви, ощущением братской любви между собой, общением верующих и духовным единением во взаимном подъёме религиозно-нравственного чувства, а наоборот – ослабляется сухим, уже с детства, в семье, начинающимся безжизненным и педантичным резонёрством, этим гибельным умничаньем над

живым и действенным Словом Божиим, так что она – эта врождённая религиозность – оказывается бессильной противостоять напору практицизма и эффективности естествознания. И если в католичестве и православий мы встречаем самую глубокую, действенную, даже чудотворную веру, рядом с последовательным и решительным атеизмом, то протестантизм *in magna parte* осуждён на роль религиозного Гамлета с постоянным в неразрешимом: *быть или не быть? Христос или Велиар? Бог или Мамона?*

И это понятно, ибо при тех средствах религиозного воспитания, коими владеет православие и католичество в богослужении и общем строе церковной жизни, как положительное, так и отрицательное направление в отношении религиозности неизбежно должно получать резкое, решительное и яркое выражение. Если сильна вера, то здесь нет места бессилию и вялости религиозного чувства. Наоборот: возобладала холодная и безыдейная, тупая рассудочность – так, не найдёте уж ни одной искры тёплого религиозного чувства, – светлой, надеющейся и любящей веры, – доброй и искренней, принципиальной или самосознательной и самоопределяющей нравственности. Не то у протестанта. Отсутствие перевеса между религиозностью и рассудочностью делает всех их Штейермахерами в большей или меньшей мере. Только протестант может серьёзно защищать Христианство и вообще религию, не веруя в чудо, считая мифом безмужное рождение, воскре-

–170–

сение и вознесение Христа на небо, – наконец не зная даже Искупителя – Богочеловека!

Почитатель Шлейермахера Шварц в цитованной уже нами и считающейся у немцев классической *Истории новейшего богословия*²³⁵⁴, назвал таких земляков своих „die schwachen Theologen-Körpe“, людьми с *слабыми богословскими головами*. Этим он произнёс жестокий, но справедливый приговор и своему учителю Шлейермахеру, и себе самому, и всем полуверам протестантам.

Таких *слабых богословских голов* среди них
большинство²³⁵⁵. В этом тайна новейшего Шлейермахерианства!
М. Муретов

**Каптерев Н. Ф. Суждение большого московского Собора 1667 года о власти царской и патриаршей: (К вопросу о преобразовании высшего церковного управления Петром Великим) // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 17 1–190 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–171–

По-видимому, приписывать воззрениям Никона на отношение царства к священству особенно важное значение решительно не следует, так как они не имели под собою никакой твёрдой реальной почвы и потому самому не могли иметь никакого практического значения. Казалось, что в тогдашнем русском обществе указанные воззрения Никона не только не могли встретить себе ни откуда сочувствия и поддержки, а наоборот должны были вызвать прямо враждебные отношения к себе. Справедливость последнего предположения как нельзя более подтверждается между прочим теми воззрениями на царство и священство, какие высказывали в своих сочинениях первые противники церковной реформы Никона, первые основатели и распространители русского раскола. Их воззрения в этом отношении являются полной противоположностью воззрениям Никона, так что насколько горячо Никон старался возвысить духовную власть сравнительно светской, настолько горячо противники его реформы ратовали за самодержавную высшую всех власть государя, на которой лежит прямая обязанность верховного руководства и надзора не только за делами гражданскими, но и церковными.

Если Никон, обличая безмерное, по его мнению, превозношение царя, писал: того бояться надобно, иже ныне славою мира сего превозносятся и гордятся, аки бессмертии

–172–

и аки боги славятся от человек безумных, в сладость приемлют таковыя безумныя глаголы: „ты бог земной“, то этими людьми, говорившими царю: ты бог земной и были

именно противники церковной реформы Никона. Неронов писал к царю из Спасокаменного монастыря от 27 февраля 1654 года: „припадаю молю твоё благородие, о равноапостольне, послушати изволи в сокрушении сердца вопиющего ти и слёзный источник проливающего ти, государю, и яко богу по Бозе прибегающего к державе твоей... О благочестивый царю, *иже воистинну по Бозе бози!*... Еще же слышах, о благочестивый царю, и твоё величество от него, владыки (Никона), охуждаемо, и испоругаемо и ни во что же поставляемо. Ведый известно тебе, нашего государя, светлее солнца благочестием цветуща и во истину Божия слуга суща, не стерпех мерзости тая и вопреки пред ним, владыкою, за твоё величество глаголах, воспоминаю, да не высоко парит, яко орёл, и да не вземлется выше своей меры, но в коем чину призван, в том да пребывает. Должен есмь за благородие твоё страдати, иже всегда всех учащу ми безбоязненно и душу положить за православную веру и за тебя, государя“.. И в другом месте Неронов говорит: „я готов за государское величество, якоже и за Божие имя, аще и до смерти страдать“²³⁵⁶.

Если Никон проповедовал: „власть священства толико гражданския лучши есть, елико земли небо, паче же и много вящше“, что „священство царства преболее есть“, то расколоучитель Лазарь совершенно наоборот учил, что власть царя Божественна и что „якоже отстоит небо от земля, и солнце выше луны и болши светом есть: сице и царская Божественная власть вышши и больши прочих властей“. Где нет царя, или где царская власть восхищена другими, там, по мнению Лазаря, царствует антихрист. „Егда в Риме говорит он, духовный человек, папа, восхити на ся царскую Божию власть: и оттоле антихристово властительство есть в Риме. Сице бо и о цареграде: яко Божия царския власти не имеют“. За царскую Божественную власть Лазарь, подобно Неронову, выражает

—173—

готовность пострадать. „Аз же грешный, говорит он, закона ради отец твоих и вашего ради благородия, аще Бог изволит, готов есмь не токмо темничное озлобление терпети, но и душу свою за вы положить, яко да пребудет вашего благородия

Божественная власть во веки неизвратна и непоколебима, и да управится вами закон отец ваших и умирится святая церковь во едино“. В другом месте он же пишет: „молю в Троицы славимого с прибытием единого Бога и пресвятую всех царицу, Госпожу Деву и Богородицу и святых бесплотных сил и всех святых, да утвердится царская Божественная власть и Богом данных и благородных чад твоих и в вечные роды родов и во веки неизвратна и немятежна, и непоколебима от всяких сопротивных прилог видимых и невидимых враг, молитвами Богородицы всех святых, аминь“²³⁵⁷.

Если Никон усиленно старался доказывать, что царь ни под каким видом не может вмешиваться в дела церковные, как совершенно неподлежащие его ведению, и что вмешательство в них со стороны царя было бы не „строение церкви, но паче гонение“, то совершенно противоположного взгляда на этот предмет, держались противники церковной реформы Никона. По их мнению на царе православном лежит прямая и неременная обязанность наблюдать не только за гражданскими дедами, но и церковными и своей властью исправлять их, если они почему-либо принимают неправильное течение. В этих видах царь может и обязан распоряжаться и приказывать в делах церковных, может созывать соборы и председательствовать на них. Неронов пишет царю: „о, благочестивый царю, устави, молю бурю, смущающую церкви!“ Благочестивый царю! Стани добре, о церковное чадо, и воньми плачу и молению твоих государевых богомольцев, предвари и ущедри мать твою, святую соборную и апостольскую церковь, да не до конца растлят тоя красоту сынове века сего! Неронов говорил собору иерархов: „без них благочестивых государей, не состоится ничтоже, и вселенстии седмь соборов благочести-

—174—

вых царей имели и в пособие и в помощь призывали с молением: понеже их помощью и советом вера христианская утвердися. И ныне такоже сим благочестивым нашим православным государем царём всяка истина утверждается и правоверие в русийском его государстве яко солнце сияет“. Убеждая царя созвать истинный собор для рассмотрения

производимой Никоном церковной реформы и указывая из кого должен состоять этот собор, Неронов говорит: „тебе же, государю, яко превеликому столпу, ту (т. е. на соборе) председати и всех зрети“. Аввакум обращается к государю: „аще архиереи исправить не радят, но не ты, христолюбивый государь, ту церковь от таковыя скверны потщися очистить, да в державе царствия твоего в верных людех соблазн потребится, да и от Бога милости сподобишся“. Дьякон Феодор тоже приглашает царя стать судьёй между стоящими за старое и за новое: „помилуй государь царь, пишет он, не дай нас напрасно озлобити, сотвори праведный суд!... Аще не собереши, государь, всех нас во едино (не о себе аз глаголю, ничто же бо есмь), кои стоят за старое и кои за новое, и обоих стран словес сам не услышиши: не познаешь, государь, истины. Егда будет праведный между нами судия – или ты сам, христианская наша надежда, или ин кто верный твой царёв слуга в тебе место, аще мы пред твоим царским лицом недостойны стати: тогда сии святии себе оправят и лесьть прогонят от церкви далее, да паки чиста явится церковная нива от соблазн“. Инок Авраамий пишет государю: „вся тягота церковная ныне на твоей выи висит; а на властей ныне ни на которых нечево смотреть – времени служат, а наперед не озираются беднии пастуси“²³⁵⁸.

Ревность противников церковной реформы Никона о достоинстве и интересах царской власти была так велика, что даже в новоисправленных церковных книгах они старались найти следы покушений со стороны Никона и его последователей на достоинство царской власти. Лазарь,

–175–

например, пишет: „да в служебниках же напечатано, в большом выходе великому государю во всех церквах говорят титулы полные, большие, и сами они говорят великого государя осподарем тишайшим и кротчайшим. И тем они его государьскому имени ругаются, и пред людьми величают лицемерством, а в тайне за упокой поминают. А во октеньях о здравии и спасении не говорят; и о болярех и воях его не говорят, а говорят вместо того полаты каменные и воинство полатное, а не царёво“. В другом месте он же говорит: „на

проскомидии о царском здравии и о спасении, вынимая часть, не говорят; только говорят: помяни Господи государя нашего, и проч. и то есть за упокой; и ектеньи сугубые о его царском здравии оставлены же, а вместо тех ектений положены малые, а в них о здравии и о спасении нет же, а повершены те ектеньи заупокоем“²³⁵⁹.

Понятны те побуждения, которые руководили противниками церковной реформы Никона, когда они усиленно старались выставить себя сторонниками и поборниками самодержавной царской власти, которую они ставили во всех отношениях выше духовной, когда они, вопреки Никону, считали царя, имеющим полное право не только вмешиваться в дела церковные, но и распоряжаться ими, если он находит в них что-либо неправильное, требующее по его мнению исправления. Если Никон считал себя потерпевшим от насилия и неправд светской власти, то его противники, наоборот, считали себя потерпевшими от насилия и неправд власти духовной, которая будто бы совратилась в лице Никона и последователей его с правого пути. Отказавшись от повиновения этой духовной власти и вступив с нею в открытую борьбу, противники церковной реформы Никона естественно стремились найти себе опору, поддержку и защиту во власти светской, которую они всячески стараются убедить, что именно она должна вступить за их проигранное у духовной власти дело, и что она имеет на это полное право, так как духовная власть по отношению к светской есть власть низшая и подчинённая ей. Поэтому то в своих челобит-

—176—

ных они и обращаются только к царю, от него ожидают спасения будто гибнущей церкви, т. е., собственно спасения своего и своего дела. В этих именно видах, т. е. чтобы расположить к себе и своему делу царскую власть, сделать её покорным орудием для достижения своих целей, они и выражают в своих челобитных самую ревностную заботливость о неприкосновенности царской власти, которой будто бы грозит опасность со стороны притязаний власти духовной, выражают заботливость о спасении души благочестивого царя, который

может погибнуть, подчинившись руководству духовных властей. Впрочем такие отношения противников церковной реформы Никона и к царю Алексею Михайловичу, а потом и к царской власти и вообще, скоро совсем изменились, как только они окончательно убедились, что все их старания восстановить светскую власть против духовной не имели успеха, что царская власть никогда не станет на их сторону, чтобы вместе с ними действовать против духовной власти²³⁶⁰.

Таким образом воззрения Никона, что священство выше царства, не только не могли быть приняты представителями светской власти (царём и боярами), но и в среде влиятельного духовенства, принадлежавшего к противникам церковной реформы Никона, они встречены были прямо

—177—

враждебно и решительно осуждались как губительные для государства и церкви. Но отсюда однако вовсе не следует, чтобы эти воззрения прошли совсем бесследно для русского общества и вовсе не находили в нём себе сторонников так, чтобы светская власть могла вовсе не обращать на них никакого внимания. Дело в том, что Никон, когда писал своё „Разорение“, ещё продолжал считаться патриархом и его голос, уже по одному этому, должен был иметь вес и значение в глазах многих. Помимо этого: Никон старался подкрепить свои воззрения обильными ссылками на св. писание, на правила и постановления соборов, св. отцов и т. п. и таким образом утверждал свои воззрения на аргументации, имевшей полную обязательную Силу. И царь Алексей Михайлович и Одоевский, составитель Уложения, были люди искренно благочестивые, стремившиеся сообразовать не только свою частную, но и всю общественную жизнь с требованиями св. писания, церковных правил и постановлений, и в отступлении от них, в их нарушении видевшие тяжкое преступление... В виду этого „Разорение“ Никона не могло пройти бесследным, не могло остаться незамеченным и со стороны противников Никона, не говоря уже о тех, которым его воззрения пришлись как нельзя более по душе, а такие лица действительно были. Поддьяк Фёдор Трофимов в подданной им „рописи вкратце, чем Никон

патриарх с товарищи на царскую державу возгордились и его царский чин и власть и обдержание себе похищают“, прямо указывает, кто именно были сторонники Никона, разделявшие его взгляд, что священство

—178—

выше царства. „Патриарх Никон, говорит Трофимов, и власти пишутца и называютца великими государями и свободными архиереями: мы де суду царскому не подлежим, судит де нам отец наш патриарх. Они же во своих паствах поставляют архимандритов и игуменов и протопопов самовольством, кто им годен, без указу великого государя: потому они называются свободными; а что они царскому суду не подлежат, и то есть свобода ж. А что их судит патриарху: подобно сему еже глаголет Господь: аще сатана сатану изгонит, на ся разделися есть. Яко же Бог един судит всем, тако и всеобдержай царь; и аще Бог изволит и великий государь тое их гордость сломит и под свою высокую руку и под суд подклонит, то всё благочестие исправитца. Они бо ради свободного жития законы превращают, и уставы преданные им прелагают, и от веры отступают, а православие с еретичеством соединяют“²³⁶¹. Приведённое сейчас заявление, что вместе с Никоном и другие русские архиереи „на царскую державу возгордились“, что эти „свободные архиереи“, не хотели, по примеру Никона, подчиняться царскому суду, не хотели допускать со стороны светской власти никакого вмешательства в свои епархиальные дела, вполне справедливо.

Нужно признать, как несомненный факт, что русские архиереи очень враждебно вообще относились к патриарху Никону и решительно стремились не только низвергнуть его окончательно с патриаршей кафедры, но лишить его архиерейства и даже священства. В этом смысле они высказались на соборе 1660 года, в этом смысле они составляют и подают царю обличения на патриарха Никона, в этом смысле они действуют и на соборе 1667 года. Причин нерасположения властей к Никону было несколько. Прежде всего власти ненавидели Никона за то, что он, пользуясь своей силою и влиянием у царя, невозможностью для других

архиереев бороться с ним, отнимал у них монастыри и церкви в свою пользу, приписывая их к построенным им монастырям. После его удаления архиереи, как например Новгородский и Твер-

—179—

ской, подавали особые росписи с обозначением, сколько у них и где отнято было Никоном монастырей и церквей²³⁶². После низложения Никона, всё отнятое им у епархиальных архиереев снова было возвращено последним. В „обличении на патриарха Никона“ по поводу его удаления в пустыню т. е. Воскресенский монастырь, архиерей, составитель этого обличения, замечает: „none в пустынях разжился (Никон) вещми века сего: властне взят патриаршеского дома казну и других епископий и всего царствующего града Москвы и других градов выморных домов животы; едва и твоей государеве цареве казне не коснулся ли“²³⁶³. Дьякон Фёдор, как на причину низвержения Никона, указывает: „яко пса изгнаша его (Никона) земных ради, а не духовных – за землю и за вотчины, а не за Христа и за церковь его. И вси они своих си ищут, а не яже Христа Иуса, по апостолу. Похищай бо той волк, Никон, яко разбойник грабя себе и святых монастырей сёла и вотчины, и у князей такожде отъемля всяко и к своим прилагая. И многие князи ослезил, и монастыри оскорбил и разорил, и простых крестьян тяжкими груды умучил, созидаючи свой горькой Иерусалим“²³⁶⁴. Другой причиной крайнего нерасположения архиереев к Никону было то, что он слишком грубо давал им чувствовать свою силу и власть над ними и иногда прямо оскорблял их, относясь к ним с насмешливым презрением. Вятский епископ Александр в своей записке царю, по поводу клятвы Никона на Питирима, об отношениях Никона к архиереям говорит, что Никон при поставлении своём на патриаршество „обещайся церковный мир соблюдать и не единым же нравом противная мудрствовать во всем животе своем, последуя в всем и повинуюся святым апостолом и святым вселенским соборам, обещаю им во страхе Божии боголюбивым нравом братии своей и св. Дусе и сослужебником всем преосвященным митрополитом, архи-

—180—

епископом и епископом патриаршества его российского царствия любовь духовную имети, и яко братию тех почитати, и сице любить, якоже владыка наш Господь И. Христос возлюбил святых своих ученики и апостолы, – ниже и аще чрез сие писание что сотворю; или преступлю в чем и аще во едином не исправлю от сих всех написанных zde, лишен буду сана своего без всякого слова, – и сицево исповедание, рукою его писанное, церкви предаде. И по толице обещании странно за рабы святительский чине вмени и толико ругаяся, – яко сошедшимся архиереом к сенным дверем крестовые палаты, на преднем крыльце часа два или три сидети, и ни единому ж даде слова рещи пред собою, ниже молбы тех послушав о исправлении церковных вещей, но странно поработи тех, и люте нападал на братию свою, и страдати многим устрои и умиленне плакати, якож и блаженного Павла епископа коломенского по многих томлениях и несказанных ругательств до смерти муча²³⁶⁵. Составитель обличения на Никона патриарха спрашивает: „кого бы от архиерей и святых отец единомудрствующих с собою имея Никон“? и отвечает: „ей, никого“. „По которому образу Никон, спрашивает он же, будучи на престоле, поработил свою братию архиереев, обругавши патриаршеский престол, и сыны себе нарицает и обычно архиерейская действующих проклиная, отъемля царствующего града красоту и честь“?²³⁶⁶. Когда Никон узнал, что для суда над ним решено собрать собор, на который будут приглашены и восточные патриархи, то он говорил, что ничего не имеет против собора „только б де собор был праведной а не пакупной““. Патриарху говорили: „будет де он лжесвидетелей вменяет московского государства властей, и он за то примет месть от Бога“. И патриарх говорил: „хто де властей и кому книжным учением и правила говорить, а они де грамоте не умеют“. И патриарху говорено: „один ли он в московском государстве грамоте умеет и есть ли хто другой“? И патриарх сказал: „хотя де и есть немногие, а Питирим де митрополит и того не знает,

–181–

почему он человек“. Когда вместе с Лигаридом, Одеевским и Стрешневым прибыл в Воскресенский монастырь и

астраханский архиепископ Иосиф, то Никон, обращаясь к последнему, говорил: „и ты, бедный, туда же? А помнишь ли своё обещание? Говорил, что и царя слушать не станешь? Что? видно тебе что-нибудь дали бедняку?“²³⁶⁷. Даже о целом соборе русских иерархов 1660 года Никон позволял себе крайне резкие очень обидные для архиереев, отзывы: сей собор бывший, писал он в своём „Разорении“, не точию сонмищем иудейским достойно парещи, но и бесовским, яко не по правилом собран, такоже и соборование все по царёву указу делали, якоже он хотел собор собрал по ево государеву указу“²³⁶⁸. Не раз в других местах Никон заявлял прямо, что иерархи присутствовавшие на соборе 1660 года были подкуплены царём и ради принятых ими от царя подарков постановляли на соборе только то, что было угодно и желательно царю, почему Никон и желал, чтобы об нём был собран собор „праведной а не пакупной“. В виду этого понятным становится обращение к царю, от лица всех архиереев, составителя обличения на патриарха Никона: „аще обрящем благодать пред тобою, великим государем, не презри молбы твоих государевых богомолцов: да возмется нечестивый сей (т. е. Никон) от среды нашея, да Божий правдный гнев не постигнет и в правду постраждем, не пекущиеся о благих“. А чтобы и на будущее время оградить епархиальных архиереев от патриаршего самовластия, обличитель Никона старается внушить царю, что „первый епископ не начальник епископом, ни крайний святитель, но епископ первого седалища наречётся, рекже царствующего многонародного града: святительский бо сан един есть и таже на всех (благодать). Не наречется сей убо совершен или несовершен святитель; но вси равни святители, вси епископи, и благодать св. Духа равно приемше“. Затем в тех же видах автор обличения на Никона указывает царю, кого следует на будущее время избирать

—182—

в патриархи. „Царствующего града первого седалища епископа, пишет обличитель Никона, рекша патриарха, избрати благоволи священное писание протолковати могуща и разумеюща все божественное писание со испытанием, и священная правила св. апостол и св. отец известно ведуща, в

летех же совершенна суца и добродетельми и крайним смиреномудрием цветуща, своея же воли исправити догматы неимуца, но советом, а не дерзостно исправляюща, ревнителя же о благочестии и нестыдящся лиц, многодетна в чернечестве суца и в послушании, во еже обрезать своя ему воля крепко обучившася. Красота бо старец – со смиреномудрием высокое житие и не своя воля. Архиерею бо совестливу подобает быти и ничтоже дерзостию творити, да не многим соблазн и претыкание будет – во мнозе бо совет спасение бывает“²³⁶⁹.

Таким образом епархиальные архиереи считали себя подавленными и приниженными во время патриаршества Никона, совершенно будто бы их поработившего и поправшего их права, уничтожившего своим обращением самый их сан, почему они как нельзя более и радовались удалению Никона с патриаршей кафедры и всячески содействовали его конечному низвержению. Они надеялись и, как мы видели, хлопотали пред царём о том, чтобы, после низвержения Никона, в отношениях будущего патриарха к другим епископам, был более твёрдо и решительно выражен тот поправленный Никоном принцип, что „первый епископ не начальник епископам, ни крайний святитель“, что „святительский сан един есть и таже на всех благодать“, и что поэтому „все святители равны“.

Но если для епархиальных архиереев Никон, во своим отношениям к ним, был крайне нежелательный патриарх, и с его низвержением они рассчитывали достигнуть большей самостоятельности и независимости в управлении своими епархиями, большей силы и влияния на обще-церковные дела, от которых будто бы совершенно отстранил их Никон, не терпевший никаких советов и указаний со стороны своих собратий о св. Духе; за то открыто высказанное Никоном учение, что священство выше

–183–

царства, что светская власть вовсе не должна вмешиваться в дела церковные, а следовательно и епархиальные, что над духовными властями она не имеет никаких верховных прав – эти воззрения Никона как нельзя более пришлись по душе русским архиереям, которые решительно и горячо стали в этом

отношении на сторону нелюбимого ими Никона. Низвергнуть Никона, поработителя архиереев, и в тоже время доставить торжество его идеям, что священство выше царства, это значило бы для архиереев разом освободиться не только от подавляющего их значения патриаршей власти, которой, в лице Никона, был бы дан хороший урок, но и от вмешательства в их епархиальные дела светской власти, которая, не менее патриаршей, очень сильно давала чувствовать себя каждому архиерею²³⁷⁰. И действительно, под

–184–

влиянием идей Никона о полной независимости власти духовной от светской появляются тогда так называемые „свободные архиереи“, которые говорили: „мы де суду царскому не подлежим“, которые в своих епархиях стали ставить архимандритов, игуменов и прото-

–185–

попов „самовольством, кто им годен, без указа великого государя“.

В виду того, что все русские архиереи по вопросу об отношении царства к священству решительно (как это увидим ниже) стали на сторону заявленных Никоном

–186–

воззрений, положение дел становилось настолько серьёзным, что со стороны светского правительства необходимо требовалось предпринять что-либо решительное, если только оно хотело остановить дальнейшее распространение идей Никона и дальнейшее возникновение „свободных архиереев“, заявлявших, что они не признают над собою царского суда и не желают допускать светскую власть до вмешательства в их епархиальные дела. Очевидно, что светскому правительству необходимо было противопоставить воззрения противоположные, и при том так, чтобы они заявлены были тоже духовными властями, только более авторитетными, чем Никон и русские архиереи. С этой именно целью светское правительство и обратилось на восток к четырём восточным патриархам с просьбой, чтобы они решили предложенные им вопросы о власти царской и патриаршей. Иеродиакон грек Мелетий,

отправленный на восток, к патриархам с вопросами, привёз на них ответы патриархов и собора, составленные, как и следовало ожидать, в духе совершенно противоположном воззрениям Никона. В ответе на первый вопрос: „что есть царь?“ между прочим говорится: „царю подобает, да будет глава и верх ко всем членом, подчинённым ему... Добре разсуждати долженствуют царие, еже не дати своя чести иным, ниже новствовати в творении благодеяний по оной причине: не даждь иному чести твоя, да не подвигнеши ос на тя... Царь есть господь всех подданных своих, ожидающих от него дарований и добротворений, – противных паки – казни. Аще убо кто царю видится противен быти, *хотя есть и лице церковное, в достоинстве вчиненное*, не без ума бо меч носит, но в похвалу добре творящих, в гаждение же зле деющих, ибо *местник Божий есть*, и того ради в писаниях предадеся: царя чтите и о царе милися дейте“. Второй вопрос, предложенный на разрешение восточным патриархам был следующий: „подобает ли всем, наипаче место держащу епископу или патриарше, подчиненну быggi и повиноватися царю, царскую власть держащему и ея употребляющему, во всяких гражданских вещех и прениях, тако во еже бы единому быти господу и начальнику, или ни?“ В ответе на этот во-

–187–

прос между прочим говорится: „яко же Бог есть на небеси повсемественне, то на земли суть по Бозе тий, иже держащий царскую власть и престол; и яко же, иже несохранивый веры божественные от общества верных изгнанствуя отвергается, подобне, иже веры к царскому достоинству сотворенные несохраниши, лестию же и отай деущии недостойни, нам мнятся, еже христианское имя на себе к тому содержати, занеже бо помазанник Господень именуется и есть, иже царским венцем увенчан баше“. Затем приводится исповедание, какое делали греческие патриархи императорам: „исповедую сим писанием моим, еже сохранить ми к тебе, Крепчайшему царю и повелителю, чистую веру и благохотение, яко же долженствую то от естественного некоего манования и от правильного долга тако, во еже бы мн быти под

повелительством и заповедию и под манием царского твоего достоинства и противну противу всякому человеку, противляющемуся сему моему крестному целованию. И по малех: сие же крестное целование, не точию к царю, но и к царице и к ея сыном царевичем принадлежит... И по малех: еже быти ми под изволением и прописанием твоея царския светлости, и еже делати ми по благоизволению твоих царских тако писанием преданных, якоже и кроме писаний изъявленных... Аще же откуду явится некое сомнение, обещаю мя подлагати под суд и его достойные казни по предложению и повелению твоего царского престола“. Приводя эти выдержки из 64 главы великого Номоканона, патриархи делают такое резюме: „из них же собирается: царя убо быти совершенна господа и единого быти законодавца всех дел гражданских; патриарха же быти послушлива царю, яко поставленному на высочайшем достоинстве и отмстителю Божию, ниже коим либо обычаем господствовать еже хотеши или деяти в вещех гражданских, еже есть противно и пакостно царскому непщеванию... Творяща (патриарха) противне церковным уставом или *противно царю*, неразумне и безумне деюща и с престола своего весьма быти извержительна и удалительна“.. В ответе на пятый вопрос говорится: „никто не имеет толику свободу, да возможет противитися царскому по-

—188—

велению, закон бо есть. Того ради, *аще кто и духовный предстатель, аще и патриархом его наречеши, или иного степени муж, сицевому повелению (словесному) или епистолии сопротивил бы ся, да страждет казнь, яко безправильное нечто сотворивый“*²³⁷¹.

Таким образом восточные патриархи на предложенные им вопросы об отношениях власти светской и духовной или власти царской и патриаршей, ответили совершенно противоположно Никону. Вопреки ему и согласно с противниками его реформы, они признали, что царская власть выше духовной, так как царь есть наместник Божий на земле, что патриарх наравне со всеми другими подданными обязан царю безусловным во всём повиновением, что всякое повеление, идущее от царя, будет ли

то словесное или письменное, „закон есть“ и потому вполне обязательно для патриарха, который должен „поддавать себя под суд царский“ и наравне с другими подданными нести кару за всякое противление царским повелениям.

Насколько приведённый ответ восточных патриархов был приятен для светской власти, настолько же он был неприятен для властей духовных. Архиереи, льстившие себя надеждой стать в независимые отношения к светской власти, думавшие было освободиться от крайне неприятного и очень стеснительного для них вмешательства её в их епархиальные дела, должны были окончательно разочароваться в своих надеждах. Благодаря ответам восточных патриархов они ещё крепче и решительнее, чем прежде, подчинялись светской власти, которая, опираясь на ответы восточных патриархов, могла теперь распоряжаться ими по своему усмотрению, не стесняясь ничем, так как всякое повеление светской власти и для архиереев „закон есть“.

Понятно само собою, что русские архиереи не могли согласиться с предложенным восточными патриархами решением вопроса об отношении светской власти к духовной, с решением отдававшим архиереев в безусловное распоряжение светской власти; естественно было с их стороны попытаться снова подвергнуть этот вопрос

–189–

обсуждению, в видах добиться более благоприятного для них его решения. За это дело взялись главным образом два архиерея, выдававшиеся тогда своим умом, относительной образованностью, своим нерасположением лично к Никону и в тоже время горячим сочувствием к его церковной реформе и к его воззрениям на отношение царства к священству. Эти два архиерея были известные Павел, митрополит крутицкий и Иларион, архиепископ рязанский. Так как в 1666 году в Москву прибыли два восточные патриарха с некоторыми архиереями для соборного суда над Никоном, то Павел и Иларион решились на смелое дело, именно: решились открыто поднять на соборе вопрос о царской и патриаршей власти с тем, чтобы вновь соборно обсудить этот вопрос и добиться иного его решения,

нежели какое дано было ему на востоке, где вовсе не было представителей и защитников того взгляда, что священство выше царства, почему вопрос и был там решён, по их мнению, очень односторонне. По очень понятным причинам прения о власти царской и патриаршей, происходившие на соборе 1667 года, совсем не вошли в состав официальных соборных актов, которые вовсе умалчивают об этом любопытном и важном эпизоде из соборных заседаний. Но за то об этом событии очень подробные и обстоятельные сведения сообщает нам знаменитый, игравший на соборе роль адвоката царской власти, Паисий Лигарид в третьей части своего сочинения о соборном суде над патриархом Никоном. Так как третья часть сочинения Паисия Лигарида о соборном суде над Никоном доселе не переведена на русский язык, а между тем сообщаемые в ней сведения по интересующему нас вопросу и очень любопытны и очень важны, то дальнейший наш рассказ о соборных прениях по поводу власти царской и патриаршей будет буквальным переводом из упомянутого сочинения Паисия Лигарида, лишь сокращённым во всех тех случаях, где Паисий вдаётся в ненужное, вовсе не идущее к делу многоглаголанье²³⁷².

**Заозерский Н. А. Из церковно-судебной практики
XVIII-го века // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8.
С. 191–208 (2-я пагин.)
–191–**

В февральской книжке „Русской Старины“ проф. А. С. Лебедевым напечатана статья под заглавием: „Применение наказаний в среде духовенства и мирян в XVIII веке“. Почтенный профессор давно уже занимается этим вопросом и более интересные результаты своих поисков по консисторским и другим церковно-юридическим документам публикует для общего сведения в своих сообщениях. В данном случае читателю даётся ряд фактов применения духовным начальством телесных наказаний „телесного боя“ и „телесного смирения“ – по выражению документов того времени. В особенности распространено было употребление телесного боя в монастырях; здесь за личное преступление и проступок били плетьюми и розгами и сажали в цеп. Битьё чем попало практиковалось и просто как мера нападения или началования отцом своего послушника – сына; плетьюми наказывали не только монахов и послушников, но и монахинь и послушниц. – „Не было изобижено по части телесных наказаний и приходское духовенство“ по сравнению с монашествующими. Ряд фактов сюда относящихся в названной статье производит в особенности тяжёлое впечатление. Право архиерея назначать „нещадное наказание плетьюми в консистории или духовном правлении“ было до того общепризнано, что против него никто не протестовал, даже никто не жаловался за истязание и жестокость, с коими оно применялось. Случаи жалоб – и не редкие – относились к

–192–

жестокости «поповских старост» (нынешних благочинных). Даже и эти органы епархиального начальства иногда пускали в дело плети, „устремляясь с бичами и ударами на тела“ – выражаясь языком канонов, своих собратьев священников; что же касается сажания в цепь на своём поповском дворе, то на

оное мероприятие они прямо уполномочивались. Особенно тяжело слышать, что жестокое телесное наказание назначалось священником иногда не за проступки, а просто за дела поведения или неблагоразумия в священнической практике. Напр., преосвященный Иоасаф (Горленко), усмотрев в селе Изюмце у священника в доме в углу нечто в роде рукоумывальницы, в которой в зимнее время священник детей крестил, определил: „наказать попа в духовном правлении плетью, чтобы он вымыслов не чинил, а содержал бы место к тому потребное по правилам в церкви“. – Телесному наказанию в духовных судах подвергались и миряне, мужчины – плетью, женщины – розгами. Преступления, за которые назначались таковые наказания, были: нарушение святости брака и целомудрия, второбрачие и в особенности – обиды духовному чину. „Иногда архиерей – говорит почтенный автор – присуждая к наказанию плетью в консистории таких преступников, которые, по роду их деяний, должны бы подлежать казни гражданской, выставляли это, даже как дело *особого пастырского милосердия*, спасавшего виновных от более тяжкого наказания“. – Почтенный автор в сообщениях своих ограничивается практикой главным образом Белгородских архиереев. Можем сказать, что такова же практика была дов. обычной в XVIII веке и в других епархиях, напр. Ростовской и в подтверждение представляем следующую выписку из одного судебного приговора Митрополита Ростовского Арсения (Мациевича) от 1762 г. октября 22-го дня.

„По указу Ея Императорского Величества, наше архипастырство слушав происходившего в Ростовской нашей консистории, по прошению града Романова церкви Святыя Живоначалныя Троицы, что на погосте, попа Симеона Васильева, приходу его на сына его духовного, вотчины Спасоярославского монастыря деревни Яковлева крестьянина Василия Иванова, в бою им, Василием, оного попа,

–193–

дела, по коему оказалось: означенной троицкой поп Симеон объявленным, поданным нашему архиерейству прошением представил: июля де 7-го дня сего 1762 года имелся он, поп,

быть в Романовском уезде в селе Помогалове для взятия у земского Фёдора Фёдорова духовных росписей с дьячком Александром Фёдоровым, и как они, поп и дьячѣк, по взятии оных росписей, шли по дороге сквозь означенную деревню Яковлево, то вышеявленной крестьянин Василий не вем с какого вымыслу его, попа бил смертными и несносными побоями, приговаривая то, что де ты для чево его, Василия, не венчаешь, понеже де ему, по его желанию хотелось взять за себя в замужество солдатку, Ананьей имя, а отчество и чьей она вотчины и муж её находится жив ли, или умер, о том ничего он, поп, не известен, и просил, чтоб от таких неповинных и напрасных, учинѣнных ему, попу, вышеявленным крестьянином несносных побой защитить и помиловать, дабы он, поп, и впредь так напрасно от него обижен не был; а по осмотру и описи в Консистерии нашей на нём попе Симеоне оказалось битых мест: знак на лице – над самым левым глазом побагровело; на обоих руках, на правой и на левой, от самых плеч до локтей багровые-ж большие знаки; на спине, на боках и на левой ноге на берце весьма багровые черные битые места, и видно, что нечем тяжѣлым бито; а вышеявленной крестьянин Василий Иванов в консистории допросом показал: помянутого июля 7 дня означенной приходской троицкой поп Симеон (которой ему Василию имеется и отец духовной) в селе Помогалове для взятия тамо у земского духовных росписей с дьячком Александром были и с тем дьячком Александром мимо деревни их Яковлева шѣл ли, того он Василей ничего не знает и его попа смертными и несносными побоями, приговаривая то, что де ты для чево его Василия не венчаешь, он Василий, ничем не бивал, а на представленного от одного попа во свидетельство объявленного дьячка Александра он не слался, за тем, что де он с просителем попом имеется одной церкви, к тому же оной поп у него дьячка воспринимает детей и потому он дьячѣк может по нём Василии

–194–

правды не покажет, а кроме де того никакой ссоры и приказного челобитья у него Василия с тем дьячком не имеется; он же де Василий в поминаемое июля 7 число имелся быть

почти весь день по найму в работе на Волге реке (коя от деревни их состоит верстах в пяти) для скобления и подъёму с той Волги брёвен, и в показанную деревню Яковлево в дом свой приходил около полудень для обеда, и пообедав того ж времени паки на Волгу реку ушёл и пробыл на той Волге до дву часов ночи, токмо де на то во свидетельство ему представить некого. Поп же Симеон на тот допрос в доказательство говорил, что как он поп из показанного в прошении его села Помогалова чрез деревню Яковлево шёл например часа за полтора до ночи, и тогда вышедшего его попа из той деревни Яковлева за овины означенной крестьянин Василей за волосы драл и имеющеюся у него в руках черемошною палкой бил подлинно, в чём на одного прежде писанного в прошении его попа шедшего с ним дьячка Александра слался; а кроме де его во свидетельство представить никого не имеет. И показанной представленной от попа Симеона во свидетельство тояж церкви дьячѣк Александр Фѣдоров (на коего крестьянин Василей ссылки не имел), заявил, что оной поп с тем дьячком имеется одной церкви, к тому жде он поп у него дьячка воспринимает детей; а ссоры никакой и приказного челобитья с ним дьячком он Василей не показал. А по уложению 10 главы 158 и 159 статей повелено по ссылкам свидетелей допрашивать, а отводу не верить. А по указу 205 году велено свидетелей не допрашивать таких, с коими у истца, или ответчика есть приказная или другая какая ссора, о коей по справке или по сыску окажется, чего по сему делу не оказалось, а кроме того дьячка других никого в свидетельство от них не представлено. И тако того дела разобрать не с кем, и в силу оных Уложений и указа, и напечатанного в военных процессах во 2 части, 3 главы о свидетелях второго пункта под числом 12 по надлежащем, чтоб он дьячѣк показал самую истину, не маня никому, увещании, допросом показал: как де сего 762 году июля 7 дня в вечер например как за час

—195—

до ночи случилось ему дьячку с показанным попом Симеоном из села Помогалова возвратно мимо помянутой деревни Яковлева идти и как де из оной из жила вышли и пошли мимо овинов, то де из оных неведомо каковым образом

взявся выбежал к ним означенной крестьянин Василей Иванов, которой ничего не говоря одного попа Симеона ударил вдруг рукою по виску и сшибши его с ног повалил на землю и седши на нём стал его попа бить кулаками по всему, что увидя и испугався чтобы и ему дьячку того ж не воспоследовало (ибо оной крестьянин собою крепок и им двоим его не одолеть) побежал было в ту деревню к крестьянам требовать от них вспоможения и как только подбегал то и стоящие в той деревне многолюдством крестьяне видя его дьячка бежаща к себе говорили между собою что надобно де и ему дьячку таковое ж топтание дать, что услыша он дьячѣк не подошёл уже к ним испугався и себе от них (вместо защищения) таких же побой оборотись назад, отворотя с дороги (где означенной мужик попа бил) ушёл в имеющийся близъ тоя деревни лес и так едва сам он дьячѣк спасся и тайно ушёл в дом свой один, и как уже тот мужик от попа отстал и палкой его бил ли, того он дьячѣк не знает, только де палка у него попа в руках (с коею он шёл) имелась. – Православное же исповедание толкуя 10 заповедей Господних, пятую заповедь – чти отца твоего и мать – не токмо о родителях плотских, но и о духовных в равенстве толкует, и на вопрос 62 како подобает разумети заповедь сию, между прочим тако ответствует: заповедь сия завещевает чествовать родители наша и дяди им всякую честность и благоговение, понеже они родиша ны и воспиташа ны, но и естественная совесть (аще быхом и не имели и от Бога повеления) учит ны, яко есть праведно любити и чествовати родители наша, понеже есмы должницы тым за благодеяние яже нам сотвориша, яковых не можем мы когда воздати, не могуще возродити и мы оных, яко они нас, потом же присущая заповедь обдержит в слове, еже глоголет: отца и мать и вся оныя, от них же вся видехом благодеяния некая, яко суть духовнии отцы, учителя Господне, владыки, царие,

–196–

сущий в достоинстве и сим подобие и конец всех сие благоговение и любовь, иже долженствует к предстательствующим, подобает показоватися ко оным в благоумии и покорении, и в словесех честных и подобных сим;

по повелению же блаженные и высокославныя памяти государя императора Петра первого напечатан в С.-Петербурге в 718 году июля 27 дня тестамент или завет Василия царя греческого к сыну его Льву философу, в котором тестаменте о чести священнических в главе 3 напечатана тако: цело имей мудрование православных догматов и почитай мать твою церковь, яже о святом Дусе ты воздои и со Христом о Бозе мною на главу твою венец возложи; аще бо плотских твоих родителей должен еси стыдиться и почитати, множае паче иже о Дуси Божии ты родивших предпочитати: они бо временный живот чадом даруют; сии же вечный живот по рождении ходатайствуют; почти убо церковь да почтен будеши от нея; и священников стыдися, яко отцев духовных и ходатаев нам к Богу; честь бо священническая на Бога восходит; якоже бо тебе ради твоя слуги к тебе почитати праведно, тако и ради Бога иудеи Его почитати праведно, якоже яже на них честь на Бога переходит, тако и еже на них безчестие множае паче Бога прогневляет. И от таковыя главы видеть всякому, что благочестивое узаконение христианское велит священников с превосходством паче родителей плотских почитати и непочитание священников паче непочитания родителей, безбожнейшее. – О родителях же плотских в Соборном уложенье 22 гл. в 4 пункте напечатано: будет кто, сын или дочь, не помня закона христианского учнёт отцу или матери грубыя речи говорить, или отца или мать с дерзости рукою зашибёт, и в том на них отец или мать учнут бить челом, и таких забывателей закона христианского за отца и мать бить кнутом. А в московском Большом требнике в номоканоне в нижеявленных правилах напечатано ж на листу 343-м в правиле 121 четвёртого собора: яко недостойт просту укорити священника или бити или поношати, или клеветати, или обличати в лице, аще убо и истинна суть; аще же постигнет сие сотворити да прокленётся мирский, да отместся из церкви, разлучён бо

–197–

есть от святых Троицы и послан будет в Иудино место: писано бо есть: князю людей твоих не речении зла, такожде и

настоятеля бесчестуяй; того ж листа на обороте в правиле 126 Апостола Павла: аще же кто укорит священника да запретится лето едино, аще же даст ему заушение или с древом да запретится три лета, аще и священник простит ему согрешения. Соборного же уложения вышеписанной 22 главы в 11 статье напечатано: а будет такой же поругатель кого-нибудь зазвав или силою заволокши к себе на двор учнёт бити ослопом, или кнутом, или батоги и с суда сыщется про то до пряма и такому наругателю за такое его дело учинить бесчестье и увечье вдвое, а в том же соборном уложенье в 10 главе в следующих статьях напечатано ж: в 87– городских соборных церквей протопопам и протодиаконам, и попам, и диаконам бесчестье править против их денежных окладов; в 88-м: а приходных церквей, к которым руги нет, попам и дьяконам против городских соборных попов и дьяконов вполы; во 136-м: а будет кто учнёт искать бою и грабежу и ответчик в бое не запрётся, а про грабёж скажет, что не грабил и на нём велеть исцу за увечье и за бесчестье доправить против окладу вдвое, а в пене его что государь укажет. А по справке с экономической нашею канцеляриею оказалось, что ростовской соборной церкви рядовые священники денежного жалованья получают каждый по семи рублёв в год, а приходской градской церкви попу против того вполне причтётся три рубли пятьдесят коп., а вдвое будет семь рублёв. А вышеписанной крестьянин Василей Иванов сказкою объявил, что ежели за учинённую им Василием вышеименованному приходскому и отцу его духовному троицкому попу Симеону в бое и увечье его продерзость повелено будет в силу правил святых и указов с нею Василия за оказавшуюся по тому делу винность его взыскать оному попу подлежащее число денег, то он Василей заплатить оные повинен, только б благорассмотрением нашего архиерейства повелено было ему, Насилью, в платеже тех денег за неимуществом его дать надлежащий срок, в которой бы он Василий по неимуществу своему заплатить будущего 763 году в –198–

апреле месяце несомненно. И по вышеписанным обстоятельствам показанной крестьянин Василей Иванов в

смертном и несносном объявленного приходского и отца его духовного троицкого попа Симеона бое и увечье (хотя он Василей в том и не признавался и в допросе своём запирался но представленной от попа свидетель дьячѣк Александр показал, что он Василей его попа при оной деревне на дороге бил подлинно, также и в консистории при осмотре на нём попе на, лице, на руках, на спине и на ногах битые багровые не малые знаки оказались) остался виноватым. А понеже по вышепрописанным из катихизиса пятой заповеди и благочестивого царя Василия Греческого, апробованного блаженныя памяти Петром первым императором и самодержцем всероссийским тестаментом повелено священников и отцов духовных в равной любви и чести содержать якоже плотских родителей, паче же и в большей, понеже честь священническая на Бога восходит, и яко же еже на них честь на Бога преходит, тако и еже на них бесчестие множае паче Бога прогневляет; бесчестие же Божие и Богохуление в единой силе имеется, а Богохульников гражданское право велит жечь, а показанной крестьянин Василей Иванов в противность заповеди Божией и правил святых и гражданских монарших прав вместо подлежащей оному священнику и отцу духовному чести дерзнул одного отца своего духовного, шедшего дорогой напавши на него разбойнически бить и увечить смертными и несносными побоями, за что подлежал он по силе вышеписанных гражданских прав в гражданском суде жестокому наказанию; однако мы по пастырскому нашему званию и снисхождению, ища наипаче истинного покаяния и души спасения в гражданской суд посылать его оставляем и повелеваем за вышепрописанную его продерзость и несносное объявленному священнику и отцу своему духовному смертными побоями озлобление, в Консистории нашей учинить ему плетьюми довольное наказание, и по наказании за бесчестие и увечье одного священника по силе вышеписанных же гражданских прав взыскать с него Василия против соборного священника в попы вышеписанное число семь рублѣв, также пошлины, подлежащее по указу число,

—199—

и по взыскании оное число отдать священнику с распиской, а пошлины записать в книгу, и потом его, Василия, доколе он в вышеписанной продерзости своей сам не признается и не принесёт надлежащего покаяния, також и оному попу за бесчестье и увечье оных семи рублёв не заплатит, до толе послать его в монастырь Спасоярославский, в коем содержать его в пристойной работе без отпуску, и быть ему от входа церковного и треб христианских во отлучении; увещевать же его тамошнему наместнику, а иногда всесвятскому ключарю соборному, дабы он в показанной своей учинённой продерзости признался и истинное покаяние принёс и не был ожесточён и совсем сын погибельный; не запрещается же его приводить к пениям при церкви в паперть и в трапезу для слушания слова Божия и поучения. А ежели паче чаяния он Василей покаяния не похощет приносить, то увещающие да возвестят ему, что он и при церкви погребён не будет, ежели без покаяния ожесточён останется и умрёт. О таком случае для надлежащего ведома и ради объявления по всем церквам народу повелеваем консистории нашей с прописанием сего нашего определения публиковать во всей епархии указами непременно²³⁷³.

Читая в настоящее время известия о применении подобных „пастырских“ и снисходительных вразумлений к крестьянам, виновным в нанесении боя и увечья священникам и своим духовным отцам, трудно, конечно, воздержаться от выражения грустной иронии на счёт этого пастырства и снисходительности. Однако же, откинув во всей этой жестокой церковносудебной практике XVIII века, те черты, которые отразились на ней как печать тогдашних грубых нравов, мы найдём в ней нечто поучительное и для настоящего времени.

Так, в этой практике поражает нас прежде всего широкое и глубокое значение церковного суда в общественной жизни России прошлого века. Церковный суд имел за это время весьма широкую юрисдикцию: он рассматривал и издавал свои решения – не говоря о церковных –

–200–

даже по весьма важным уголовным преступлениям *мирян*. Церковный суд и уголовная юрисдикция... какие не совместимые

это понятия по воззрениям нашего времени! Ведь это значит церковь вторгалась в сферу государственную? Отнюдь нет; уголовные суды делили своё дело, не встречая себе стеснения от церкви, но и церковь – по крайней мере в лице наиболее энергичных своих епископов – производила в своих учреждениях своими средствами исследование о преступлении, постановляла, и приводила в действие свои приговоры, не дожидаясь решений по тем же делам судов уголовных, действовала независимо от них и в этом смысле конкурировала с ними. В самом деле, потерпевший побои от крестьянина священник весьма охотно – как мы видели из представленного нами случая – обращается с жалобой не в *провинциальную канцелярию* – уголовный суд того времени, а в духовную консисторию, да и подсудимый крестьянин не только следует за истцом, но и охотно исполняет решение этого не уголовного суда по его уголовному делу. Почему? Потому, конечно, что священник почитал для себя легче добиться правосудия у своего начальства, чем в провинциальной канцелярии, да и крестьянину выгоднее было подвергнуться хотя и внушительному вразумлению архипастыря, чем подвергаться нещадному и жестокому наказанию уголовного суда. – Но церковный суд XVIII века не только конкурировал с судом уголовным – что хотя всегда и представляет выгоду судящимся, но не всегда бывает желательно в целях правосудия, – но и *дополнял* его. Разительный пример сего представляет следующее решение Арсения митрополита Ростовского от 1758 года 31 августа.

„Наше архиерейство имея рассуждение, яко подданным нам Ярославского уезду, Верховского стану, села Мороцкого, церкви св. живоначальная Троицы от священно-церковнослужителей прошением известно есть, что сего 758 году апреля 30 дня одного Мороцкого приходу деревни Козлова помещики, отставные прапорщики, братья родные, Матфей да Иван Афанасиевич, дети Лыткины, собрався многолюдством своим с вотчинными своими крестьяны в том селе Мороцком их, священно и цер-

–201–

ковнослужителей били смертно и немилостивно ножом и топорными обухами, и из них попа Василия бесчеловечно муча и поруби ему голову до мозга и тайные уды разбив, убили до смерти, а другого священника Алексея мучительством бивше еле жива оставили, о котором оных Лыткиных со крестьяны мучительстве и убийстве происходит ныне в Ярославской провинциальной канцелярии дело, которое, донележе к решению приидет, мы довольно рассмотрели, что оное убийство не имеет никакого правильного резону и никакой благословной причины ко оправданию, но есть сущая и самых христоубийц продерзость, к небу вопиющая: понеже показанные Лыткины не простолюдина брата своего но священника Христов сан на себе носящего дерзнули толь бесчестно и бесчеловечно убить и умертвить; надлежит убо оных Лыткиных со крестьяны, яко осквернённых убийством и кровью священническою по надлежащему правосудию церковному отлучить от входа церковного и от всех треб христианских...²³⁷⁴ Того ради за учинённое ими насилие и безбожную продерзость властью от Бога нам данною архиерейскою по силе духовного регламента (2 части на листу 33-м) отлучаем их, Лыткиных, со крестьяны от входа церковного и от всех треб христианских, дабы к ним со святыней и с требами священники, никто, не приходили; ежели же оные, Лыткины, и крестьяне их сами упорно придут в церковь во время пения или божественныя литургии, то остановить пение и литургию, донележе они из церкви изыдут и о том епархии нашей во всех церквях публиковать²³⁷⁵.

Мы не знаем, чем кончилось дело Лыткиных в провинциальной канцелярии; возможная вещь, что при тогдашней волоките оно тянулось очень долго и при тогдашнем судейском взяточничестве окончилось их оправданием, и вопиющая продерзость осталась безнаказанной со стороны уголовного суда; как же не признать при таком

—202—

весьма возможном предположении за сравнительно скорым и правым церковным судом значения дополняющего государственное правосудие?

Из судебной практики того же митрополита Арсения (Мациевича) мы знаем далее несколько примеров, что его отлучительные приговоры производили благотворное влияние на самых подпавших им лиц, не говоря уже о лицах потерпевших, которые в них получили удовлетворение, которого в то ужасное время им тщетно было бы искать где либо. Мы знаем несколько примеров, что лишённые входа церковного, пробыв не далее как год под отлучением, обращались к митрополиту с изъявлением раскаяния в своих продерзостях с сознанием справедливости наложенного на них церковного наказания и с просьбой о снятии с них отлучения. Так в 1755-м году января 4 дня митрополитом Арсением были подвергнуты отлучению помещик Ростовского уезда, *Ландмилицкого* Елецкого полка капитан Николай Васильев Терпигорев и жена его Екатерина Андреева „за происшедшие от них дому божью архиерейскому и его преосвященству обиды и противности“; а 22 декабря того же года эти отлучённые обратились к митрополиту с прошением, в котором объяснили, что „по продерзостям своим пред его преосвященством состоят виновны и запрещение учинённое им признают быти за правильное и, чувствуя ту вину, приносят обо всём покаяние“. Вследствие этой просьбы митрополит „по долгу пастырскому милосердуя о душах их, повелел дому его преосвященства эконому Иеромонаху Амвросию онного Николая Терпигорева и жену его Екатерину по чиноположению церковному исповедать и разрешить и до входа церковного и до всех христианских таинств паки их приобщить (которые по исповеди оным экономом и разрешены)“²³⁷⁶. В 1751 году к тому же митрополиту обратился с просьбой лейб-гвардии конного полка поручик Тихон Фёдоров Яминский о разрешении своего отца Угличского уезда села Павловского Фёдора Тимофеева Яминского, и митрополит „резолуцией повелел: за просьбу

—203—

его, просителя, как отца его, так и людей и крестьян его по-прежнему в церковь допускать и к ним в дома со всякими требами ходить“²³⁷⁷.

Кто примет во внимание положение помещиков вотчинников прошлого века, их невежество, грубость и всевластие, кривосуд и волокиту судебных учреждений, бедность и приниженность духовенства, тот в виду представленных выше примеров церковно-судебной практики признает конечно, что церковный суд в то время был весьма важным дополнением суда уголовного. Но то было время и прошло. В настоящее время наши уголовные суды, конечно, поднялись неизмеримо высоко по сравнению с уголовными судами прошлого века и тем не менее, можно ли сказать, чтобы общественная жизнь наша не нуждалась совершенно в дополнении их церковными судами?

Что касается соответствия целям *уголовно-государственного правосудия* современной уголовной юстиции, то, понятно, мы не возьмём на себя смелости рассматривать поставленный вопрос с *этой точки зрения*. Но мы имеем право стать на иную точку зрения общественной и личной нравственности и с неё посмотреть на дело. Тогда заслуживающими полного нашего внимания окажется напр. следующее, весьма не редкое явление в нашей уголовной практике: суд и присяжные признают факт преступления, но не признают виновными его совершителя, хотя бы он сам признался в его совершении. Спрашивается теперь: ужели таковым решением может удовлетворяться не только общественная, но даже и личная совесть этого оправданного – преступника? Если и может, то разве из 100 подобных случаев в одном случае, а в 99-ти и общество и оправданный должны ощущать некоторое стыдение лица. „Я украл, но не виновен“, „я убил, но не виновен“, „я растратил, но не виновен“ – это суждения, исполненные внутреннего противоречия, с которыми не мирится ни логика, ни совесть. Единственным обстоятельством, несколько примиряющим с такими суждениями разум и совесть, служит, конечно, мысль о не-

–204–

соответствии вины – возмездию: уголовное возмездие во многих из этих случаев было бы превышающим вину в виду смягчающих её обстоятельств, было бы несправедливостью, жестокостью. Уголовное правосудие во многих из таких случаев

бывает поставлено в крайность: или оправдать явного и сознавшегося преступника, или подвергнуть одинаковой каре с отъявленным злодеем человека почти безвольно, обстоятельствами вовлечённого в преступление. Средины у него нет и быть не может. И вот совершитель преступления выходит из суда оправданным, при дружных аплодисментах зрителей, т. е. общества. Что же эти аплодисменты? Не суть ли они публичное оплевание разума и совести? Конечно – да, суть!

Наш уголовный кодекс знает и признаёт в некоторых случаях возможность такой аномалии и единственным средством устранения её признаёт предание такого оправданного преступника церковному суду, или церковному покаянию.

Странное, неловкое, унижительное положение и для уголовного суда, и для Церкви создаётся таким исходом судебного процесса. Ибо с одной стороны выступает государственный прокурор, предающий церковному покаянию, с другой церковь – проповедница покаяния – выжидающе повеления прокурора для исполнения миссии, ради которой она установлена своим Божественным Основателем. – В тех случаях, когда оправданный преступник, присуждённый к церковному покаянию – человек действительно совестливый и богобоязненный, определение уголовного суда для духовного начальства совершенно удобоисполнимо: ибо таковой преступник и без определения суда, сам, побуждаемый своею совестью, обратится к священнику для умиротворения. Но совершенно не удобоисполнимо для духовного начальства определение о покаянии по отношению к человеку малосовестному, или не верующему. В данном положении, исполняя предписание уголовного суда, духовное начальство может только назначить определённый срок епитимии и поручить надзор за исполнением её известному священ-

–205–

нику, за тем далее, по прошествии этого срока подсудимый раскланивается, и ни священники, ни духовное начальство не в силах ничего с ними сделать: потому что подсудимый узаконенную епитимию отбыл, а к запрещению подсудимому

„входа церковного“, вообще к отлучению от церкви, определениями уголовного суда духовное начальство не уполномочивается. Да, бывают случаи и в настоящее время, когда уголовное правосудие поставлено на должную высоту, при которых свободное, т. е. независимое действие церковного суда сказывается существенным дополнением уголовного – даже по сознанию сего последнего, – и однако же церковный суд этого дополнения в настоящее время не даёт, потому что не имеет независимости и силы.

Как искони, так в частности и в XVIII в. в России церковный суд действовал в качестве *sensura morum*, и сфера его ведения здесь была неограниченная, на столько же не ограниченная, на сколько не ограничена сфера духовнической исповеди – *forum internum*, единственным средством ориентироваться в коей служит декалог. По канонам православной церкви на приложение дисциплинарно-церковных мер в этой сфере уполномочивается не только епископ, но и пресвитеры (священники) городские и сельские. По правилам Феофила Александрийского *„законное дело соделали пресвитеры в веси Гемине... яко Кирадию, причинявшую обиды и нехотевшую прекратить неправду они отлучали от собрания церковного“*²³⁷⁸. Не почитается незаконным, т. е. превышающим власть пресвитеров действием и устранение от должности *чтеца* – лица *„явившегося виновным в преступлении любодеяния“*²³⁷⁹.

В упоминаемой нами статье проф. А. Лебедева представлено весьма довольно фактов применения церковным начальством судебно-дисциплинарных мер по проступкам подобного рода. Впрочем, по этому предмету история церковного права знает, кроме фактов, и узаконение с общецерковным значением (для русской церкви).

–206–

В ст. 29-й, т. н. Адриановой инструкции²³⁸⁰ содержится следующее предписание: *„которая вдова или девка приживёт с кем беззаконно и родит ребёнка, и тое родильницу молитвою очистить без замотчания, и младенцу имя нареци, и на тое роженице, в коем дому она живёт, собрать в том поручную*

запись, чтобы покамест она обможётся, куда не ушла. А как обможётся и её взять на десятильнич двор и допросить, с кем она того ребёнка прижила. И того, на кого скажет, сыскав, допросить и по розыску учинить ему наказание – бить шелепами нещадно и сослать под начал в монастырь на месяц, и в монастыре велеть ему быти между церковного пения в монастырских трудах, а к церковному пению, к вечерне, утрени и литургии велеть приходить и после литургии на всякий день по 100 поклонов класть земных. А роженице чинить указ против того ж, как ей минет 40 дней, а почеревных денег не имать. А для ведома те распросныя речи их на десятильниче дворе записывать в книгу. А если которые вдовы или девки будут отказываться от поименования своих сожителей, то их наказывать вдвое, чтобы они тех блудников никакими отговорками в беззаконственном деле от наказания ни для чего не укрывали (Ст. 30). Но учинении таковой экзекуции инструкция предписывает беззаконников сочетать браком – обвенчать, „дабы никто беззаконно, без венчания со вдовой, или девкой не жил“ (ст. 31). – Достойны замечания меры Адриановой инструкции против самоубийц и разбойников. Первые безусловно лишаются христианского отпевания и погребения на церковном кладбище; между тем к самоубийству отнесены следующие случаи смерти: „кто купаясь и похваляясь и играя утонет, или вина упьётся, или с качели убьётся“. Вторые (разбойники), тяжело раненные на разбое или грабеже, получают напутствие от священника, но по смерти не удостоиваются отпевания и похорон на церковном кладбище, а без отпевания зарываются в „убогом дому“.

Столетие прошло с тех пор, как эта Адриановская
–207–

censura morum прекратила своё действие в жизни русского преимущественно крестьянского общества. Роль *censores morum* после того принимали иногда на себя помещики в своих вотчинах, а потом после 1861 г. она отчасти возложена была на Волостные Правления. Последние бездействовали в этой роли и результатом явилось одичание крестьян, для борьбы с коим в последнее время вызван к жизни институт земских начальников,

во многих местах искренно приветствуемый даже самими крестьянами. Как повторяется история!

Поповский староста, вооружённый против блудников шелепами, был, конечно, явлением ненормальным с церковной точки зрения, но он был *необходимым восполнением* пробела в полицейско-государственном организме нашего отечества: это доказывается тем, что по упразднении его сама жизнь, так сказать, логикой фактов, вынуждена была к необходимости восстановить его в более нормальном и совершенном чисто государственном институте земского начальника.

Но *censura morum* лишь отчасти – задача государства, главнейшим же образом – задача церкви, поскольку религия вообще есть колыбель и опора нравственности, и потому, если 100 лет тому назад церковь упразднила в среде своей институт, более напоминавший полицейского чиновника, чем пастыря²³⁸¹, и если теперь, в настоящие дни это упразднение с успехом выполнено государством, то отсюда никак не следует, конечно, чтобы церковь могла почитать себя вправе бездействовать и покоиться, вместо энергического действия и бодрствования на страже евангельской нравственности.

Правда, нельзя сказать, чтобы в настоящее время

–208–

Церковь православная совершенно утратила в этом отношении всякое действительное влияние на общество и лица – по её учреждениям это даже и невозможно: ибо ей всегда присуще живое и действительное слово обличения, в ней всегда действует таинство *покаяния*, коим и даётся успокоение и очищение совести каждому преступнику, не получившему надлежащего возмездия на суде мирском *и этим тяготящемуся*. Но этого весьма недостаточно. Эти *средства* действия церковной власти живы и действительны только при том необходимом условии, если преступник *склонен* подчиняться им, если сам он *ищет* слова обличения и искупления вины своей: только при этом условии применимо с достоинством для церкви и пользой для кающегося назначение духовной епитимии, по определению ли уголовного суда, или по суду духовного отца. Но что делать не только священнику, но и

епархиальному начальству с такой личностью, которая смеётся в ответ на увещание, издевается над духовною епитимией? Уголовный кодекс, точно определяющий случаи предания церковному покаянию и Устав духовных консисторий, изображающий порядок церковного судопроизводства, обходят совершенным молчанием этот вопрос. Оба эти кодекса уполномочивают церковный суд на применение власти *решительной*, но ни одним словом не упоминают о власти *вязательной*: и последняя в настоящее время совершенно *бездействует*; в этом отношении церковный суд настоящего времени далеко уступает церковному суду XVIII века по силе и действительному влиянию на внутренний быт и нравы общества, и по самому существу своему есть нечто ненормальное: ибо и Сам Основатель Церкви уполномочил её не только разрешать согрешающего, но и связывать. (Мф.18:17–18).

Николай Заозерский

**Отчёт Братства Преподобного Сергия для
вспомоществования нуждающимся студентам и
бывшим воспитанникам Московской Духовной
Академии за 1891 г. // Богословский вестник 1892. Т.
3. № 8. С. 209–247 (2-я пагин.)**

–209–

В отчётном 1891 году Братство Преподобного Сергия, кроме покровителя и пожизненного члена Братства, сначала Высокопреосвященнейшего Иоанникия, а в конце года Высокопреосвященнейшего Леонтия, Митрополита Московского и Коломенского, имело в своём составе 333 лица, из коих 7 были почётными, 84 пожизненными, остальные действительными членами. Число почётных членов увеличилось одним лицом. В общем собрании 2 мая отчётного года избран был в почётные члены, по предложению председателя Совета Братства, профессор Академии Иван Николаевич Корсунский во уважение многолетнего и полезного служения его в должности казначея Братства и особых трудов, особенно по составлению исторической записки о 10-лети Братства, причём ему приходилось обрабатывать главным образом сырые материалы. С другой стороны в конце того же отчётного года Братство потерпело великую утрату в лице скончавшегося 3 декабря почётного члена и председателя Совета Братства, заслуженного ординарного профессора Академии Виктора Дмитриевича Кудрявцева, имя которого тесно связано с самым основанием Братства и ближайшее, деятельнейшее, многополезное участие которого в делах Братства началось с самого открытия последнего, так как он был сперва (1880–1885 гг.) товарищем председателя, а потом (1885–1891 гг.) председателем Совета Братства. – В число пожизненных членов вступили: Высокопреосвященнейший Никандр, Архиепископ Тульский и Белевский, Преосвященнейший Иоанникий, Епископ Влади-

–210–

кавказский, Преосвященнейший Александр, Епископ Дмитровский, о. Ректор Московской Духовной Академии,

Архимандрит Антоний, ординарный профессор тон же Академии Алексей Петрович Лебедев, почётный блюститель Академии Николай Михайлович Федюкин, бывший эконо́м Академии священник Павел Антонович Соловьев, смотритель Муромского духовного училища Евгений Иванович Орлов, Кронштадтского собора ключарь, протоиерей Иоанн Ильич Сергиев, Московской Воскресенской, на Остоженке, церкви протоиерей Григорий Петрович Смирнов-Платонов, Московской Николаевской, на Болвановке, церкви священник Николай Алексеевич Орлов, Юлия Ивановна Базанова, Варвара Петровна Базанова, Дмитрий Фёдорович Самарин, Дмитрий Степанович Нечаев и Павел Сергеевич Владимирский. Но число пожизненных членов и уменьшилось, кроме упомянутого профессора В. Д. Кудрявцева, ещё на три лица: скончались в отчётном году: Наместник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Архимандрит Леонид, бывший профессор Ярославского Демидовского Лицея Протоиерей Алексей Петрович Лавров и Протоиерей Александр Иванович Телегин. Из действительных членов Братства, по сведениям, доходившим разновременно до Совета, в отчётном году скончались: бывший синодальный ризничий Архимандрит Иосиф, Московские Протоиереи: Василий Евфимиевич Световидов, Дмитрий Иоаннович Кастальский, Московский же священник Стефан Васильевич Никольский, преподаватель Московской духовной семинарии Иван Егорович Любимов, Московские потомственные почётные граждане: Николай Михайлович Бостанджогло и Карп Кодратович Шапошников, потомственная почётная гражданка Марья Яковлевна Малютина и купец Александр Дмитриевичи Фролов. Почившие члены Братства, по обычаю лет предшествующих, внесены в братский синодик для поминовения в академической церкви.

В отчётном году Братство расширило свою деятельность, положив начало осуществлению заключающейся в 1 и 2 Устава своего мысли о помощи нуждающимся бывшим воспитанникам Академии. Но так как существующих денежных средств Братства, при множестве

–211–

нуждающихся студентов Академии, не смотря на образовавшийся доселе запасный капитал в 35 тысяч, едва доставало, да и то с помощью ежегодного прилива пожертвований, на удовлетворение первых потребностей Братства, т. е. помощи нуждающимся студентам Академии, ассигнуемых же с 1887 года, по 400–500 р. на год, денежных пособий окончившим курс воспитанникам Академии, едва доставало на оказание помощи только что окончившим курс на их проезд в места родины и на содержание впредь до получения места, то для скорейшего, по возможности, осуществления означенной мысли о помощи бывшим воспитанникам Академии и преимущественно тем из них, которые по каким либо несчастным обстоятельствам попадают в беспомощные и безвыходные положения, лишаются служебных занятий и необходимых средств к жизни, не имеют определённого приюта, подвергаются неизлечимым болезням и т. п., пришлось прибегнуть к особым мерам и к усилению средств Братства специально для этой цели. Ещё в 1889 году 1 октября, в память исполнившегося тогда 75-летия Московской Духовной Академии, на собрании братчиков и других из воспитанников Академии или сочувствующих ей лиц в здании Московской духовной семинарии, разрешённом Высокопреосвященнейшим Иоанникием, Митрополитом Московским, впервые высказана была означенная мысль и положено начало сбору пожертвований на предмет её осуществления. Тогда же избрана была особая Комиссия для разработки проекта по осуществлению этой мысли. Эта Комиссия состояла из пяти Московских Протоиереев: профессора Московского Императорского Университета А.М. Иванцова-Платонова, Г.П. Смирнова-Платонова, А.С. Ильинского, А.Г. Полотебнова и А.А. Доброгорского. Из них профессор протоиерей А.М. Иванцов-Платонов составил проект основных положений дела помощи бывшим воспитанникам Академии, который, после неоднократных обсуждений его в собраниях сочувствующих делу лиц в Москве, сначала без участия Совета Братства, а потом и с участием членов Совета,

на основании мыслей по тому же делу, предложенных почившим председателем Совета

–212–

Братства профессором Б.Д. Кудрявцевым-Платоновым, быв подвергнут некоторым изменениям согласно требованиям Устава Братства, представлен был на окончательное рассмотрение общего годичного собрания 2 мая отчётного года. Общим собранием приняты были в руководство по делу следующие меры: I. Открыть со дня настоящего собрания в приходо-расходных книгах Братства особый счёт сумм, назначаемых исключительно на пособие бывшим воспитанникам Академии.

II. Эти суммы образуются: а) из единовременных пожертвований и постоянных взносов с особым назначением на помощь бывшим воспитанникам Академии. Для составления капитала с подобным назначением предложить членам Братства обозначать определённо: для какой цели должны быть употребляемы членские взносы их – для помощи недостаточным студентам или бывшим воспитанникам академии. В посылаемых разным лицам и учреждениям подписных листах сделать две соответствующие графы, объяснив под чертою листа, что сочувствующие Братству лица могут вписывать свои взносы в ту или другую графу. Пожертвования же и взносы без определённого назначения причисляются к общему капиталу Братства, б) Из указанных в § 9 Устава сборов от устройства публичных чтений и духовных концертов, устраиваемых с специальной целью образовать фонд для пособия нуждающимся бывшим воспитанникам академии. в) Из отчислений в означенный фонд единовременных пособий из расходных сумм, назначаемых на вспомоществование недостаточным студентам академии, в количестве, определяемом каждый раз общим собранием Братства (§ 2 лит. в). Такое отчисление, согласно § 2 Устава, может иметь место только „при значительном расширении средств Братства“ и по покрытии всех расходов, обозначенных в том же § под лит. а и б.

III. Приём, расходование и проверка сумм особого фонда для вспомоществования бывшим воспитанникам академии производится в точном согласии с ныне действующим уставом Братства (§ 10:11:16—лит. е, ж. § 24 лит. а, г, е, §§ 33:34).

—213—

IV. В виду заявленной членами комиссии для разработки вопроса об организации помощи бывшим воспитанникам академии готовности живущих в Москве братчиков „служить Братству преподобного Сергия не только увеличением его материальных средств, но и более деятельным участием в осуществлении целей Братства – заявлением мнений, исполнением поручений по делам Братства“ и т. п. (проект комиссии п. 3) просить члена Совета Братства, ректора Московской духовной семинарии, протоиерея Н.В. БлагоРазумова, составителей проекта помощи бывшим воспитанникам академии пожизненного члена Братства профессора Императорского Московского Университета протоиерея А.М. Иванцова-Платонова и протоиерея Г.И. Смирнова-Платонова, пожизненного почётного члена Братства протоиерея А.Ф. Некрасова, пожизненного члена Братства священника В.А. Быстрицкого и действительного члена Братства, инспектора Московской духовной семинарии А.И. Цветкова – образовать из себя Комиссию для означенной цели. Предметами занятий этой Комиссии, согласно указаниям проекта, могут

а) Обсуждение мер к наилучшей организации помощи бывшим воспитанникам академии.

б) Изыскание средств для увеличения постоянного фонда и расходного капитала в пользу нуждающихся бывших воспитанников академии при помощи мер, указанных в проекте комиссии (п. 2). К этим мерам могла бы быть присоединена организация публичных чтений и духовных концертов с специальной целью помощи бывшим воспитанникам академии.

в) Собрание достоверных сведений о нуждающихся бывших воспитанниках академии и доставление этих сведений в Совет Братства с мнением о размерах помощи, какая может быть оказана им. Подобного рода указания и сведения с

благодарностью будут принимаемы Советом Братства, которому по § 24 устава, „принадлежит обсуждение просьб о вспомоществовании и назначении размеров его“. Эти меры, при осуществлении их Комиссией на практике, повели к признанию необходимости дополнения их некоторыми правилами, которые, быв обсуждены пред-

–214–

варительно в Московской Комиссии, получили одобрение и в Совете Братства 23 сентября отчётного года, за исключением двух правил, окончательное одобрение которых отложено до общего майского годичного собрания 1892 года. В том же собрании 2 мая отчётного года главным двигателем дела помощи бывшим воспитанникам академии профессором протоиереем А.М. Иванцовым-Платоновым и представлена была процентными бумагами и наличными деньгами собранная на сей предмет дотоле сумма в 2р. Эта сумма передана была казначею Братства для записи на приход. К концу отчётного года эта сумма, благодаря новым, в иных случаях весьма значительным, пожертвованиям достигла цифры 4р. процентными бумагами и 129 р. 85 к. наличными деньгами.

На основании §§ 15 и 16 устава в отчётном году было два общих собрания Братства: одно годичное 2 мая и другое чрезвычайное 22 декабря. В общем годичном собрании членов Братства (2 мая), кроме обсуждения вопроса о помощи бывшим воспитанникам академии, решённого в вышеизложенном смысле, произведены были выборы на должности председателя совета Братства, его товарища, одного члена совета и секретаря, причём оказались избранными, за исключением секретаря, прежние лица, именно: председателем – профессор Академии Виктор Дмитриевич Кудрявцев, товарищем его – протоиерей Московской Софийской, на Лубянке, церкви Павел Михайлович Волхонский, членом совета – профессор Академии Пётр Иванович Цветков, секретарём же – помощник секретаря Совета и Правления Академии Николай Дмитриевич Всехсвятский. В чрезвычайном общем собрании 22 декабря на место скончавшегося профессора В. Д. Кудрявцева, председателем Совета единогласно избран член совета

Братства профессор Академии Димитрий Феодорович Голубинский.

Комиссия, ревизовавшая приходо-расходные книги и журналы, а также и наличные суммы Братства за 1889 год, представила в общее майское собрание отчётного года свой доклад, в котором донесла общему собранию следующее:

—215—

„1) Приходо-расходные книги Братства найдены в полном порядке и исправности: все листы, шнуры и печати в целости.

2) Записи прихода и расхода ведены чисто, без помарок и подчисток; страничные итоги и транспорты показаны правильно; ведение записей установлено в возможно большей простоте и ясности.

3) Расходование сумм Братства производилось в полном соответствии с состоявшимися на этот счёт постановлениями Общих Собраний и Совета Братства, своевременно занесёнными в журналы.

4) На все произведённые Братством расходы имеются надлежащие расписки и оправдательные документы.

5) По произведённой 6-го (минувшего) апреля 1891 г. поверке сумм, находящихся в кассе Братства, и по соображении прихода и расхода сумм с отчётного времени по день проверки, на основании приходо-расходных книг и советских журналов позднейшего времени, оказалось, что от 1889-го к 1890-му году должна быть в наличности запасного и расходного капитала та самая сумма, которая и имеется“.

Выразив благодарность членам Комиссии за понесённые ими труды по ревизии, Общее собрание единогласно избрало тех же самых лиц и для ревизии книг за 1890 год, именно: священника Сергиева Посада Михаила Петровича Багрецова и профессоров академии: Андрея Петровича Смирнова и Василия Александровича Соколова.

В течение отчётного года Совет Братства имел семь заседаний: пять очередных, одно общее годовое и одно чрезвычайное. Предметами занятий в этих заседаниях служили: слушание периодических отчётов Казначей Братства о положении и движении братских сумм; обсуждение прошений

студентов и воспитанников Академии о вспомоществовании; обсуждение и принятие мер к увеличению денежных средств Братства и исполнение других обязанностей, налагаемых на Совет Уставом Братства. В заботе о способах к увеличению средств Совет Братства обращался к мере, давно испытанной и всегда приносившей благие последствия, именно: к рассылке подписных листов о.о. настоятелям Московских цер-

–216–

квей и начальствующим в средних и низших духовно-учебных заведениях. Наибольшее количество пожертвований, как и прежде, поступило через о.о. благочинных и настоятелей церквей г. Москвы, которым Совет Братства посему и поставляет долгом выразить глубокую благодарность за такое тёплое и деятельное их участие.

Продолжалось и действие меры чрезвычайной, введённой в употребление с 1890 года и упомянутой в отчёте за 1890 год: возвращение долгов и поступление пожертвований от пользовавшихся пособиями дало довольно значительные суммы Братству в 1891 году.

Все суммы Братства к началу отчётного 1891 года состояли: а) из 36300 рублей процентными бумагами и б) 2451 р. 95 к. наличными деньгами. В течение 1891 года количество пожертвований увеличилось на 1800 рублей процентными бумагами и 5466 р. 13 к. наличными деньгами. Из этой суммы наличных денег 3300 р. поступило в качестве пожизненных членских взносов и взносов на вечное поминовение, и потому вся эта сумма подлежала обращению в процентные бумаги для образования запасного капитала; остальные же 2166 р. 13 к. поступили как взносы от действительных членов и как единовременные пожертвования от разных лиц и учреждений. Кроме того а) от Московского Епархиального свечного завода получено 300 р.; б) от графа С. В. Орлова-Давыдова, на содержание одного студента Академии в 1891–1892 году, 220 р.; в) от концерта в пользу недостаточных студентов Академии, данного 10 февраля 1891 года, 141 р. 75 коп. По требованию § 11 Устава Братства, из всех этих денежных поступлений подлежало обращению в запасный капитал 20%; остальные же

80%, равно как и полученные по истекшим купонам от бумаг Братства проценты, за вычетом 5% государственного налога, в количестве 1748 р. 52 к., а также возвращённые долги в количестве 325 р., составляли расходную сумму на удовлетворение потребностей Братства, без вычета из них 20% для внесения в запасный капитал. При обращении наличных денег в процентные бумаги, а равно при обмене одних бумаг на другие и при размене их на наличные деньги или при

–217–

выходе их в тираж и конверсию поступило на приход процентными бумагами 4500 р. и наличными деньгами 2493 р. 76 к. Сверх того на дело помощи бывшим воспитанникам Московской Духовной Академии с мая отчётного года поступило пожертвований на, сумму 2800 р. процентными бумагами и 1768 р. 10 коп. наличными деньгами. Из этой суммы наличных денег 1625 р. поступило в качестве пожизненных членских взносов и потому вся эта сумма подлежала обращению в процентные бумаги для образования запасного капитала фонда помощи бывшим воспитанникам Академии, остальные же 143 р. 10 к. поступили как взносы от действительных членов и как единовременные пожертвования от разных лиц и учреждений; из них обращению в запасный капитал подлежало, по § 11 Устава Братства, лишь 20%; – остальные же 80%, равно как и полученные по истекшим купонам от бумаг фонда проценты, за вычетом 5% государственного налога, в количестве 4 р. 75 к., составляли расходную сумму без вычета из них 20% для внесения в запасный капитал. При покупке процентных бумаг на наличные деньги поступило на приход процентными бумагами 1600 р. и наличными деньгами 7 р.

Наиболее значительные пожертвования в 1891 г. были следующие: от Высокопреосвященнейшего Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, в пользу студентов Академии, 2000 р. (наличными деньгами); от Высокопреосвященнейшего Митрополита Московского и Коломенского, а ныне Киевского и Галицкого, Иоанникия, в пользу бывших воспитанников Академии, 1000 р. (наличными деньгами); от потомственной почётной гражданки Юлии

Ивановны Базановой, в пользу бывших воспитанников Академии, 1000 р. (наличными деньгами); от потомственной почётной гражданки Варвары Петровны Базановой на тот же предмет 1000 р. (наличными деньгами); от Преосвященнейшего Виссариона, Епископа Дмитровского, а ныне Костромского и Галичского, в память возведения управляемого им Московского Богоявленского монастыря на степень первоклассного, в пользу студентов Академии, 500 р. и сверх того в пользу бывших

–218–

воспитанников Академии 100 р. – (то и другое наличными деньгами); от председателя Совета Братства, заслуженного ординарного профессора Академии В. Д. Кудрявцева-Платонова, на вечное поминовение рабы Божией Капитолины и сродников их, в пользу студентов 500 р. процентными бумагами и в пользу бывших воспитанников 100 р. наличными деньгами; от графа С. В. Орлова-Давыдова, на годовое содержание одного студента Академии 220 р. – и в пользу бывших воспитанников Академии, 300 р., – (то и другое наличными деньгами); от профессора Московского Императорского Университета протоиерея А. М. Иванцова-Платонова, в пользу бывших воспитанников, 300 р. (наличными деньгами); от почётного блюстителя Московской духовной Академии купца И. М. Федюкина, в пользу студентов Академии, 300 р. (наличными деньгами); от Московского Епархиального свечного завода, в пользу студентов Академии, 300 р. (наличными деньгами); от протоиерея Московской Воскресенской, на Остоженке, церкви Г. П. Смирнова-Платонова, в пользу бывших воспитанников Академии, 200 р. (наличными деньгами); от протоиерея Московского Казанского собора А. Ф. Некрасова, на вечное поминовение рабы Божией Елены, в пользу студентов, 200 р. процентными бумагами); от Д. Ф. Самарина, в пользу бывших воспитанников Академии, 200 р. (наличными деньгами); от Преосвященнейшего Иоанникия, Епископа Владикавказского, в пользу студентов Академии, 100 р. (процентными бумагами); от Преосвященнейшего Александра, Епископа Можайского, а ныне Дмитровского, в пользу бывших воспитанников Академии, 100 р. (наличными деньгами); от о. Ректора Московской Духовной

Академии, Архимандрита Антония, в пользу студентов, 100 р. (наличными деньгами); от ординарного профессора той же Академии А. П. Лебедева, в пользу студентов Академии, 100 р. (наличными деньгами); от бывшего о. эконома Академии священника И. А. Соловьева, в пользу студентов же, 100 р. (процентною бумагою); от смотрителя Муромского духовного училища Е. И. Орлова, в пользу студентов же, 100 р. (процентными бумагами); от ключаря Кронштадтского собора, протоиерея И. И. Сергиева, в пользу быв-

–219–

ших воспитанников, 100 р. (наличными деньгами); от протоиерея Московской Успенской, в Казачьей, церкви А. С. Ильинского, в пользу бывших воспитанников, 100 р. (наличными деньгами); от священника Московской Николаевской, на Болвановке, церкви, И. А. Орлова, в пользу студентов, 100 р. (наличными деньгами): от священника Московской Воскресенской, на Ваганьковском кладбище, церкви В. А. Быстрицкого, в пользу бывших воспитанников, 100 р. (наличными деньгами); от статского советника А. Р. Ржаницына, в пользу студентов (к прежним 200 р. ещё) 100 р. (наличными деньгами); от статского советника П. С. Владимирского, в пользу бывших воспитанников, 100 р. (наличными деньгами) и от коллежского асессора Д. С. Нечаева, в пользу студентов, 100 р. (наличными деньгами).

В отчётном году Братство, по примеру прошлого года и в исполнение требований Устава своего, главным образом помогало недостаточным своекоштным студентам Академии и притом более всего уплатой такой или иной суммы за их содержание в зданиях Академии и только немногим окончившим курс и одному из бывших воспитанников Академии оказывало пособие на основании постановления общего годичного собрания 10 мая 1887 года. Таким образом в течение 1891 года Братством израсходовано: на уплату за содержание одного студента IV курса, 9 студентов III курса, 27 студентов II курса и 29 студентов I курса в академическом корпусе прямо в экономию Академии, со взносом за каждого из них суммы в размерах от 10 до 110 рублей в полугодие, 5360 р.; на

заимообразную выдачу одному из них 30 р.; окончившим курс воспитанникам Академии выдано в виде единовременного пособия 45 р. и заимообразно 280 р.; одному бывшему воспитаннику Академии на лечение его в Московской Преображенской больнице, выслано по почте 85 р. 80 к. Возвращены нескольким, назначенным на места, но отказавшимся от них, воспитанникам Академии, уплаченные были ими долги в количестве 60 р. Всего же израсходовано на студентов и воспитанников Академии 5860 р. 80 к. – На канцелярские, типографские, почтовые и прочие расходы употреблено

–220–

118 р. 96 к. Более значительные расходы по сей статье: уплата за напечатание отчёта и почтовая пересылка подписных листов, экземпляров отчёта и т. д.

В отчётном году Братство должно было внести в запасный капитал из поступлений 1890 года 366 р. 65 к. наличными деньгами и из поступлений отчётного года 3865 р. 58 к.; итого 4232 р. 23 к. На эту сумму оно, в виду конверсий 5% государственных бумаг в отчётном году приобрело две 1000-рублевых и одну 500-рублевую 4% облигации внутренних займов; и только в конце года приобрело 5% билетов Государственного Банка на сумму 400 р.. употребив для такого приобретения и некоторые 100-рублевые % бумаги с вышедшими или истекавшими купонами, всего на сумму 650 р.; обращение же остальных денег в % бумаги, всего на сумму 1982 р. 23 к., оставлено до 1892 года, тем более, что самая большая часть их поступила в Братство в самом конце отчётного года (пожертвование Высокопреосвященнейшего Архиепископа Никандра), между тем как в начале отчётного года избыток наличных денег, остававшихся за удовлетворением нужд Братства, сие последнее, по примеру лет предшествующих, обращало в билеты Государственного Казначейства, 50-рублевого достоинства, для приращения процентами, причём, именно в апреле, приобрело сих билетов на сумму 600 рублей, из коих, с прежними и через пожертвование поступившими, к концу отчётного года, осталось сих билетов лишь на

номинальную сумму 350 р. Сверх того в сём году одна 1000 рублёвая 5% облигация 3 Восточного займа вышла в тираж и один 5 % билет Государственного Банка вышел в конверсию. Взамен первой приобретена одна 4% облигация 3 Внутреннего Займа в 1000 р., а сумма наличных денег, полученная от второго, причислена к вышепоказанным суммам, подлежащим обращению в запасный капитал. Кроме того, в конверсию же вышли и 5% облигации 1 Восточного Займа на сумму 1700 р., обмен которых до конца отчётного года, Государственным Банком ещё не был произведён. При всех этих операциях, которые, как прежде, по поручению Совета Братства, совершал казна-

–221–

чей, профессор Корсунский, занесено в расход переходящими суммами в процентных бумагах 4150 р. и в наличных деньгах 3964 р.

По делу помощи бывшим воспитанникам Академии в отчётном году употреблено в расход, исключительно на приобретение процентных бумаг, наличными деньгами 1650 р.

Совет Братства считает долгом своим выразить глубокую благодарность редакциям газет: Московских Церковных Ведомостей, Московских Ведомостей и Русских Ведомостей и журналов: Православного Обозрения и Детской Помощи за бесплатное напечатание объявлений Братства и за помещение тех или иных сведений о состоянии дел Братства на страницах их изданий.

Всего в 1891 году поступило на приход:

1. Остаток от предыдущего года:

- а) процентными бумагами 36300 р. 00 коп.
- б) наличными деньгами 2451р. 95 коп.

2. Взносы пожизненных членов и на вечное поминовение:

- а) процентными бумагами 1000 р. 00 коп.
- б) наличными деньгами 3300 р. 00 коп.

3. Взносы действительных членов и единовременные пожертвования 2166р. 13 коп.

4. От Московского Епархиального свечного завода 300 р. 00 коп.

5. От графа С. В. Орлова-Давыдова, на содержание одного студента Академии в 1891–1892 учебном году 220 р. 00 коп.

6. От концерта в пользу недостаточных студентов данного 10 февраля 1891 года. 141р. 75 коп.

7. От промена купонов с процентных бумаг Братства 1748р. 52 коп.

8. Возвращённые долги 325 р. 00 коп.

9. Переходящие суммы:

а) процентными бумагами 4500 р. 00 коп.

–222–

б) наличными деньгами 2493 р. 76 коп.

Итого:

а) процентными бумагами 41800 р. 00 коп.

б) наличными деньгами 13147р. 11 коп.

А всего 54947 р. 11 коп.

Израсходовано:

1. В уплату за содержание своекоштных студентов в академическом корпусе внесено в экономию академии 5360 р. 00 коп.

2. Выдано заимообразно одному из них. 30 р. 00 коп.

3. Окончившим курс воспитанникам Академии выдано:

а) в виде единовременного пособия 45 р. 00 коп.

б) заимообразно 280 р. 00 коп.

в) в возврат уплаченных долгов 60 р. 00 коп.

4. Вывшему воспитаннику Академии (Т. Оболенскому), на лечение его в Московской Преображенской больнице, выслано: 85 р. 80 коп.

5. На канцелярские, типографские, почтовые и другие расходы 118 р. 96 коп.

6. Переходящие суммы:

а) процентными бумагами 4150 р. 00 коп.

б) наличными деньгами 3964 р. 00 коп.

Итого:

а) процентными бумагами 4150 р. 00 коп.

б) наличными деньгами 9943 р. 76 коп.

А всего. . . 14093 р. 76

Осталось к 1892 году:

А. Запасного капитала:

- а) в 5% билетах Государственного Банка 700 р. 00 коп.
- б) в 5% билете 1-го Внутреннего с выигрышами Займа 100 р. 00 коп.
- в) в 4% облигациях Внутренних Займов 3500 р. 00 коп.
- г) в 5% свидетельствах Государственной железнодорожной непрерывно-доходной ренты 8000 р. 00 коп.

—223—

- д) в 5% облигациях 2-го и 3-го Восточных Займов 19000 р. 00 коп.
- е) в 5% облигациях Московского Городского Кредитного Общества. 6000 р. 00 коп.

ж) наличными деньгами 1982 р. 23 коп.

Б. Расходного капитала:

- а) в билетах Государственного Казначейства разных выпусков и достоинства 350 р. 00 коп.
- б) наличными деньгами 1221 р. 12 коп.

Итого:

- а) процентными бумагами 37650 р. 00 коп.
- б) наличными деньгами 3203 р. 35 коп.

А всего . . . 40853 р. 35 коп.

По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии в 1891 году поступило на приход:

1. Взносы пожизненных членов:

- а) процентными бумагами 2800 р. 00 коп.
- б) наличными деньгами 1625 р. 00 коп.

2. Взносы действительных членов и единовременные пожертвования 143 р. 10 коп.

3. От промена купонов с процентных бумаг 4 р. 75 коп.

4. Переходящие суммы:

- а) процентными бумагами 1600 р. 00 коп.
- б) наличными деньгами 7 р. 00 коп.

Итого:

- а) процентными бумагами 4400 р. 00 коп.
- б) наличными деньгами 1779 р. 85 коп.

А всего . . . 6179 р. 85 коп.

Израсходовано:

на приобретение процентных бумаг наличными деньгами, 1650 р. 00 коп.

Осталось к 1892 году:

А. Запасного капитала:

а) в 5% билетах Государственного Банка 200 р. 00 коп.

б) в 5% облигациях 2 и 3-го Восточных Займов 1400 р. 00 коп.

–224–

в) в 4 ½ % билете Московского Купеческого Общества Взаимного Кредита

в принятии капитала на сумму 2500 р. 00 коп.

г) в билетах Государственного Казначейства 300 р. 00 коп.

д) наличными деньгами 28 р. 62 коп.

Б. Расходного капитала – наличными деньгами 101 р. 23 коп.

Итого:

а) процентными бумагами 4400 р. 00 коп.

б) наличными деньгами 129 р. 85 коп.

А всего . . . 4529 р. 85 коп.

Список Членов Братства Преподобного Сергия за 1891 год

Покровители и пожизненные члены Братства:

Сначала – Высокопреосвященнейший Иоанникий,

Митрополит Московский и Коломенский, ныне

Киевский и Галицкий, пожертвовал 2 600 р.

В конце года – Высокопреосвященнейший Леонтий, Митрополит Московский и Коломенский

1. Почётные члены.

1. Архимандрит Антоний, ректор Московской Духовной Академии 110 р.

Протоиерей Павел Мих. Волхонский 1000 р.

Протоиерей Алексей Феодор. Некрасов 1300 р.

Священник Василий Феодор. Руднев доставил от лиц, пожелавших остаться неизвестными 2000 р.

5. Профессор Московской Духовной Академии Павел Иванович Горский-Платонов. 100 р.

Профессор той же Академии Дмитрий Феодорович Голубинский.

Профессор той же Академии Иван Николаевич Корсунский.
–225–

II. Пожизненные члены.

а) Высокопреосвященные:

Амвросий, Архиепископ Харьковский 100 р.

Макарий, Архиепископ Донский 200 р.

10. Никандр, Архиепископ Тульский 2000 р.

Павел, Архиепископ Казанский 100 р.

Палладий, Архиепископ Экзарх Грузии 100 р.

Савва, Архиепископ Тверский 300 р.

Сергий, Архиепископ Херсонский и Одесский. 300 р.

15. Феогност, Архиепископ Владимирский 100 р.

б) Преосвященные:

Александр, Епископ Дмитровский 100 р.

Анастасий, Епископ Воронежский 100 р.

Антонин, Епископ Витебский 500 р.

Виссарион, Епископ Костромской 700 р.

20. Герман, Епископ бывший Кавказский 100 р.

Димитрий, Епископ Подольский 100 р.

Иоанникий, Епископ Владикавказский 100 р.

Макарий, Епископ Селенгинский 100 р.

Мисаил, Епископ Орловский 100 р.

25. Павел, Епископ Олонецкий 100 р.

Сергий, Епископ Могилевский 100 р.

Симеон, Епископ Минский 100 р.

Андреев, Вас. Ал-еев., Моск. куп. 100 р.

Анисимов, Пав. Петр., прот. в г. Сарапуле. 200 р.

30. Ансеров, Алексей Ал-др., прот. Моск. 200 р.

Базанова, Варвара Петровна 1000 р.

Базанова, Юлия Ивановна 1000 р.

Березкин, Иоанн Яковл. прот. Моск. 100 р.

Бухарев, Иоанн Никол., свящ. Моск. 100 р.

35. Быстрицкий, Вас. Андр., свящ. Моск. 200 р.

Варсонофия, игуменья Хотькова мон. 100 р.

Виноградов, Иоанн Григ. прот. Моск. 100 р.

Владимирский, Павел Серг., ст. сов. 105 р.

Воронец, Евстафий Никол., пот. двор. 100 р.

- 40.** Глаголев, А-р Ив., Моск, куп. 100 р.
—226—
Глушков, Арс. Арс., Моск, куп. 100 р.
Говорова, Евд. Никиф. 100 р.
Григорий, Архим. Моск. Спасо-Андрон. мон. 100 р.
Грузов, Сергей Феодор. 100 р.
45. Дашков, Вас. Андр., действ. тайн. сов. 100 р.
Епишкин, В. В., комм. сов. и кавал. 100 р.
Иванцов-Платонов, А-р. Мих., проф. прот. 400 р.
Ильинский, А-р Симеон., прот. Моск. 200 р.
Исаев, Ив. Петр., секретарь Унив., св. Владимира 100 р.
50. Кабанов, Д. И., Моск. куп. 100 р.
Клириков, А. В., свящ. Моск. 100 р.
Комаров, Гавр. Матв. 100 р.
Копьев, Никол. Ал-др., Моск. свящ. 100 р.
Кротков, Феофил. Ив., прот. Моск. 100 р.
55. Кузнецов, А. Г., пот. поч. гр. 100 р.
Лебедев, Алек. Петр., проф. М. Д. Акад. 100 р.
Михайлов, А. М., Моск, куп. 100 р.
Модест, Архимандрит 200 р.
60. Мошкин, Афан. Ал-др., Моск. куп. 100 р.
Мухановы, Елиз. Ал-еев. и Параск. Ал. 300 р.
Нечаев, Дим. Степ., колл. асс. 100 р.
Новоселов, И. Сем., Дмитров, куп. 100 р.
Орлов-Давыдов, Серг. Влад., граф. 400 р.
Орлов, Евгений Ив., смотр. Муром, д. уч. 100 р.
65. Орлов, Никол. Ал-еев., Моск. свящ. 100 р.
Растеряева, В. Гавр., жена Моск, купца. 100 р.
Растеряев, И. С., Моск. куп. 100 р.
Ржаницын, Ал-ей Руф., ст. сов. 300 р.
Сазикова, Ан. Ал., поч. гражд. 100 р.
70. Самарин, Дм. Феодор. 200 р.
Сахаров, И. И., свящ. Моск. 100 р.
Сергиев, Иоанн Ильич, прот., кл. Кронш. соб. 100 р.
Скворцов, И. А., регент Моск, хора 100 р.
Смирнов, Андр. Пет., проф. М. Д. Акад. 100 р.
75. Смирнов, Иоанн Ал-еев., Моск. прот. 120 р.

Смирнов, Пётр Ал-еев., каф. прот. в СПб 100 р.

–227–

Смирнов, Пётр Ал-еев., Моск. свящ. 100 р.

Смирнов-Платонов, Григ. Петр., Моск. прот. 200 р.

Соколов, Ал-ий Ив., каф. прот. Моск. 100 р.

80. Соловьев, Ив. Ив., поч. гражд. 100 р.

Соловьев, Пав. Антон., свящ. 100 р.

Субботин, Никол. Ив., проф. М. Д. Акад. 100 р.

Сыров, Гр. Ал., Моск. куп. 100 р.

Тихомиров, Аполл. Ив., прот. Моск. 100 р.

85. Уткин, Лавр. Петр., Моск. купец 100 р.

Федюкин, Ник. Мих., Моск. Купец 300 р.

Фортинский, Никол. Яковл., Моск. прот. 100 р.

Холмовский, Вас. Авкс., прот. в СПб. 100 р.

Шумов, Ал. Як., Моск. куп. 100 р.

90. Эггерс, Ник. Борис., Моск. куп. 100 р.

Якубов, Ник. Евграф., каф. прот. и смотр. Волог. д. у. 100 р.

III. Действительные члены.

Абрикосов, Ал-ей Ив., комм. сов. и кав. 5 р.

Агринский, Пётр Феофил., преп. Камышин. д. уч. 5 р.

Азбукин, Матв. Павл., учит. 1-го Орл. д. уч. 5 р.

95. Алянчикова, Пелаг. Ал-др., Моск. куп. 10 р.

Амфитеатров, Валент. Ник., Моск. прот. 10 р.

Антоний, Архимандрит, ректор Виф. д. сем. 10 р.

Афонский, Ал-ий Петр., свящ. Моск. 10 р.

Бабушкин, Егор Ив. и Грачев, Дм. Сем., Моск. куп. 5 р.

100. Багрецов, Мих. Петр., свящ. Серг. пос. 10 р.

Басов, Феоф. Ал-др., свящ. Моск. 6 р.

Берников, А-р Феодор., пот. поч. гр. 5 р.

Благодарумов, Ник. Вас., прот., ректор Моск. д. сем. 15 р.

Бобринский, Ал-ей Ал-еев., граф 5 р.

105. Богородский, Вас. Ник., свящ. Моск. 5 р.

Богословский, Вас. Ив., преп. Нижег. д. сем. 5 р.

–228–

Богословский. Вас. Серг., прот. Моск. 5 р.

Богоявленский, Конст. Иван., протоиерей Моск. 5 р.

Буткевич, Тимоф. Ив., свящ. 5 р.

- 110.** Бутурлина, Марья Серг., вдова генерала 5 р.
Былов, Ник. Ник., смотр. Волоколамск. д. уч. 5 р.
Белкина, Валентина Сергеевна 5 р.
Белкина, Марья Лукин., жена Московского купца 5 р.
Белкин, Серг. Ив., Моск. куп. 35 р.
- 115.** Белокопытов, Ал-ей Григ., ст. сов. 10 р.
Белоусов, Гавр., свящ. соб. ц. гор. Волчанска 5 р.
Беляев, А-р Дм., доц. М. Д. Академии 5 р.
Виноградов, Ник. Ив., преп. Вифанской д. сем. 5 р.
Виноградов, Феод. Петр., крестьянин Моск, губ. 5 р.
- 120.** Вишняков, Сим. Григ., прот. Моск. 5 р.
Воздвиженский, Мих. Мих., Московский прот. 5 р.
Воздвиженский, Ник. Дм., Московский прот. 5 р.
Воздвиженский, Пётр Дм., Московский свящ. 5 р.
Волконский, Пётр Григ., светл. князь 5 р.
- 125.** Воробьев, Мих. Степ. (Т-во Барановых) 5 р.
Воронцов, Пётр Феодор., Моск. куп. 5 р.
Воронцов, Сергей Герасим., Моск. свящ. 5 р.
Воропанова, Елизав. Мих., дворянка 5 р.
Воскресенский, Григ. Ал-др., проф. М. Д. Акад. 5 р.
- 130.** Всехсвятский, Ник. Дм., пом. секр. М. Д. Акад. 10 р.
–229–
- Вышеславцев, Пётр Ал-др., прис. повер. 5 р.
Галаджев, Христоф. Григ., Бахмут. купец 5 р.
Геликовский, Митроф. Яковл., свящ. Москов. 5 р. 30 к.
Глаголев, Вас. Ал-еев., препод. Уральск, д. учил. 5 р.
- 135.** Гогин, Ник. Вас., преп. Харьков, еп. жен. уч. 5 р.
Годнев, Генн. Вас., прот., ректор Нижегород. д. сем. 5 р.
Годнев, Ник. Дм., преп. Задонск. д. учил. 10 р.
Голенищев, А-р Максим., Моск, куп. 5 р.
Головин, Иак. Егор., прот., смотр. Рязан. дух. уч. 5 р.
- 140.** Голубинский, Дим. Феодор., проф. М. Д. Академии 7 р.
Голубинский, Евг. Евсигн., проф. М. Д. Академии 5 р.
Грамматин, Мих. Вас., учит. Муром, дух. учил. 5 р.
Григорий, иером., проф. стипендиат 5 р.
Грузов, А-р Семен., Моск. свящ. 5 р.
- 145.** Губнера Альберта Т-во 5 р.

Диомидов, Мих. Иван., свящ. Моск. 5 р.
Дмитревский, Ник. Вас., свящ. Моск. 5 р.
Добролюбов, А-р Феодор., Моск, священ. 5 р.
Добронравов, Дим. Феодор., свящ. Московск. 5 р.
150. Добронравов, Никол. Павл., свящ. Московск. 25 р.
Доброхотов, К-н Павлов., прот., смотр. Сапожк. д учил. 10 р.
Дойникова, Евдокия И., Моск. купч. 5 р.
Елеонский, Ник. Ал-др., Моск. свящ. 5 р.
Елецкий, Пав. Зах., Москов. куп. 5 р.

—230—

155. Жданов, А-р Ал-еев., доц. М. Д. Академии 5 р.
Желяков, Вас. Кондр., Моск. куп. 5 р.
Жуков, Ник. Никит., Моск. куп. 5 р.
Журин, Пётр Серг., Моск. куп. 10 р.
Заозерский, Ник. Ал-др., доц. Моск. Дух. Академии 7 р.
160. Звездинский, Иоанн Гавриил., Моск. священ. 5 р.
Зверев, Сим. Ильич, Моск. прот. 10 р.
Зеведеев, А-р Яковл., инспект. Оренб. дух. сем. 10 р.
Знаменский, Пав. Ильич, смотр. Кашин. дух. учил. 5 р.
Зубов, Пав. Вас., пот. поч. гр. 5 р.
165. Иванцова, Александра Александровна 5 р.
Иванцов, Александр Ал-дров. 10 р.
Иванцов, Ник. Мих., Моск. свящ. 5 р.
Иванцов, Серг. Ал-др. 10 р.
Игнатов, Ал-ей Дм., преп. Задон. дух. учил. 8 р.
170. Ильинский, Мих. Феод., прот. Моск. 5 р.
Ильинский, Ник. Ильич, свящ., преп. Симф. д. сем. 5 р.
Ильин, Пётр Никол., пот. поч. гражд. 5 р.
Казанский, Мих. Konst., секр. М. Д. Академии 5 р.
Казанский, Пав. Иван., Моск. прот. 50 р.
175. Казанский, Пётр Ив., проф. М. Д. Академии 5 р.
Каптерев, Ник. Феод., проф. М. Д. Академии 5 р.
Капцов, Серг. Ал-еев., Москов. куп. 20 р.
Каретникова, А-ндра с С-м (Т-во). 5 р.
Касицын, Дим. Феод., прот., проф. М. Д. Академии 20 р.
180. Касицын, Илья Феодор., прот. Московский 5 р.

—231—

Кедров, Викт. Ив., преп. Законосп. дух. учил 5 р.
 Кипарисов, Вас. Феодор., проф. М. Д. Академии 5 р.
 Кириллов, А-р Григ., Моск, куп. 5 р.
 Ключевский, Вас. Осипов., проф. М. Д. Академии 12 р.
185. Ковганкин, Сим. Афан., Москов. священ. 5 р.
 Колосов, Никол. Ал-др., библиот. М. Д. Академии 5 р.
 Комаров, Ник. Павл., преп. Моск, дух. сем. 10 р.
 Константинов, Ив. Вас., Моск. куп. 10 р.
 Коншин, Ив. Никол., пот. двор. 5 р.
190. Корнеев Г-н 5 р.
 Корсунский, Ив. Никол., проф. М. Д. Академии 7 р.
 Коссин Гавриил, свящ. 10 р.
 Красновский, Виталий Аникит., Моск, священ. 5 р.
 Красновский, Никол. Аникит., Моск, священ. 5 р.
195. Краснокутский, Онисиф. Романов, священ. 5 р.
 Кратиров, Иоанн Ал-др., прот., рект. Харьков, д. сем. 5 р.
 Крашенинников, Серг. Семёнов., Моск, куп. 5 р.
 Крестовников, Валент. Констант., коммерции сов. 5 р.
 Кротова Г-жа 6 р.
200. Лавровский, Митроф. Ал-др., преп. Екатериносл. д. сем. 5 р.
 Лавров, Дм. Вас., пом. инсп. Нижегород. д. сем. 5 р.
 Лапины Братья (Т-во) 5 р.
 Латышев, Феод. Евграф., пот. поч. гр. 5 р.
 Лебедев, А-р Ал-еев., прот. Казан. соб. в СПб 10 р.
 –232–
205. Лебедев, А-р Стеф., преп. Моск, дух. сем. 5 р.
 Лебедев, Ал-ий Ал-др., Моск. свящ. 10 р.
 Левкоев, Ив. Григ., преп. Влад, дух. сем. 15 р.
 Ливанский, Илья Вас. свящ. законоуч. Орлов, реал, учил. 5 р.
 Липеровский, Ник. Дим., Моск. свящ. 5 р.
210. Лихонина, Вера Ал-др., жена колл, ассесс. 5 р.
 Лучинин, Вас. Петр., лектор М. Д. Академии 5 р.
 Любецкий, Дм. Ив., смотр. Петрозав. дух. учил. 5 р.
 Любимов, А-р Иоанн., Моск. прот. 5 р.
 Любимов, Ник. Ал-др., преп. Моск. дух. сем. 5 р.

215. Лямин, Серг. Ив., инженер-механик 5 р.
Мальцев, Ал-ий Петр., прот., наст. Посольск. ц. в Берлине 8 р.
- Малютина И. С-вей (Т-во) 50 р.
Марков, К-н Мих., Моск. свящ. 10 р.
Марков, Серг. Мих., Моск. свящ. 10 р.
220. Мартынов, А-р Вас., доц. М. Д. Академии 5 р.
Миловский, Ник. Мих., пом. инсп. М. Д. Академии 5 р.
Минервин, Д. М., преп. М. д. сем. 10 р.
Михайлов, Вас. Мих., Моск. куп. 5 р.
Могилевский, Матв. Ив., пом. смотр. Воронеж, д. уч. 5 р.
225. Модестов, Мих. Вас., Моск. свящ. 5 р.
Модестов, Серг. Серг., Моск. прот. 5 р.
Молчанов, А-р Илларион., Моск. священ. 5 р.
Муретов, Митроф. Дм., доц. М. Д. Академии 6 р.
Мухин, Дм. Феодор., пот. поч. гр. 5 р.
230. Мякишев, А-р Феодор., пот. поч. гр. 5 р.
- 233—
- Невский, А-р Ал-еев., смотр. Законосп. д. учил. 5 р.
Невский, А-р Георгиев., прот. Моск. 5 р.
Некрасов, Илья Феодор., прот. Москов. 5 р.
Низовцев, Пав. Ив., преп. Томск, дух. учил. 5 р.
235. Никитский, С. И., преп. М. д. сем. 5 р.
Образцов, Вас. Афиног., преп. Екатериносл. д. уч. 5 р.
Огиевский, Аким Ив., смотр. 1-го Орлов, д. уч. 10 р.
Олсуфьев, Дм. Ал-др., капитан в отставке 10 р.
Орлов, А-р Евфим., прот., рект. Арханг. д. сем. 5 р.
240. Островский, Евг. Петр., свящ. Моск. 5 р.
Павлов, Арсен. Даниил., прот. г. Волчанска 5 р.
Палладий, иеромонах, см. Коломен. дух. учил. 5 р.
Папилов, Григ. Софрон., поч. гр. 5 р.
Перов, Ив. Феодор., инсп. Рязан. дух. сем. 5 р.
245. Пескунов, Захар Павл., Бахмут. куп. 5 р.
Петров, Гавр. Степ., купеч. сын 5 р.
Пётр, Архимандрит, инсп. М. Д. Академии 5 р.
Побединский, Григор. Ал-еев., Моск. священ. 5 р.
Покровский, Елпидиф. Евфим., см. Камышин, дух. учил. 5 р.

250. Покровский, С. И. 10 р.

Поляков, А-р Яковл., пот. поч. гр. 5 р.

Попов, Никол. Никанор., смотр. Задон. дух. учил. 10 р.

Поспелов, Иоанн Григ., Костром. прот. 10 р.

Поспелов, Филар. Никит., Моск. священ. 5 р.

—234—

255. Потапов, Мих. Ал-еев., Моск. куп. 5 р.

Преображенский, Пётр Ал-еев., Московский прот. 5 р.

Приклонская, Александра Сергеевна 5 р.

Приклонский, Петр Вас., прот. Моск. 5 р.

Протасов, Тимоф. Ив., преп. Моск. дух. сем. 5 р.

260. Протопопов, Дм. Ал-еев., преп. Смол. еп. жен. учил. 5

р.

Пшеничников, Вас. Никиф., прот. Москов. 5 р.

Пятницкая, Екатерина Алексеевна 5 р.

Разумихин, Арсен. Иоанн., свящ. Москов. 5 р.

Ремов, Феод. Георгиев., Моск, свящ. 15 р.

265. Рождественский, Серг. Дм., преп. Моск. дух. сем. 5 р.

Россинский, Феод. Ив., смотр. Екатериной. дух. учил. 10 р.

Рубин, Пётр Вас., свящ. Моск. 20 р.

Рудаков, Влад. Алексеевич 5 р.

Руднев, Мих. Иван., свящ. Моск. 5 р.

270. Рукин, Пав. Ал-др., преп. Волог. дух. учил. 5 р.

Садковский, Серг. Максим., свящ. Москов. 5 р.

Сазикова, Анна Александровна 5 р.

Салтыкова, Марья Сергеевна, графиня 5 р.

Самарина, В. П. 20 р.

275. Самарина, С. Д. 5 р.

Самарин, А. Д. 5 р.

Самарин, С. Д. 10 р.

Самойлов, Феод. Никит., Москов. 2-й г. куп. 25 р.

Селезнев, Ник. Дм., пот. двор. 5 р.

280. Семенов, Е. А., пот. поч. гражд. 5 р.

Серебряков, Пётр Филипп., пот. поч. гражд. 5 р.

—235—

Сироткин, Евг. Мих., свящ. Моск. 5 р.

Скалигеров, Серг. Тимоф., преп. Петровок, дух. уч. 6 р. 71
коп.

Скворцов, Митр. Ал-др 5 р.

285. Скворцов, Никол. Ал-еев., свящ. Москов. 5 р.

Славский, Вас. Мих., свящ. Моск. 5 р.

Смиренский, Вас. Серг., Москов. нотариус 10 р.

Смирнов, А-р Ал-еев., прот. Моск. 25 р.

Смирнов, Иоанн Ксеноф., прот., рект. Рязан. дух. сем. 5 р.

290. Смирнов, Серг. Серг., свящ. Моск. 5 р.

Смирнов, Феод. Мих., Москов. куп. 5 р.

Смирягин, Ник. Вас., преп. Рязан. дух. сем. 5 р.

Соболев, Мих. Иван., свящ. Моск. 5 р.

Созонтьев, Ив. Влад., преп. Волчан. учит, сем. 5 р.

295. Соколов, Вас. Ал-др., проф. М. Д. Академии 5 р.

Соколов, Григ. Стеф., прот. Никол, ц. гор. Пензы 5 р.

Соколов, Пав. Петр., доц. М. Д. Академии 8 р.

Соколов, Пётр Ал-др., свящ. Моск. 5 р.

Соловьев, Иоанн Ильич, свящ. Закон. Лиц. Цесар. Николая.

5 р.

300. Соловьев, К. И., преп. Заиконосп. д. уч. 10 р.

Соловьев, Леон. Вас., преп. Камышин, дух. уч. 5 р.

Сопов, Дм. Семен., пот. поч. гр. 5 р.

Страховский, Дм. Афан., пом. смотр. Бахмутского дух. уч. 5

р.

Строганов, Ив. Адриан., пом. инсп. М. Д. Академии 5 р.

305. Суходский, Ал-ей Никол., Москов. священ. 20 р.

Счастнев, Ник. Мих., преп. Моск. Донск. дух. учил. 5 р.

—236—

Татарский, Иер. Ал-еев., проф. М. Д. Академии 5 р.

Троицкая, Евгения Васильевна 5 р.

Троицкий, Ал-ей Ив., смотр. Единсц. дух. учил. 5 р.

310. Троицкий, Евламп. Ив., свящ. Моск. 5 р.

Троицкий, Ив. Вас., пом. инсп. Моск, дух. сем. 5 р.

Трубецкой, Пётр Никол., князь 5 р.

Тяжелов, А-р Афан., директ. Киржач, учит, сем. 5 р.

Усков, Илья Вас., пот. поч. гр. 5 р.

315. Успенский, Евг. Петр., свящ. Моск. 5 р.

Флерин, Вас. Петр., свящ. Моск. 5 р.

Флоринский, Иоанн Дим., свящ. Моск. 5 р.

Холмогоров, Дим. Косм., свящ. Москов. 5 р.

Хомяков, Серг. Евфим., Моск. куп. 5 р.

320. Хомяков, Стеф. Вас. 5 р.

Цветков, А-р Мих., свящ. Моск. 5 р.

Цветков, Ал-ей Ив., инсп. Моск, дух. сем. 10 р.

Цветков, Пётр Ив., проф. М. Д. Академии 5 р.

Четыркин, Никиф. Никол., преп. Могил, д. сем. 10 р.

325. Чефранов, Ив. Матв., преи. Екатеринодар. дух. учил.
10 р.

Чехиров, Карп Ив., Бахмут. куп. 5 р.

Чижова, Евдок. Петр., пот. поч. гр. 5 р.

Шашин, Яков Артем., Моск. куп. 5 р.

Шостьин, А-р Павл., доц. М. Д. Академии 5 р.

330. Яркин, Лев Варфол., Моск. куп. 5 р.

Ярцев, Феод. Семен., Моск. куп. 5 р.

Фаворский, Дим. Григ., свящ., преп. Моск. дух. сем. 5 р.

333. Фадеев, Леонтий 5 р.

–237–

Список пожертвований на Братство Преподобного Сергия,
полученных по подписным листам²³⁸² на 1890–1891 годы

1) Через священнослужителей Московских церквей:

Алекسانдро-Невской, в Александровском женском училище,
свящ. Н. Д. Липеровского 5 р.

Алекسانдро-Невской, в Покровской Мещанской богадельне,
свящ. В. С. Касаткина 2 р.

Алекسانдро-Невской, в Практич. Академии коммерч, наук,
свящ. П. В. Рубина 5 р.

Алекسانдро-Невской, при Усачевско-Чернявском училище,
свящ. В. А. Модестова 1 р.

Алекسانдро-Невской, в училище имени принца
Ольденбургского, свящ. А. П. Громаковского 1 р.

Алексеевской, на Малой Алексеевской улице, свящ. В. А.
Красновского 5 р.

Алексеевской, на Глинищах, свящ. А. К. Гиляревского 7 р.

Андреевской, при 2-ой Моск, гимназии, свящ. А. П. Соколова 1 р.

Антипиевской, у Колымажного двора, свящ. Д. И. Соколова 5 р.

Архангельского Собора, прот. А. Г. Невского (по двум подписным листам) 5+5 р.

Афанасие-Кирилловской, на Сивцевом Вражке, свящ. Е. И. Троицкого 13 р.

Благовещенской, на Житном дворе, свящ. Н. К. Лебедева (по двум подписным листам) 3+3 р.

Благовещенской, в Петровском Парке, свящ. П. В. Сперанского 5 р.

Богородице-Рождественской, на Кулишках, свящ. Н. Я. Крылова 3 р.

Богородице-Рождественской, в Путниках, прот. М. Н. Апостольского 1 р.

–238–

Богородице-Рождественской, в Рождественском монастыре, свящ. Н. А. Ивановского 7 р.

Богородице-Рождественской, в Старо-Екатерининской больнице, свящ. А. А. Лебедева 1 р. 5 коп.

Богородице-Рождественской, в Столешниках, свящ. М. В. Модестова 34 р.

Богоявленской, в Елохове, прот. И. Я. Березкина 8 р.

Борисоглебской, у Арбатских ворот, свящ. М. И. Руднева 10 р.

Варваринской, на Варварке, прот. М. Д. Никольского (по двум подписным листам) 3+3 р.

Василие-Кесарийской, на Тверской, свящ. Ст. В. Никольского 15 р.

Введенской, на Лубянке, свящ. Н. П. Антушева 6 р.

Власиевской, в Старой Конюшенной, свящ. Д. П. Некрасова 9 р.

Вознесенского девичьего монастыря свящ. А. И. Пшеничникова (по двум подписным листам) 1+1 р.

Вознесенской, на Гороховом поле, свящ. А. В. Румянцева 6 р.

Вознесенской, близь Сретенки, свящ. С. А. Суворовского 4 р.

Вознесенской, на Царицынской улице, свящ. И. Д. Арбекова 10 р.

Воскресенской, на, Малой Бронной, свящ. П. И. Виноградова 1 р. 50 коп.

Воскресенской, в Гончарах, свящ. В. Т. Терновского 6 р.

Воскресенской, при Императорском Екатерининском богаделенном доме, свящ. И. Д. Воздвиженского 5 р.

Воскресенской, на Остоженке, прот. Г. П. Смирнова-Платонова 16 р.

Воскресенской, на Семёновском кладбище, свящ. К. И. Остроумова 3 р.

Воскресенской, в Таганке, свящ. Н. Ан. Красновского 5 р.

Гавриило-Архангельской, при Почтамте, свящ. И. А. Соколова 1 р.

–239–

Георгиевской, на Всполье, близь Кудрина, свящ. С. М. Садковского 10 р.

Георгиевской, в Грузинах, свящ. И. И. Архангельского 13 р.

Григорие-Богословской, на Дмитровке, свящ. Е. П. Островского 7 р.

Девятинской, близь Пресни, прот. А. И. Любимова 20 р.

Евпловской, на Мясницкой, свящ. Д. Ф. Добронравова 10 р.

Екатерининской, при Воспитательном Доме, прот. Н. К. Протопопова (по двум подписным листам) 3+3 р.

Елисаветинской, на Дорогомиловском кладбище, свящ. Д. Д. Виноградова 1 р.

Ермолаевской, на Садовой, прот. С. С. Модестова 5 р.

Зачатиевской, в Зачатиевском монастыре, свящ. А.П. Соколова 11 р.

Зачатиевской, в Углу, прот. М. С. Боголюбского (по двум подписным листам) 6+6 р. 50 коп.

Знаменской, на Знаменке, свящ. Г. А. Ключарева 15 р.

Знаменской, в Переяславской слободе, свящ. В. П. Флерина 10 р.

Илие-Обыденной, свящ. И. М. Лебедева 3 р.

Иоанно-Богословской, в Бронной, свящ. В. Н. Булгакова 3 р.
Иоанно-Богословской, под Вязом, прот. А. И. Телегина (по двум подписным листам) 1+3 р.

Иоанно-Предтечевской, у Варварских ворот, свящ. Г. А. Побединского 5 р.

Иоанно-Предтечевской, на Пресне, свящ. Ф. Г. Ремова 9 р.
Казанского собора, прот. Д. И. Кастальского, (по двум подписным листам) 5+5 р.

Казанской, в Сущеве, свящ. А. С. Грузова 23 р.
Константино-Еленинской, в Кремле, прот. В. Н. Амфитеатрова (по двум подписным листам) 10+10 р.

Козмодамианский, в Старой Кузнецкой, прот. М. В. Соловьева 10 р.

Козмодамианский, в Старых Папех. прот. В. С. Богословского (по двум подписным листам) 5+5 р.

–240–

Крестовоздвиженской, в Алексеевском монастыре, прот. С. П. Смирнова 3 р.

Крестовоздвиженской, в бывом монастыре, прот. Ф. И. Кроткова 19 р.

Крестовоздвиженской, на Убогих домах, свящ. А. И. Голубева 2 р.

Максимовской, на Варварке, свящ. А. С. Смирнова (по двум подписным листам) 3+3 р.

Марие-Магдалининской, при Коммерческом училище, священника И. О. Покровского 3 р.

Марие-Магдалининской, в малолетнем отделении Николаевского Института, свящ. В. А. Крылова 1 р.

Мартеновской, на Б. Алексеевской улице, свящ. А. И. Молчанова 10 р.

Неопалимовской, близ Девичьего поля, свящ. С. Г. Воронцова (по двум подписным листам) 4+4 р.

Никитской, в Старой Басманной, свящ. М. Я. Геликонского 5 р.

Никитской, за Яузой, свящ. П. А. Беляева. 1 р.

Николаевской, на Болвановке, свящ. Н. А. Орлова 2 р.

Николо-большекрестовской, свящ. С. С. Смирнова (по двум подписным листам) 7+6 р.

Николаевской, в Воробине, свящ. И. Д. Флоринского 10 р.

Николаевской, в Дербенском, свящ. М. Ф. Скворцова 12 р.

Николаевской, в Драчах, свящ. И. Н. Рождественского 2 р.

Николаевской, в Звонарях, свящ. А. А. Лебедева 6 р. 50 коп.

Николаевской, в Ковыльском, свящ. И. А. Каринского 12 р.

Николо-Краснозвонской, свящ. Г. Ф. Виноградова 8 р.

Николаевской, в странноприимном доме князей Куракиных, прот. В. Н. Пшеничникова 6 р.

Николаевской, на Курьих ножках, свящ. В. И. Кроткова 4 р.

–241–

Николаевской, в Лицее Цесаревича Николая, свящ. И. И. Соловьева 5 р.

Николо-Мокринской, свящ. В. П. Смоленского (по двум подписным листам) 1+1 р. 50 коп.

Николаевской, на Мясницкой, свящ. Е. М. Сироткина 5 р.

Николаевской, в Новом Ваганькове, свящ. Е. П. Успенского 113 р.

Николаевской, в Новой Слободе, прот. П. В. Приклонского 10 р. 50 коп.

Николаевской, на Песках, свящ. И. И. Благоволина 8 р.

Николаевской, в Плотниках, свящ. А. Ф. Добролюбова 8 р.

Николаевской, в Покровском, прот. М. Д. Глаголева 3 р.

Николаевской, в Столпах, свящ. П. И. Пятницкого 5 р.

Николо-Стрелецкой, у Боровицкого моста, свящ. С. И. Милославина 10 р.

Николаевской, на Студенце, свящ. П. С. Недумова 5 р.

Николаевской, в Хамовниках, свящ. А. Н. Суходского 8 р. 50 коп.

Николаевской, в Щепах, прот. И. О. Некрасова 15 р. 30 коп.

Николаевской, на Ямах, прот. И. А. Смирнова 5 р.

Николо-Явленской, на Арбате, прот. В. П. Рождественского 15 р.

Новодевичьего монастыря, свящ. И.И. Скворцова 8 р.

Панкратиевской, близъ Сухаревой башни, свящ. М. Н. Стрельцова 4 р. 50 коп.

Параскевиевской, в Охотном ряду, свящ. С. М. Маркова 5 р.
 Петро-Павловской, в Мариинской больнице 1 р.
 Петро-Павловской, в Петровской Академии, свящ. П. А. Елеонского 5 р.
 Петро-Павловской, у Яузских ворот, свящ. В. И. Цветкова 2 р.
 Пименовской, в Новых Воротниках, свящ. В. М. Славского 20 р.
 Пименовской, в Старых Воротниках, прот. А. А. Остроумова 5 р.
 –242–
 Покровского и Василия Блаженного собора, прот. К. И. Богоявленского (по двум подписным листам) 2+7 р.
 Покровской, на Варварке, свящ. Н. В. Цветкова (по двум подписным листам) 3+3 р.
 Покровской, на Воронцовом поле, свящ. Н. Н. Строганова 57 р.
 Покровской, в Красном селе, прот. М. Ф. Ильинского 65 р.
 Покровской, в Кудрине, свящ. М. И. Соболева 5 р. 75 коп.
 Покровской, на Лыцовой горе, свящ. Ф. Н. Поспелова 10 р.
 Покровской, в Общине сестёр милосердия, свящ. И. А. Морошкина 2 р.
 Похвальской, в Башмакове, свящ. В. И. Никольского 50 коп.
 Предтечевской, в Старо-Конюшенной, свящ. А. Д. Цветкова (по двум подписным листам) 5+3 р.
 Преображенской, в Пушкарях, прот. С. Г. Вишнякова 18 р.
 Преображенской, в Спасской, свящ. А. В. Рождественского 7 р.
 Ржевской, на Поварской, свящ. М. М. Доброва 1 р.
 Ржевской, близъ Пречистенских ворот, свящ. И. Я. Смирнова 18 р.
 Саввинской, на Саввинской улице, свящ. Н. Н. Модестова 8 р.
 Сергиевской, в Рогожской слободе, прот. И. Г. Виноградова 13 р.
 Сергиевской, в Пушкарях, свящ. П. А. Соколова 10 р.
 Симеоновской, на Поварской, свящ. М. Д. Успенского 1 р.

Скорбященской, в приюте неизлечимо-больных женщин, свящ. Ф. М. Бажанова 1 р.

Скорбященской, при Троицкой больнице, свящ. С. С. Понятского 1 р.

Софийской, на Лубянке, прот. П.М. Волконского 95 р.

—243—

Сошественской, у Пречистенских ворот, свящ. В. С. Голубева 1 р.

Спасской, при Барыковской богадельне, свящ. Ф. А. Басова 16 р.

Спасской, в Каретном ряду, прот. А. Ф. Некрасова 13 р.

Спасской, при Работном доме, свящ. М. Н. Соловьева 2 р. 70 коп.

Спасской, в Чигасах, свящ. Н. Г. Патакина 8 р.

Спасо-Божедомской, свящ. И. Н. Сахарова 11 р.

Спиридоновской, за Никитскими воротами, свящ. А. М. Цветкова 8 р.

Стефановской, за Яузой, свящ. В. П. Зверева 5 р.

Тихвинской, в Лужниках, свящ. Н. А. Скворцова 8 р.

Тихоновской, на Арбатской площади, свящ. Н. С. Левитского 3 р.

Трифоновской, в Напрудной слободе, прот. И. И. Приклонского 12 р. 50 коп.

Троицко-Введенской Единоверческой, что у Салтыкова моста, свящ. И. Г. Звездинского 6 р.

Троице-Грузинской, в Никитниках, прот. Н. Д. Воздвиженского (по двум подписным листам) 6+5 р.

Троицкой, на Арбате, свящ. В. С. Маркова. 10 р.

Троицкой, на Грязях, прот. С. П. Зверева 16 р.

Троицкой, в Елизаветинском училище, свящ. Д. Н. Беляева 1 р.

Троицкой, в Ермаковской богадельне, свящ. П. И. Розова 1 р.

Троицкой, в Зубове, свящ. Д. Н. Орлова 3 р.

Троицкой, на Капельках, свящ. Г. Е. Скворцова 1 р.

Троицкой, на Листах, прот. Ф. Г. Беляева 5 р.

Троицкой, в Набилковской богадельне, свящ. М. П. Знаменского 4 р.

Троицкой, в Покровском, свящ. А. М. Невского 3 р.

Троицкой, в Полях, свящ. Н. А. Соловьева (по двум подписным листам) 11+13 р.

—244—

Троицкой, в приюте Цесаревны Марии, свящ. И. П. Троицкого 1 р.

Троицкой, на Пятницком кладбище, свящ. В. С. Казанского 5 р.

Троицкой, в Серебрениках, свящ. А. Д. Харитонов 2 р.

Троицкой, в Шереметевской больнице, свящ. И. Т. Розанова 2 р.

Успенской, в Гончарах, свящ. Н. А. Ремезова 4 р.

Успенской, на Дмитровке, свящ. С. И. Синьковского 3 р.

Успенской, в Крутицах, свящ. Ф. Д. Воздвиженского 2 р.

Успенской, в Могильцах, свящ. Ф. М. Ловцова 3 р.

Успенской, на Остоженке, свящ. В. С. Митропольского 11 р. 50 коп.

Успенской, на Покровке, прот. И. Ф. Касицына 10 р.

Успенской, в Печатниках, прот. К. И. Богоявленского 19 р.

Успенско-Никольской Единоверческой, что при Преображенском богоделенном доме 1 р.

Филипповской, на Мещанской, свящ. А. Ф. Добролюбова 27 р.

Фроло-Лаврской, на Мясницкой, свящ. А. Д. Касимова 4 р.

Харитоновской, в Огородниках, свящ. В. В. Остроумова 2 р.

Христорождественской, в Кудрине, свящ. А. И. Борзецовского 15 р.

2) Через Начальства Духовных Семинарий и Училищ:

Архангельской дух. сем. ректора прот. А. Е. Орлова 5 р.

Бахмутского дух. учил, помощн. смотр. Д. А. Страховского 22 р. 50 коп.

Вифанской дух. сем. рект. архим. Антония 17 р. 60 коп.

Вологодского дух. учил, смотр, прот. Н. Е. Якубова 7 р.

Волоколамского дух. учил, смотр. Н. Н. Былова 12 р.

—245—

Воронежского дух. учил. пом. смотр. М. И. Могилевского 5 р.
Гомельского дух. учил. пом. смотр. С. С. Уклонского (по двум подписным листам) 3 р.

Единецкого дух. учил, смотр. А. И. Троицкого 10 р.

Екатеринославского дух. учил. смотр. Ф. И. Россинского 20 р.

Ефремовского дух. учил, смотр. В. И. Прозоровского 2 р. 50 коп.

Задонского дух. учил, смотр. Н. П. Попова 28 р.

Законоспасского дух. учил, смотр. А. А. Невского 15 р.

Камышинского духовного училища смотр. Е. Е. Покровского 15 р.

Московской дух. семинарии рект. прот. И. В. Благоразумова 74 р.

Нижегородской дух. сем. ректора прот. Г. В. Годнева 15 р.

Орловского 1-го дух. учил, смотр. А. И. Огиевского (по двум подписным листам) 15 р.

Оренбургской дух. сем. инсп. А. Я. Зеведеева 19 р.

Петрозаводского дух. учил, смотр. Д. И. Любецкого 5 р.

Рязанской дух. сем. рект. прот. И. К. Смирнова 21 р. 82 коп.

Рязанского дух. учил, смотр, прот. И. Е. Головина 5 р.

Сапожковского дух. учил, смотр, прот. К. Н. Доброхотова 10 р.

Томской дух. сем. рект. архим. Никанора 8 р.

Уральского дух. учил, смотр. М. И. Беляева 8 р.

Харьковской дух. сем. рект. прот. И. А. Кратирова 10 р.

Ярославской дух. сем. рект. прот. Н. А. Барского 15 р.

3) Единовременные пожертвования:

От Московского Епархиального свечного завода 300 р.

От графа Сергея Владимировича Орлова-Давыдова 220 р.
—246—

От Афонского подворья в С.-Петербурге чрез о. ректора академии архимандрита Антония 50 р.

От неизвестного чрез него же 50 р.

От Звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря чрез наместника игумена Феофана 25 р.

От соборной Михаило-Архангельской церк. г. Бронниц, чрез градс. благоч. прот. А. Д. Виноградова 10 р.

Приложения к отчёту

I.

В составе „ Амфитеатровского капитала“ за отчётный год произошли следующие изменения:

1) Оставалось от 1890 года:

а) процентными бумагами 550 р.

б) на текущем счету в Сергиево-Посадской сберегательной кассе Государственного Банка 90 р. 47 коп.

в) наличными деньгами 2 р. 5 ½ коп.

2) К сему в 1891 году поступило на приход:

а) процентными бумагами 100 р.

б) наличными деньгами (по купонам от процентных бумаг) 31 р. 87 коп.

3) В 1891 году в расход употреблено процентными бумагами 100 р.

4) Затем к 1892 году в остатке состоит:

а) процентными бумагами 550 р.

б) наличными деньгами, на текущем счету в Сергиево-Посадской сберегательной кассе Государственного Банка 124 р. 39 коп.

Так как сумма денег, хранящихся па текущем счету таким образом превысила 100 рублей, то требовано было обратить их в 100-рублевую процентную бумагу,

—247—

каковая до конца отчётного года ещё не была получена.

II.

В конце отчётного года при Братстве открыт был приём пожертвований на образование стипендии имени бывшего председателя Совета Братства, профессора Академии В. Д. Кудрявцева-Платонова, для увековечения его памяти в Академии; но самое поступление пожертвований на сей предмет началось уже лишь с следующего за отчётным 1892 года.

Примечание. Приём пожертвований на тот и другой предмет в Братстве продолжается. Пожертвования можно передавать или высылать на имя «Братства Преподобного Сергия при

Московской Духовной Академии, в Сергиевом Посаде Московской губернии», а равно в Москве, – на имя товарища председателя Совета Братства, протоиерея Софийской, на Лубянке, церкви Павла Михайловича Волхонского, или на имя члена Совета Братства, ректора Московской Духовной Семинарии (что в Каретном ряду), протоиерея Николая Васильевича Благоразумова.

Соколов В. А. Из академической жизни //
Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 248–284 (2-я
пагин.)
–248–

В один из немногих жарких дней минувшего мая сидел я в вагоне конки, который отправлялся в Сокольники и почти полон был нарядной публикой, состоявшей, по-видимому, большей частью из дачников. Лишь только зазвенели звонки, в вагон вошёл ещё какой-то господин и с глубоким вздохом тяжело опустился на место рядом со мною. Это был сытый, красивый блондин, лет под пятьдесят, с выхоленными бакенбардами, в изящно-сшитой че-сунчевой паре, шёлковой сорочке с бантом и кистями на шее и в непомерно-длинных лыжах с острыми, загнутыми вверх, носками. Массивная часовая цепь и дорогой перстень на мизинце ярко блестели под косыми лучами заходящего солнца. Сняв соломенную шляпу и отирая лоб платком, распространявшим тонкий запах жасмина, мой новый сосед медленно обвёл глазами всех пассажиров и, почему-то остановивши на мне своё благосклонное внимание, тотчас же обратился с вопросом: бывали вы на Сахалине? –

– Нет, говорю, пока Бог миловал.

– Ну, так если желаете получить надлежащее понятие о каторжной жизни, поступайте на службу туда, где имеет честь служить ваш покорнейший слуга, и он назвал при этом одно из солидных московских кредитных учреждений.

– Не слишком ли смелое сравнение, заметил я.

Вы думаете? – Может быть, но, как бы то ни было, я ежедневно чувствую себя Сахалинцем в полной форме.

–249–

В самом деле, изо дня в день с раннего утра и чуть не до поздней ночи приходится неизменно тянуть всё ту же вечную лямку, которая всего меньше имеет права назваться разумной жизнью свободного существа. На западе вон последний фабричный или углекоп добивается облегчения условий своего труда, а ты здесь хоть и привилегированным интеллигентом

называешься, ни о каких льготах мечтать не могли. Ни в мороз трескучий, ни в зной палящий нет тебе пощады. Коли раз ты себя запродай, так уж знай, что не в узаконенное время тебе никаких чувств и мыслей не полагается. С тебя с живого систематически снимают кожу и ты сознательно изволь присутствовать при собственном истреблении. Кажется, какие бы несметные деньги нужно платить за подобный труд?! Но не тут-то было! Дают лишь жалкие гроши, на которые, живя мало-мальски прилично, едва можно сводить концы с концами. А ведь цена крови это! Никаких сил не хватит служить живой машиной и с каждым годом чувствуешь, что скоро останется от тебя лишь приятное воспоминание.

– Извините, но я опять склонен обвинить вас в преувеличении. Судя по вашей наружности, вы согласитесь конечно, никто не скажет, чтобы ваш труд был особенно изнурителен.

Э, батенька мой, кто не знает, что наружность обманчива и по ней судить не следует. Вы, должно быть, принадлежите к числу таких избранников судьбы, которые нас – Сахалинцев понять не могут, потому что на себе ничего подобного не испытывали. Правда?

– Отчасти, правда. Я служу в таком учреждении, где меня каждый день на службу не тянут, где я могу работать спокойно у себя в кабинете, а на Рождестве, на Пасхе и летом даётся мне по несколько недель и даже месяцев, которые я могу, если пожелаю, употребить хотя бы на полный отдых.

Ну вот, вы меня, как сытый голодного, разуместь и не хотите. Хорошо вам рассуждать о моих преувеличениях, когда вот вы закатитесь теперь месяца на два, на три, куда-нибудь в деревню и станете там наслаждаться красотами природы, а я по-прежнему, изо дня в

–250–

день буду жариться на солнце и глотать московскую пыль, путешествуя на службу, да сидеть с утра до вечера в духоте комнаты над счетами и разными бухами.

– Так вы мне завидуете?

– Ещё бы нет!

– Ну это только, думается мне, под впечатлением нынешнего жаркого дня. А вот, немножко погода, закатится солнышко, станет прохладнее и вы будете рассуждать хладнокровнее. Я с своей стороны постараюсь несколько охладить вас. Скажите пожалуйста, сколько даёт вам ваша служба, ведь это не секрет?

– Конечно. Со всеми наградными я не получу в год и четырёх тысяч с половиною.

– И вы называете это „жалкими грошами?“»

– А то как же? Развитому человеку при нынешних условиях жизни такой суммы едва хватает.

– Ну а я, при всех завидных прелестях моей службы, получаю только две тысячи, другие же из моих сослуживцев, которые помоложе, – и того меньше, всего тысячу двести.

– Да разве можно жить на такие средства?

– Живём, стало быть можно, хотя, конечно, осторожно, стараясь, как говорится, по одежке протягивать ножки. А если разрастётся семья, приходится уже напрягать все силы, чтобы заработать что-либо кроме жалованья, конечно, главным образом тем же научным и литературным трудом, затрачивая на него всё свободное время. Заметьте ещё впрочем, что сколько бы кто из нас ни напрягался, почти никогда он не будет в состоянии получить столько, сколько получаете напр. вы на своей будто бы каторжной службе. От приятных досугов же, которые вас так прельщают, не останется, конечно, в этом случае ровно ничего. Ну что же? Желали бы вы поменяться службой со мною и стать на моё место?

Гм!.. Как вам сказать?!... Отчасти, конечно, есть здесь...

– „Рязанский вокзал“ – провозгласил в это время кондуктор. Я встал, пожелал своему соседу побольше хладнокровия и вышел из вагона.

Этот случайный разговор с тех пор часто прихо-

–251–

дит мне на память. Думаю, что сытый франт, которому четыре с половиною тысячи кажутся жалкими грошами, едва ли пожелал бы перемениться местом со мною; но и я ему нисколько не завидую. Конечно, при семье, при необходимости

дать детям надлежащее образование, на наши академические оклады существовать очень трудно и во многом приходится себе отказывать; но за то какое блаженство сменить иногда напряжённую мозговую работу счастливым временем отдыха, когда ты можешь насладиться своей свободой, отрешиться на время от неизбежно-утомляющих, обыденных служебных забот и располагать собою так, как тебе угодно. Конечно, у всякого свой вкус, но на мой взгляд эти недели и месяцы имеют такую высокую цену, что я не променял бы их за лишние тысячи. Сытый фронт теперь по прежнему жарится на палящем зное московских улиц, озлобленно расточая пред первым встречным свои проклятия тому учреждению, которое даёт ему четыре тысячи с половиною, а я, хотя иногда и весьма ощутительно чувствую, что было бы лучше, если бы академия давала мне несколько больше, за то, покончив учебный год, растянулся теперь на травке в ароматном воздухе сосновой рощи и сам себе барин. „Дорогая волюшка мне милей всего!“ Не с злобным раздражением думаю я о своей академии, а напротив с глубоким уважением и нежной привязанностью. Нравится мне наша скромная жизнь товарищеского кружка академической корпорации, – жизнь простая, без претензий, чуждая всякого влияния табели о рангах, не дающая простора низменному, эгоистическому расчёту карьериста, но всегда готовая дружно откликнуться на всякий призыв ради честного, общего дела. Сытый фронт в свои немногие свободные дни вероятно и вспомнить не желает о месте своего служения, а если и вспоминает, то может быть только для того, чтобы лишний раз бросить в него камнем; я же и теперь, отдыхая на лоне природы, охотно переносюсь мыслью к своей родной академии и с удовольствием готов сообщить читателю что-либо об её житье-бытье, обыкновенно столь мало ведомом постороннему человеку.

В последние месяцы минувшего учебного года в лич-
–252–

ном составе академии произошли некоторые перемены и передвижения. Экстраординарный профессор по кафедре нравственного богословия П. И. Казанский, по избранию совета

и утверждению Свят. Синода, занял кафедру истории философии с званием исправляющего должность ординарного профессора. На освободившуюся вследствие этого вакансию экстраординарного профессора избран и утверждён доцент по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур И. А. Татарский. На свободную кафедру нравственного богословия совет академии избрал профессорского стипендиата, окончившего курс в 1891 году магистранта, иеромонаха Григория (Борисоглебского). Согласно требованию академического устава, иеромонах Григорий 24-го и 25-го апреля прочитал публично, в присутствии совета, две пробные лекции, одну на тему по собственному избранию, и другую по назначению совета, а именно: „Ход нравственного возрождения по учению преподобного Макария Египетского“ и „эгоизм и христианская любовь к самому себе“. Обе лекции признаны были советом удовлетворительными и о. Григорий утверждён Его Высокопреосвященством в звании исправляющего должность доцента по предназначенной ему кафедре, как не имеющий ещё степени магистра, которая для доцентского звания составляет необходимое условие. Магистерская диссертация о. Григория впрочем уже готова и печатается в приложении к Богословскому Вестнику под заглавием: „третье великое благовестническое путешествие святого Апостола Павла“.

Исправляющий должность инспектора академии, архимандрит Пётр (Другов), год тому назад переведённый на службу в академию из Владимира, где он несколько лет был ректором семинарии, указом св. Синода от 22-го апреля назначен на должность ректора Киевской духовной семинарии. В высокаторжественный день 6-го мая архим. Пётр в последний раз совершал соборно литургию и молебствие в академической церкви. По окончании богослужения, академическое духовенство и чины инспекции, имея во главе своей о. ректора академии, прощально приветствовали о. архим. Петра с поднесением ему на память большого служебника в бархатном переплёте с

—253—

украшениями. Затем всё академическое духовенство, чины инспекции и др. должностные лица собрались в квартире о. ректора. Здесь вскоре явились проститься с о. Петром студенты академии, причём один из них, от лица всех своих товарищей, в тёплых выражениях благодарил его за исполненные доверия и добрые отношения к студентам при сношениях с ними по должности инспектора, а студенты 4-го курса поднесли при этом о. Петру альбом с своими фотографическими карточками. На прощальный привет молодёжи о. инспектор отвечал прочувствованною речью, в которой, между прочим, с особенной силой указал на то отрадное впечатление, какое он выносил всегда из своих сношений со студентами. После трапезы в квартире о. ректора с обычными тостами и благожеланиями в третьем часу по полудни арх. Пётр выехал из посада, причём многие из студентов собрались проводить его до самого вагона. – На должность инспектора академии указом св. Синода определён исправляющий должность доцента иеромонах Григорий, а на свободную кафедру введения в круг богословских наук избран советом бывший профессорский стипендиат, магистрант курса 1889-го года, ныне преподаватель Вологодской семин. С. С. Глаголев.

В мартовском заседании совета происходило, между прочим, обычное ежегодное присуждение премий за научные труды минувшего года. На премию Высокопр. митрополита Макария представлены были сочинения доцента П. А. Заозерского: „Историческое обозрение источников права Православной церкви. Выпуск первый – канонические источники“ и „О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви“ и докторская диссертация проф. Н. Ф. Каптерева, за которую автор уже удостоен степени доктора церковной истории. Профессоры П. И. Цветков и В. Ф. Кипарисов в отзывах своих о сочинениях г. Заозерского выставляли на вид их серьёзное научное значение, обуславливающееся, помимо высокой важности самых предметов исследования, главным образом тем обстоятельством, что автор их, всесторонне знакомый с

литературой изучаемых вопросов, сохраняет полную независимость от каких-либо

–254–

посторонних влияний и основывает свои выводы исключительно на обстоятельной разработке памятников канонической древности, а потому является самостоятельным и часто оригинальным православным канонистом. Второе из указанных сочинений г. Заозерского имеет большую цену, между прочим, и потому, что оно посвящено исследованию одного из основных канонических вопросов, доселе почти не затронутого в русской науке, и притом снабжено некоторыми документами (консисторские указы с решениями ростовского митрополита Арсения Мацеевича) прошедшего столетия, отысканными и впервые изданными автором.

Профессор А. И. Лебедев, представляя на премию сочинение г. Каптерева: „сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством“, в виду уже известных совету отзывов рецензентов об этой книге, как о докторской диссертации, не нашёл нужным повторять в настоящем случае всего того, что уже высказано было прежде о достоинствах этого труда. Он указал лишь на тот факт, что автор за свою книгу уже признан советом и утверждён высшим духовным начальством в степени доктора церковной истории, чего вполне достаточно, чтобы считать труд г. Каптерева заслуживающим премии. – Так как совет в текущем году имел в своём распоряжении лишь одну полную и одну половинную премию, то он не имел возможности наградить обоих авторов в равной мере и присудил полную премию в 500 руб. доценту Заозерскому, а половинную в 250 руб. проф. Кантереву. Премий Высокопр. Макария, установленных за магистерские диссертации, на этот раз были удостоены советом сочинения доцентов А. П. Голубцова и А. И. Введенского под заглавием: „прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны“ и „вера в Бога, её происхождение и основания“. На премию Преосв. Михаила, еп. Курского, представлена была магистерская диссертация доцента А. А. Жданова: „Откровение Господа о семи азийских церквях“. Представляя это сочинение на премию,

доцент М. Д. Муратов в отзыве своём признал его достоинствами: широко

—255—

кое изучение научных пособий, тщательное исследование свящ. текста, систематичность, краткость и сосредоточенность в критике, обстоятельность и основательность в раскрытии автором его собственных толкований и главным образом то обстоятельство, что автор ставит исследуемый отдел Апокалипсиса в тесную связь с явлениями современной Тайновидцу действительности. Совет присудил доценту Жданову одну премию Преосв. Михаила в 250 рублей.

Обозревая последние месяцы минувшего учебного года, позволю себе припомнить теперь и некоторые другие события академической жизни, не имеющие отношения к науке.

За всеобщим бдением 8-го мая пришлось мне ещё раз быть свидетелем обряда пострижения в монашество одного из студентов академии. Снова раздались грустно-торжественные звуки песни „объятия отча отверзти ми потщися“, снова появилась в дверях храма густая толпа монахов, среди которой виднелось взволнованно-бледное лицо постригающегося, поднимавшегося после своих покаянных коленопреклонений на пути к алтарю, снова начался трогательный обряд и слышались, вслед за отеческими увещаниями и предупреждениями о. ректора, те же знакомые грозные обеты; но, странное дело, в душе своей я не находил уже той невольной жалости и той тревоги, какие пришлось мне испытать три месяца назад. Я стоял теперь почти вполне спокойно, как будто предо мною совсем не происходило того конечного расчёта с жизнью, того как бы заживо погребения, которое заставило трепетать меня в начале февраля. Что же это значит, подумалось мне. Неужели впечатление утратило свою силу только потому, что в такой короткий срок является вторично? Или, может быть, самое явление имеет в себе такие условия, которые заставляют зрителя смотреть на него с большим спокойствием и уверенностью? Я осмотрелся кругом. Поразивший меня прежде контраст и теперь, по-видимому, оставался в той же силе. Свидетелями решительного отречения

от мира и всех утех его, по-прежнему, были полные жизни, сил и надежд, юноши-студенты, с напряженным вниманием следившие за совершавшеюся роковой переменой в

–256–

судьбе своего товарища, а вне академических стен хотя и не слышалось прежнего масленичного шума, но за то в открытые окна храма возбуждающей волной врывался иной шум – „зелёный шум, весенний шум“ расцветавшего мая, более чем что-либо напоминавший о радостях жизни. И всё-таки я не чувствовал прежней тревоги, потому что личность постригавшегося побуждала меня с некоторым спокойствием смотреть на предпринимаемый им жизненный шаг. Сын диакона села Нижней Ярославки, Тамбовской губернии, Моршанского уезда, Павел Иванович Сосновский окончил курс в местной духовной семинарии с званием студента и два года проходил должность учителя в сельской школе. Затем он принял священный сан и определён был на место диакона при церкви села Верхней Ярославки, где при нём открыта была церковно-приходская школа. Не долго суждено было о. диакону потрудиться на его новом месте служения. Через полтора года по поступлении на это место он овдовел и вскоре после того решился готовиться к поступлению в Московскую духовную академию для получения высшего богословского образования. Принятый по выдержании установленного экзамена в академию, о. диакон прошёл в ней полный курс наук и в последний месяц своей академической жизни удостоился монашеского пострижения. Не много ещё лет прожил о. диакон на свете, а между тем уже не малый жизненный опыт выпал ему на долю. Испытал он и радости семейной жизни, познал в большей или меньшей степени и трудности и утехи деятельности общественной, потрудившись среди народа учителем и священнослужителем. Этот жизненный опыт, способный и молодого человека уравнивать с умудрённым годами старцем, служит, думалось мне, достаточным более или менее ручательством в том, что тяжёлый шаг отречения от мира предпринимается в данном случае не в порыве юношеского увлечения, не в восторженной погоне за идеалами, хотя бы и

возвышенными, но часто недостаточно продуманными, а по зрелом размышлении и с спокойной решимостью. Вот почему я без тревоги смотрел на величественный обряд и грозные обеты постригавшегося не приводили

–257–

меня в трепет. – Новый инок наречён был при пострижении именем Дионисия в честь преподобного архимандрита Дионисия, мощи которого почивают при Троицком соборе Сергиевой лавры и память которого празднуется 12-го мая. По окончании всенощного бдения, о. ректор обратился к новому священноиноку с исполненным чувства словом приветствия и назидания. „Господь призывает нас к духовной жизни, говорил он между прочим, различными путями. Наше дело спешить к исполнению предначертаний промыслительной благодати, довершать тот подвиг, коему начало она предуказует. Для тебя возлюбленный брат, Господь уже исполнил половину подвига, тяжкими лишениями отвратив твоё сердце от любви к миру. Теперь тебе предлежит усваивать другую сторону благодатной жизни, – её положительное содержание, т. е. те евангельские или духовные добродетели, из которых оно складывается... Наполни же твою монашескую жизнь плодами духа, которые суть: *любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание*“. (Гал.5:22). В особенности же „проверяя свою жизнь и совесть, остерегайся удовлетворяться тою оценкой, какую дадут ей окружающие тебя люди... Возможно, что ты будешь окружён любовью учеников, похвалами начальников, будешь получать всё высшие и высшие полномочия по управлению различными отраслями жизни церковной: но смотри, не упокоивай совести твоей на похвалах и успехах, спрашивай чрез слово Божие и самоуглубление – отзывом иного Судии, Который зрит не на лице, а на сердце. (1Цар.16:7)... Среди многошумной обольстительной жизни внешней да созревает в тебе та незримая внутренняя жизнь, сокровище которой останется известным только тебе одному... Сам Господь да даст тебе, *по богатству славы Своей, крепко утвердиться во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердце твое*“... (Ефес.3:16) и т. д.²³⁸³. – Затем

новопостриженный, в сопровождении о. ректора академии, доцента иеромонаха Григория, инспек-

–258–

тора Вифанской семинарии иером. Германа и всех участвовавших в пострижении лиц академического и лаврского духовенства, перешёл в квартиру о. ректора, где в привет и благословение от всей академической братии ему поднесена была икона Преподобного Сергия. В день Св. Духа, 25-го мая, в храме Спасо-Вифанского монастыря, о. Дионисий посвящён был Его Высокопреосвященством в сан иеромонаха, а в начале июня окончил академический курс со степенью кандидата богословия.

Четвёртого мая в 5 часов по полудни, в актовом зале академии состоялось годовичное общее собрание братства препод. Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской академии. По установившемуся обычаю, пред началом собрания, в академической церкви, в присутствии всех собравшихся братчиков и студентов, совершена была торжественная панихида по всем усопшим деятелям и благодетелям братства, причём впервые на годовичной панихиде слышалось и дорогое братству имя его недавнего председателя, проф. Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова. Панихиду совершал о. ректор академии в сослужении члена совета братства, ректора Московской духовной семинарии протоиерея Н. В. БлагоРазумова, пожизненных членов братства и членов его московской комиссии – протоиерея о. Григория Смирнова-Платонова, священника В. А. Быстрицкого и лиц академического духовенства. Пред отпуском панихиды, о. ректор обратился с амвона к присутствовавшим с следующим словом:

„Прежде чем окончить молитвенное поминовение по дорогим нам покойникам, поделимся теми чувствами и мыслями, которые в сей торжественно-печальный час в большей или меньшей степени разделяются всеми нами.

Утешительно бывает для нас принимать участие в тех молитвенных священнодействиях, которыми дорогая всем нам академия освящает различные отрасли своей жизни,

соединяясь в стенах сего святого храма, как тесно сплочённое духовное братство. Утешительно и нынешнее собрание, когда к нашему братству присоединяются отцы и братие, учившиеся в Академии прежде, но по-прежнему сохраняющие к ней сыновнюю любовь. Но

–259–

как всё на земле несовершенно, так и наше сердечное утешение взаимной любви и веры омрачается мыслью о разлуке и смерти, которая и собрала нас ныне в этот святой храм. Нет между нами тех, кого так любила Академия, нет многих и из тех, коим Господь вложил мысль об учреждении благословенного Сергиевского Братства. Каждый год умножается число поминаемых, каждый год к ним прибавляется по несколько поминавших их, молившихся за них. Нынешний год особенно скорбный в этом отношении: среди прочих дорогих покойников наших молитв просит и сам незабвенный председатель Братства, всегда подававший всем столь назидательный пример смиренной и пламенной молитвы. Так он был дорог для нас, что мы, глубоко потрясённые его кончиною, с печалью расстались и с днями его молитвенного поминовения, находя отраду в этом духовном общении с почившим. Правда, высшая ступень духовной жизни не знает скорби об умерших, не боится смерти, остерегаясь только греха: но нам, связанным узами житейских попечений, для полноты общения с любимыми людьми, хотелось бы видеть их лица и слышать их голос. Когда же неизбежная смерть отрывает из нашего Братства и из Академии лучших деятелей, то не только исполняет скорбью сердца наши, но и самих нас устрашает угрозами предстоящего всем нам тления и даже лишает одушевлённой преданности общему делу, по мысли о скоро преходящем течении жизни“.

„Но, возлюбленные отцы и братие, не поддадимся до конца „печали мира сего“ (2Кор.7:10) и от самой смерти, предстоящей ныне нашему мысленному взору, научимся, как бороться с нею, как бороться со страхом смерти и скорбью безвозвратной разлуки.

Любовь и молитва – вот два начала жизни, для которых смерть не страшна, для которых её не существует. Живы в

сердцах наших те, которые своей любовью заставляли полюбить себя, которых любовь сильна в наших воспоминаниях настолько, что при каждом обращении к ним духовные образы этих людей вновь пробуждают души наши к высоким настроениям, побуж-

–260–

дают нас к истинной жизни духовной, умягчают сердца, возвышают голос совести. О таких людях и молитва наша теплее и усерднее, так что на них оправдываются евангельские слова о том, как много грехов прощается любящему много; ибо молитва веры и любви очищает грехи усопших. Но неужели те из умерших, в коих было меньше любви, остаются без всякой надежды? О нет! Другое начало, созидающее вечную жизнь, всегда торжествуя над смертью, не оставляет без плода рабонеключимых. Начало это есть молитва, которая всегда будет возноситься от грешной земли к небу, как умиловительный фимиам, ибо доколе пребывает Вселенская Церковь, не оскудеют в ней и такие Христоролюбцы, которые найдут в своих сердцах довольно сострадательной любви, чтобы облечь в неё всякое произносимое в поминаниях имя, независимо от заслуг усопшего, и вознести о нём молитву не устами только, но от полноты верующего сердца. Так в греховой тьме жизни земнородных во веки сохранится светлый луч молитвы, пробуждающий к жизни всё, на что он устремляется. Любовь вызывает молитву, и молитва питает собою любовь, рождает жизнь и оба эти начала – любовь и молитва торжествуют над смертью. Вооружимся же возлюбленные отцы и братие против скорби смерти любовью и молитвой; не против смерти телесной только, но и против двух ещё других родов смерти, о которых нашему молитвенному собранию особенно благовремению подумать ныне“.

„Телесная смерть близких горька нам, потому что она есть разлука с ними по плоти, в значительной степени лишаящая возможности нас слабых и маловерных сохранять и духовное общение с близкими, взаимно назидая друг друга (1Сол.5:11), обмениваясь внешними обнаружениями любви. Но ведь почти такое же значение имеет и другое неизбежное зло жизни,

называемое разлукой. А разлука предстоит нам чрез несколько недель: Академию покидает её старший курс и со многими из покидающих нас мы не увидимся никогда. Окончатся для них навсегда часы молитвенных и учёных собраний, часы дружеских бесед, искреннего обмена чувств и мыслей.

—261—

Всему этому прекраснейшему содержанию общей жизни приближается неизбежный конец — как бы смерть. Только взаимная любовь и молитва друг за друга могут торжествовать над нею, могут не на словах только, не в пышных фразах, по „делом и истиною“ (1Ио.3:18) сохранять невидимое общение душ, охранять в разлуке то содержание жизни, какое вливала в них Академия. Охранять его нужно и для того в особенности, чтобы спасти нас от другой смерти, смерти лютейшей, смерти страшной и неумолимой, которой грозная коса висит над каждым из сынов Адама, то с особенной лютостью заносится над вступающими в жизнь питомцами школы, носителями юношеских, высоких, но не подкреплённых опытом, стремлений и надежд. Разумею смерть нравственную; разумею отвержение высшего Божественного звания и то постепенное, но безвозвратное погружение души в самолюбивую и чувственную тину плотской жизни, от которого избавить нас может опять лишь любовь и молитва. Увы, сколь немногие питомцы всяких школ сохраняют в своём дальнейшем существовании хотя некоторые, сколько-нибудь существенные, черты высшей жизни! сколь многие, напротив, всю жизнь свою посвящают исключительно греховному себялюбию, совершенно забывая обо всём том, что было дорого в юные годы. Скрывать ли от себя ту печальную участь друзей, оставляющих ныне нашу Академию, что во взорах и на лицах многих из них Ангел Хранитель скоро-скоро не отыщет следов нравственного и религиозного одушевления, но *дряхлая и стена* будет находить печати страстей и душевного одебеления. О злая смерть души! о печальный жребий наш, жребий изгнанников рая! Ни богословская учёность, ни общественное высокое призвание ничто не может озлатить твоей поражающей десницы! Но и здесь сострадательная любовь и пламенная молитва отгоняет

искусителя от слабой души. Разумеете ли вы, юные братие, незаменимую для вас силу этих надёжных кормчих при опасном исхождении в открытое житейское море, воздвигаемое напастей бурей? К сожалению, едва ли разумеете, ибо разумение это даётся обыкновенно горьким опытом, убеждающим человека в его нравственном бессилии и ничтожестве, тем опытом,

—262—

который даёт себя чувствовать в жизни самостоятельной. Да, конечно внимание многих из вас, при вступлении в жизнь, обращено не на себя, духовный взор ваш не видит ужасного облика страшной душевной смерти, витающей над человеком; другие картины привлекают быть может ваши умы и сердца — шум общественной жизни, водоворот борьбы различных направлений, последнее слово журнального и книжного рынка, — все те области жизни, где раздаются громкие слова и заметно сильное, хотя бы и минутное возбуждение. Но возлюбленные мои: там-то и видно преимущественное царство смерти, там всякому восстающему началу полагается быстрый конец, там бытие нетвёрдое, вечно исчезающее, вечно сменяющееся другим и по большей части бессодержательное“.

„Не молю, «да возьмиши их от мира, но да соблюдеши их от неприязни» (Ио.17:15); вступайте в сей жизненный водоворот, боритесь, где и против кого нужно, но знайте, что только те из вас внесут туда добро и свет, чьё жизненное содержание не будет исчерпываться, как у большинства людей светских, шумными интересами текущей минуты, борьбы партий и разных последних слов, — но будете почерпать источники жизненного обновления в мире внутреннем и в Боге. Разумею тех, кто будет заботиться о своём внутреннем человеке, кто будет возгревать в себе любовь и молитву. Только тот будет в Вавилоне, как Даниил, в столице, как Златоуст, в Египте, как Моисей и как Павел в Ефесе и в Риме. Без любви и молитвы нет жизни; любовь и молитва нужны не для неба только, но для того, чтобы и землю делать землею Господней, чтобы и другим приносить благо, а не зло под видом блага. И если ныне ваши неотягчённые ещё горьким опытом сердца не могут принять печальных предвещаний нелицемерной любви, то вспомните о

сих прощальных словах во дни падений, во дни разочарований и уныния, которыми так богата наша жизнь. Вспоминайте тогда молодые годы сравнительной чистоты и искренней дружбы, вспоминайте наши молитвенные собрания и эти сугубо священные панихиды. Вспоминайте усопших наставников ваших, умевших любить и молиться, и того незабвенного нашего недавнего

—263—

покойника, который любил так глубоко и молился так пламенно и постоянно. В сём намерении заключим сегодняшнее наше поминовение близких нашему сердцу усопших и вознесем к престолу Всевышнего последнее молитвенное возглашение о них с любовью и надеждой. Аминь“.

Когда, по окончании панихиды, братчики перешли в актовъй зал и заняли места, в числе собравшихся, кроме академической корпорации, были: прот. Н.В. Благоразумов, профессор Моск. университета прот. А.М. Иванцов-Платонов, прот. Г.П. Смирнов-Платонов, священник В.А. Быстрицкий, свяш. М. П. Багрецов и др. Открытое председателем братства, профессором Д.Ф. Голубинским, общее собрание началось чтением отчёта за минувший год. Из сообщавшихся в отчёте данных слушатель выносил то отрадное впечатление, что деятельность и средства братства неизменно развиваются и с каждым годом получают всё бôльшие и бôльшие размеры. Капитал братства достигает уже в настоящее время до 41 тысячи рублей и, кроме того, организованная при братстве особая московская комиссия, поставляющая своей специальной задачей вспомоществование нуждающимся бывшим воспитанникам академии, имеет свой основной капитал, возросший до четырёх с половиною тысяч. С чувством глубокой признательности выслушаны были братчиками сообщения отчёта о крупных пожертвованиях Высокопреосвященных: Иоанникия, митрополита Киевского (1000 р.), Никандра, архиеп. Тульского (2000 р.), потомственных почётных гражданок Базановых (2000 р.), проф. В. Д. Кудрявцева (500 р.), моск. Богоявленского монастыря через преосв Виссариона (500 р.), почётного блюстителя академии Н.М. Федюкина (300 р.), графа С.В. Орлова-Давыдова (220 р.) и

др. Все эти цифры может быть внушат читателю мысль, что дела братства находятся в настоящее время в блестящем положении; но такое заключение было бы слишком поспешным. Параллельно с увеличением средств братства быстро возрастает и та тяжесть благотворительных расходов, которую приходится ему нести на своих плечах, и возрастает в такой ужасающей прогрессии, что братству при

—264—

ходится напрягать свои силы почти до изнеможения. В минувшем отчётном году оно вынуждено было израсходовать на пособия до брублей, а в первой половине текущего истратило почти весь наличный расходный капитал, и то понижая размер пособий до возможного minimum'a. Между тем прилив новых членских взносов, под влиянием почти повсеместных бедственных условий неурожайного года, значительно сократился, а потому расходная касса братства в настоящее время оказалась в таком положении, что совет братства счёл необходимым при обычном объявлении о предстоящем приёме студентов в академию, заблаговременно предупредить, чтобы имеющие прибыть в августе текущего года на приёмные экзамены в академию, не рассчитывали на помощь братства, ибо в следующем учебном году оно имеет возможность помогать только тем, которые уже обучаются в академии. Таким образом, молодёжь предстоящего учебного года, желавшая бы получить высшее образование в московской академии, окажется в печальном положении и может быть в большинстве своём напрасно будет стучаться в невольнo-запертые для неё двери академии. Грустно будет смотреть на несчастных юношей при их печальном возвращении домой с разбитыми мечтами на светлое будущее, когда вместо желанного гостеприимного приюта в священных лаврских стенах, им придётся вынести лишь горькое разочарование напрасно потраченных трудов и пережитых волнений. Только усиленный прилив пожертвований мог бы вывести братство из его настоящего затруднения. Дай Бог, чтобы всегда многочисленные на святой Руси добрые люди, так горячо выразившие повсюду своё сочувствие недавнему бедствию народного голода, протянули руку помощи и нашим

бедным юношам, предотвратив тот духовный голод, который угрожает многим из них в наступающем году с преграждением им доступа к высшему академическому образованию! – Когда отчёт, составленный и прочитанный секретарём братства Н.Д. Всехсвятским, утверждён был собранием, оно выслушало доклад ревизионной комиссии и затем приступило к выборам некоторых должностных лиц. На все подлежащие выборам должности

–265–

избранными оказались прежде занимавшие их лица и вновь вошёл в состав братского совета только профессор Г.А. Воскресенский, избранный членом совета на место проф. Д.Ф. Голубинского, который в декабре минувшего года занял должность председателя братства, сделавшееся вакантным по кончине В. Д. Кудрявцева. – По предложению председателя, общее собрание избрало затем в почётные члены братства Высокопреосвященных: Иоанникия, митрополита Киевского и Архиепископов: Никандра Тульского и Савву Тверского, сочувственно относившихся к задачам братства и оказавших ему большую помощь своими крупными пожертвованиями. – Деятельность годичного собрания закончилась обсуждением вопросов, касавшихся московской комиссии братства и издания сочинений покойного В.Д. Кудрявцева. Московская комиссия ходатайствовала пред собранием, чтобы ей предоставлено было право иметь в своём распоряжении хотя бы некоторую сумму, при посредстве которой она могла бы оказывать пособия соответственно своей задаче, без необходимости каждый раз сноситься с советом братства. В удовлетворение этого ходатайства общее собрание постановило дозволить комиссии иметь на своих руках из сумм, поступающих прямо в её распоряжение, всё то, что, по уставу братства, должно быть отчисляемо в расходный капитал, а в случае нужды, иметь в виду и проценты с основного капитала комиссии и ежегодно ассигнуемую из общих средств братства на помощь бывшим воспитанникам сумму, увеличив размер её ещё на 100 рублей. – Покойный председатель братства, В.Д. Кудрявцев, завещал в его пользу все свои сочинения, как напечатанные уже, так и

остающиеся пока в рукописи, и 1000 рублей на их издание. В виду того обстоятельства, что дело об утверждении завещания уже близилось к разрешению, совет братства ходатайствовал о том, чтобы общее собрание уполномочило его начать некоторые предварительные работы по изданию, а, если возможно, приступить и к самому изданию. Выслушав заявленные некоторыми братчинами по этому вопросу желания, напр.: относительно того, чтобы поскорее была издана вновь докторская диссертация покойного В. Д., напечатанная в

–266–

весьма ограниченном количестве экземпляров и давно составляющая библиографическую редкость, и обменявшись мыслями относительно того или другого плана предполагаемого издания, общее собрание постановило предоставить совету братства приступить к подготовительным работам и к разбору бумаг покойного В.Д., пригласив, в случае нужды, себе на помощь кого-либо из лиц, компетентных в области той науки, которой касаются труды покойного.

Духовно-просветительная деятельность академии на пользу православного народа с конца февраля текущего года получила, сравнительно с прежним, более широкие размеры. Академические деятели, выступавшие прежде с словом духовно-нравственного назидания лишь за академическим богослужением или во внебогослужебных собеседованиях академической церкви, теперь получили возможность являться постоянными проповедниками слова Божия и на амвонах церкви Троицкой Сергиевой Лавры – во время литургии а внебогослужебные собеседования на время перестройки академической церкви перенесены в Христорождественскую приходскую по любезному предложению настоятеля её – священника о. Михаила Богрецова.

Воспитанник Московской академии всегда, конечно, склонен дорожить неизменным сохранением в ней тех добрых преданий и обычаев, которые служат выразителями присущего ей духа. Вот почему с 19-м числом минувшего апреля соединено для меня одно из отрадных воспоминаний. В этот воскресный день молившиеся в академической церкви были свидетелями

восстановления в ней прежнего обычая совершать в одну из послепасхальных недель божественную литургию на греческом языке. Начало этого обычая восходит ещё к сороковым годам и связано с высокоуважаемым именем тогдашнего ректора московской академии, архимандрита Филарета, впоследствии архиепископа Черниговского. В первый раз литургия на греческом языке торжественно совершена была собором академического духовенства в 1840 году в домовой церкви митрополичьих покоев, а в следующем году – в приделе Троицкого собора, где почивают мощи Пре-

–267–

подобного Никона. С удалением ректора Филарета из академии, в 1841-м году, прекратился и заведённый им обычай греческой литургии; возобновлён он был лишь двадцать лет спустя, когда ректором московской академии сделался близкий друг Преосвященного Филарета Черниговского, незабвенный о. протоиерей Александр Васильевич Горский. Торжественная греческая служба в первый раз по возобновлении совершена была в 1863 году в трапезной лаврской церкви, где и вообще происходило всегда академическое богослужение до устройства домовой церкви в самом здании академии. С той поры до самой кончины Александра Васильевича не проходило ни одного года, когда не совершалась бы греческая литургия в один из воскресных дней после пасхи в лаврской трапезной или затем в академической церкви. Приснопамятный о. ректор почти каждый раз при этом случае обращался к собравшимся в церкви с поучениями, в которых или разъяснял напр. внутренний смысл сохраняемого обычая, или просвещённым взором глубоко-учёного церковного историка обзирал современные события на единомысленном востоке. К сожалению, мне не удалось найти в бумагах А. В. того поучения, которое произнесено было им при первой греческой литургии и которое главным образом посвящено было выяснению смысла восстанавливаемого обычая; но не могу отказать себе в удовольствии привести здесь начало того поучения, которое сказано было им при греческой службе 21-го апреля 1874 года, когда я оканчивал академический курс. „Слава благодати Всесвятого Духа, говорил о. ректор,

сподобившего нас и ныне совершить священнодействие святейшего таинства Тела и Крови Христовой и принести молитву ко Всеблагому Отцу нашему о своих гресех и о людских невежествах, словами Духоносного учредителя божественной литургии, Св. Иоанна Златоустого! Да будет сие знаком общения нашего с тою церковью, которая предала нам таинственное священнодействие, и да будет во утверждение неразрывного единения с теми Богоносными Отцами, которых время, жизнь, учение и дела наипаче приближают нас к Божественным Апостолам. Св. Иоанн Златоуст сло-

–268–

вом молитвы ведёт нас к Василию Великому; Св. Василий Великий через ряд богопросвещённых преемников Апостольских, – к святому Иакову Епископу Иерусалимскому и брату Господню. Их слово – в устах наших; их молитва восполняет скудость в нас молитвенного духа; их звуками движется воздух наш, оглашается слух наш“. – Каково было греческое пение студентов во времена Филарета, – не знаю; но при Александре Васильевиче, чрез посредство настоятеля Венской посольской церкви протоиерея Раевского, выписаны были для академии из-за границы ноты, которые сохраняются и доселе. Мотивы песнопений, исполняющихся по этим нотам, довольно красивы и часто весьма своеобразны; но, конечно, совсем не напоминают собою обыкновенного греческого напева, который, как и напевы всех вообще восточных церквей, обыкновенно производит на непривычного слушателя сильное впечатление своим обилием носовых звуков и замысловатыми руладами, и который можно слышать напр. хотя бы в московском греческом монастыре. Мотивы академической греческой литургии вероятно стоят к повседневному напеву, употребляемому в греческих церквях, приблизительно в таком же отношении, в каком находятся исполняемые певческими хорами переложения наших композиторов к простому обиходному распеву. Впрочем и за академической службой бывали иногда такие моменты, которые невольно заставляли слушателя переноситься мыслью на отдалённый восток. Это случалось тогда, когда в богослужении принимали участие

студенты-Греки, которые, хотя и не в большом числе, нередко обучаются в академии. Живо помню напр. как во времена моего студенчества, курсом старше меня, обучались в нашей академии три Грека-иеродиакона: Прокопий Икономидис, Герман Апостолидис и Феоклит Триантафилидис. В греческих литургиях 1871-го и 1872-го годов все они принимали обыкновенно самое горячее участие, причём произносили ектении, читали Апостол и Евангелие с соблюдением всех музыкальных особенностей греческого произношения. При начале литургии все они втроём исполняли в алтаре троекратное „Христос воскрес“

—269—

также в точном воспроизведении обычного греческого напева. О. Прокопий с таким сочувствием относился к нашему академическому обычаю, что и по окончании курса, оставаясь несколько лет в Москве на службе, кажется, в Катковском лицее, непременно приезжал в назначенный день в посад, чтобы принять участие в совершении академической греческой литургии. По кончине А.В. Горского, преемники его по должности ректора Московской академии архимандрит Михаил, впоследствии епископ Курский, и протоиерей С.К. Смирнов, ревностные почитатели и хранители добрых преданий своей родной академии, неизменно поддерживали и обычай совершения греческой литургии. Лично принимая всегда участие в этом священнодействии, они, как свободно владевшие греческим языком, по примеру своего предшественника не только одни возгласы, но и все тайные молитвы в алтаре читали в этом случае на том же языке. В текущем году впервые восстановлен обычай совершать греческую литургию, прекратившийся с кончиной о. ректора Смирнова. Студенты-певчие с удовольствием стряхнули пыль, скопившуюся за пять лет на греческих нотах, и хотя всем им, начиная с самого регента, приходилось вновь разучивать свою партитуру, они приложили к делу столько труда и усердия, что исполнили службу с таким же успехом, как мы всегда привыкли слышать её и в прежнее время. Священнодействовал сам о. ректор с собором академического духовенства, причём чтение часов

поручено было студенту-Греку Христодуло, Апостол читал студент-Араб Хабиб-Ханания, прекрасно знакомый с греческим языком, а Евангелие студент-Грек иеродиакон Каллист. Чтецы исполняли своё дело с соблюдением всех характеристических свойств греческого богослужебного чтения. Особенностью академической службы на этот раз явилось то обстоятельство, что символ веры исполнялся не пением хора, как это бывало, по русскому обычаю, прежде, а внятно и отдельно прочтён был студентом Хабиб-Ханания соответственно тому, как это всегда делается в церкви греческой.

День Св. Троицы, как престольный праздник лаврского Троицкого собора, всегда празднуется в обители с осо-

–270–

бенной торжественностью и Московские Архипастыри, как священноархимандриты Сергиевой лавры, обыкновенно считают своим долгом приезжать на этот день из Москвы и принимать деятельное участие в лаврском торжестве, совершая накануне его вечерню и всенощное бдение, а в самый день праздника божественную литургию. Так как время этого весеннего праздника почти всегда совпадает с периодом академических экзаменов, то нередко бывало, что Архипастыри Московские приезжая за несколько дней до праздника, или оставаясь на некоторое время после него, удостоивали и академию своим посещением, чтобы присутствовать на производящихся испытаниях и присмотреться к результатам её учебных трудов. Так случилось и в настоящем году. Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Митрополит Леонтий, прибыв в лавру вечером 20-го мая, на следующее же утро почтил академические экзамены своим присутствием. Встреченный у дверей академии о. ректором, исправлявшим в то время должность инспектора орд. проф. А.П. Лебедеву и всеми профессорами, долженствовавшими принимать участие в назначенных по расписанию на тот день экзаменах, Владыка, в начале десятого часа, направился к аудиториям и до двенадцати часов присутствовал на испытаниях студентов четвёртого курса, по предметам догматического богословия и церковного права. Внимательно выслушивая излагавшиеся

студентами сведения, Владыка с отеческой благосклонностью предлагал экзаменовавшимся многочисленным вопросам и тем придавал экзамену оживлённый характер серьёзного и всестороннего обмена мыслей по тому или другому из поставлявшихся на очередь научных вопросов. – Накануне лаврского праздника, в субботу 23-го мая, был день тезоименитства Его Высокопреосвященства. К десяти часам утра этого дня, по предварительному извещению, вся академическая корпорация, с о. ректором во главе, собралась в приёмных комнатах митрополичьего дома и затем, перейдя в зал, принесла Его Высокопреосвященству своё поздравление. Владыка пригласил всех присутствовавших садиться, и, побеседовав с ними несколько минут, благословил, поспешая к приёму ещё многих других ожидавших его поздра-

–271–

вителей, как из местного духовного и светского общества, так и приехавших из Москвы оо. архимандритов и протоиереев. На состоявшейся затем именинной трапезе в числе приглашённых Владыкой гостей и многих членов лаврской братии академия имела своего представителя в лице о. ректора архимандрита Антония; сам Владыка отсутствовал, уединившись для приготовления к предстоявшим ему четырём богослужениям в продолжении трёх дней. В Духов день он совершал литургию в Вифании при пении семинаристов и сказал им архипастырское слово, напечатанное затем в „Московских Церк. Ведомостях“.

По случаю предполагавшихся в академической церкви переделок, в день Св. Духа в ней совершена была последняя в этом учебном году литургия с благодарственным Господу Богу молебствием, при чем о. ректор обратился к окончившим курс студентам с своим напутственным словом.

Последние по окончании всех экзаменов заседания академического совета состоялись 3-го и 4-го июня, когда таким образом и закончился вполне минувший учебный год. Для членов нашей корпорации эти дни имели особенное значение не только потому, что они полагали границу между периодами напряжённого обязательного труда и вакационной свободы; но

также и потому, что к ним приурочились некоторые знаменательные события академической жизни. Третье число июня было днём полугодичного поминовения незабвенного для академии Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова. Всенощное бдение накануне и заупокойная литургия с панихидой в самый день поминовения совершены были в Вознесенской кладбищенской церкви, а лития затем на самой могиле покойного. Священнодействовал о. ректор в сослужении академического духовенства и причта Вознесенской посадской церкви, при пении студенческого хора и в присутствии родственников и почитателей покойного, профессоров, служащих и студентов. Во время приобщения священнослужителей, только что окончивший курс первый студент академии г. Попов произнёс следующее слово:

–272–

И сказал им Иисус: „суббота человека ради бысть, а не человек субботы ради“. Ев. Мк.2:27.

Снова, возлюбленные братие, печальное празднество это собрало нас к гробу нашего дорогого наставника, доброго друга и хранителя нашей юности, незабвенного профессора Виктора Дмитриевича. Живее восстаёт в воображении тот холодный, мгlistый и безотрадный день, в который наша опечаленная семья доставила в эту священную обитель усопших дорогие останки. Как безотрадно было тогда на душе! Как всё говорило тогда о смерти и только о смерти! Мертва и неподвижна была тогда природа под своим белым и блестящим покровом. Смертельный холод ощущался в порывистом дыхании декабрьского ветра. Жизнь боязливо спряталась в свои временные гробы. Символы нашей горячей любви к почившему не выносили жестокого прикосновения зимы и замерзая увядали на наших глазах. Даже и безжизненный снежный покров природы казался ещё мертвей, ещё холодней в своей молчаливой неподвижности. В этих то рамках окружающей смерти мы видели и соответствующую картину, но ещё несравненно более скорбную: гроб, и в нём дорогого наставника, и сомкнутые вечным сном очи, и беззвучные уста, и мертвенный покой человека, за минуту столь деятельного.

Печально двигались мы за милым прахом; в душу прокрадывалось безнадежное уныние; мы готовы были уподобиться тем, которые не имеют христианского упования. А теперь?!.. Посмотрите, как всё дышит теперь жизнью вокруг этих гробов. Прислушайтесь к тысяче звуков, оглашающих этот воздух. Посмотрите внимательней, и вы увидите на незначительном клочке земли тысячи жизней. Природа проснулась от своего глубокого зимнего сна, лишь только коснулся её живительный луч солнца. Она живёт, она движется, она дышит через каждый листок, через каждую былинку. Какая противоположность! Гробовое молчание сменяют тысячи звуков; мёртвая окостенелость сменяется движением и шумом жизни. Отовсюду веет теплом и радостью. Сильнее бьётся человеческое

–273–

сердце. Доверчивее смотрит оно в даль – в своё тёмное будущее, примиряется с суровостью былых несчастий. Согретое любовью, оно прозревает в этом воскресении природы будущее воскресение своих близких. Ближе, доступнее становится ему мысль о победе жизни над смертью, света и разума над косностью неразумного бытия, живительной теплоты любви над бедностью и мёртвым холодом житейского себялюбия. Ближе и понятнее ему христианские обетования о жизни вечной, о бессмертии человеческого духа. Оно верит и надеется, что раскроется наконец и эта, собравшая нас могила, что восстанет из неё в воскресение, в последний день и наш дорогой наставник, просветлённый, облечённый в новое, *духовное тело*, (1Кор.15:44) восстанет для той чисто духовной жизни, к которой он стремился ещё в своей брэнной оболочке, восстанет для тех радостей богоподобия, которые *уготовал Бог любящим Его* (1Кор.2:9), будет вечным членом того царствия Божия, благ которого не видело человеческое око, не слышало ни одно человеческое ухо, о котором не мечтало сердце в самых смелых своих порывах.

Но не это только восстание в воскресение, в последний день, ощущает наше сердце, не эту жизнь будущего века, к которой рано или поздно призовет и каждого из нас промысл

Божий, но и бессмертие дела, которое делал Виктор Дмитриевич, бессмертие его духа и тех добрых семян, которые бросил он в нашу душу.

К вам обращаю я, дорогие товарищи, это слабое и неискusstное слово. Не обращает ли на себя ваше внимание то знаменательное совпадение, что первое и последнее впечатления, полученные от воспитавшей нас школы, судьба связывает с именем Виктора Дмитриевича? Припомните те мгновения, когда двери Академии впервые открылись пред нами, когда она готова была радушно принять нас в свои стены, когда радостною толпою вступали мы под её священную кровлю! Вхождение наше приветствовал в то время её маститый патриарх, выразитель начал её жизни и её лучших преданий – покойный Виктор Дмитриевич²³⁸⁴. С тех пор быстрой чередой

–274–

прошли четыре года. Наша alma mater, питавшая нас столько времени и духовной и вещественной пищей, готова снова открыть для нас свои двери. Да, ещё день и она откроет их, но уже для того, чтобы выпустить нас в бурный поток жизни. Радостная минута! Так говорит чувство достигнутой цели, чувство трудов, увенчавшихся успехом, чувство побеждённых трудностей. Тяжёлая, многозначительно-серьёзная и печальная минута! Так говорит испытующая мысль, устремляясь в будущее. Окончилась подготовка, настанет живое дело. Прошло время прекрасных слов и чистых юношеских мечтаний – настало время их осуществления. Ныне жизнь сурово говорит нам: на деле покажите веру вашу. (Иак.2:18). Довольно зеленела и наливалась наша нива, теперь время ей принести плоды. Отныне недостаточно слов и добрых порывов! Отныне мечта, не переходящая в деятельность, для нас преступление! Поток жизни и действительного труда, готов увлечь нас. Взгляните, братие, что происходит в вашем сердце. Кого из нас не посещают сомнения? Кто не боится остаться безответным пред запросами жизни? У кого из вас не сжимается боязливо сердце при мысли, что может быть ваши лучшие порывы не выдержат её суровой пробы? Вот в эту то тревожную минуту пред нами

снова восстаёт образ дорогого почившего профессора. Он как бы благословляет исхождение наше отсюда, как прежде приветствовал наше вхождение. Припомним же нравственные начала, которые руководили его жизнью и пусть они послужат последним заветом, с которым обращается к нам наша академия.

„Академия возматерила и воспитала нас. Она дала нам чистые идеалы. Мы ясно сознаём цели и задачи нашей будущей деятельности... Но такова испорченность человеческой природы!... Она делается иногда добычей греха в своих лучших стремлениях. Как часто эти, сами по себе чистые и возвышенные идеалы, т. е. цели и правила жизни служат причиной греховных падений! Как часто в них под личиной добродетели проявляется себялюбивое и горделивое самоутверждение. Как часто в жертву этой отвлечённости приносится живая, чувствующая и страждущая человеческая личность. Сколько крови про-

–275–

лито уже ради отвлечённой идеи! Сколько льётся слёз ради неё и теперь! Сколько скорбных вздохов вылетает из человеческой груди из-за неё, сколько терзаний, скорбей и горя несёт она за собою! В великом и малом живая человеческая личность приносится в жертву этому новому идолу. Припомните кровавые перевороты всех времён и народов. Это человеческие жертвоприношения различным кумирам. Какое противоречие! Громко и торжественно провозглашается идея всеобщего братства, и во имя этой братской любви люди – братья вонзают друг другу в грудь кинжалы. Ради будущего торжества своих идей люди терзают друг друга, как дикие звери, лишают имущества, свободы, безопасности. Лучшие люди падают жертвой гнусной измены и наёмного убийства. Тяжело движется эта новая колесница Молоха. Она давит людей, она безжалостно терзает свои жертвы. Сколько стонов и воплей вокруг неё, сколько ненужных страданий!“

„Но зачем нам останавливаться на мировых переворотах? Обратимся лучше туда, где большинство из нас будет жить и действовать – к средним и низшим уч. заведениям и

воспользуемся знакомыми всем нам наблюдениями, дабы не повторять в своей деятельности тех, роковых ошибок, которые придётся оплакивать всякому педагогу, если он будет так легко жертвовать личностью ради идеи, ради поставленной цели. Вам приходилось видеть начальников, которые говорят с своими учениками не иначе, как с строгим и суровым видом. Единственное чувство, которое они внушают подчинённым есть страх; единственное желание их питомцев не попадаться им на глаза и не иметь с ними дела. Но может быть эти педагоги суть бездушные себялюбцы? Нет далеко не всегда; если б вы могли проникнуть к их семейному очагу, вас удивило бы, с какою нежностью и задушевностью эти же самые суровые глаза смотрят на своих семейных. Вас удивила бы их неподдельная весёлость, их доброта, теплота отношений между членами их семьи. Не ясно ли, что у них есть сердце, что они могут говорить иным языком, что у них достаточно сердечности и мягкости. Зачем же эта личина неприступ-

–276–

ной суровости в отношении к подчинённым? Зачем это искусственное подавление лучших сторон человеческой души? Если вы спросите их об этом, они ответят: нельзя поступать иначе: необходимо поддержать авторитет власти.“

„Вы встретите преподавателей, проникнутых сознанием высоты своей просветительной задачи. Они любят повторять, что учебное заведение, в котором они служат, не богадельня и не приют для слабоумных. Они спешат причислить к неспособным всякого, кто дурно идёт по их предмету. Они прекращают доступ к дальнейшему образованию тому, кто усвоил сообщаемые ими сведения с меньшим совершенством, чем хотелось бы им. Они искренно стремятся повысить уровень общественного образования, но их ригоризм разрушает их планы. Запоздалое развитие ребёнка они поспешно признают за слабоумие; равнодушие к одной науке – за полную умственную несостоятельность. И вот вместо того, чтобы понять молодую душу, распознать её наклонности и влечения, её насильственно отторгают от источника просвещения, её оставляют без

руководства, её осуждают на пожизненное невежество. Ради принципа убивается личность!..“

„Вы встретите воспитателей, ослеплённых своей высокой задачей. Малейшее отступление от правил дисциплины карается ими с чисто военной строгостью. Как часто невинная шалость ветреного ребёнка даёт ему репутацию порочного и негодного человека на всю жизнь! Как часто за шалости изгоняются из школ и погибают для общества полезные силы! Как часто уста воспитателей открываются только для произнесения выговоров! Как редко нежная детская душа встречает тёплую ласку и сердечность! И вот возникают тягостные и неестественные отношения между воспитателями и воспитанниками. Они видят друг в друге врага. Преследование с одной стороны, самосохранение с другой, взаимное раздражение растёт. Чистое сердце дитяти отравляется ненавистью. Она проникает туда, как ржавчина, принося с собою лицемерие, ложь и притворство; она уже в эти ранние годы учит постыдной борьбе за существование. О если бы открылись глаза у виновников этого положения вещей! Как бы смутились они, убедившись, что насилие над человек.

–277–

личностью разрушает их собственные планы, их лучшие надежды!

В таких формах проявляется в жизни насилие над человеческою личностью ради отвлечённой идеи. И посредством этих насилий люди хотят служить Богу. Они попирают закон, написанный в сердце каждого человека, ради идеи, которая в своём осуществлении, быть может, принесёт больше зла, чем добра. Они ставят правду свою на место правды Божией (Рим.10:3), как будто человек, эта плоть и кровь, эта сплошная ложь и ошибка от дней юности, может поправлять судьбы Всемогущего.“

„Но на печальной и сухой пустыне настоящего педагогического мира есть зеленеющие оазисы. В нём свободнее чувствует себя человеческая личность. В них теплее, задушевнее отношения воспитателей к питомцам; в них больше сердечности; в них больше свободы развития. Такой оазис и

воспитавшая нас академия, а выразителем её начал был покойный Виктор Дмитриевич. Не даром так дружно собралась в день его погребения к его гробу вся академическая семья. Не даром печаль была так искренна, её знаки так единодушны.“

„Не стану рисовать пред вами, братие, образ нашего почившего наставника. Его живописала в печальный день погребения более опытная рука. Не стану напоминать вам подробности его жизни и деятельности. Память о них свежа у всех нас и оживляется видом свежей могилы, около которой мы возносим свои молитвы. Я скажу о том начале, которое лежало в основе его деятельности и отображалось на всех его поступках. Началом этим служило уважение к человеческой личности, любовь и сострадательное участие.“

„Припомните, как сердечно и радушно принимал он нас у себя, как искренно желал он добра всем, кто имел с ним дело. Он умел говорить с студентом, не подавляя его своим учёным величием. Как это свойственно истинным талантам и истинному величию духа, он умел говорить просто. Он умел поднять собеседника до себя. Быть может, не один из нас впервые в беседе с ним почувствовал себя взрослым, нравственно-ответственным членом общества. И как в то

–278–

же время легко и свободно чувствовал себя каждый в этих беседах. Трудно было встретить застенчивость, столь естественную в разговоре с высшими. Но это обращение с нами не было со стороны почившего простой вежливостью, красивой формой без соответствующего содержания. В заученных формах обращения не светится столько искренности и задушевности, они не действуют так непосредственно. Только искреннее чувство способно воспламенить чувство. За этой внешностью скрывалась действительная вера в человеческую совесть и отсюда сочувственное признание её прав на самобытность и уважение.“

„Как истинный христианин, он был проникнут истинным и глубоким христианским смирением, и потому он с христианской терпимостью относился к несовершенствам других, к мыслящим о предметах познания иначе, чем он сам. Он

внутренне, сердечно чувствовал, что каждому даётся свой талант, что нельзя подогнать под одну мерку учёных воззрений, что каждый призван осуществить в науке ту сторону великой правды Божией, которая находит наиболее сильный отклик в его душе. Как далёк он был от того, чтобы считать совершенно чуждым истины всё то, что не входило в его собственные философские послания. Как далёк был от исключительности и нетерпимости! С каким участием относился он ко всякому искреннему проблеску мысли, хотя бы и не соглашался с ним! В своих философских работах студенты часто не соглашались с воззрениями Виктора Дмитриевича, подвергали их разбору, усиленной критике и в таком виде подавали ему своё сочинение. Вам известны такие случаи, и вы легко их припомните. Как же относился к этому В. Д.? В его заметках нельзя было прочесть ни тени раздражения. Напротив, он с радостью приветствовал пробуждающийся анализ молодого ума. Он поощрял его и воспитывал. На его слова и мысли отзывались наши души, но каждый отзвук отличался своеобразным характером.“

„Без сомнения, жизнь нас, студентов, во многом отклонялась от идеалов покойного профессора. Но припомните, пожертвовал ли он хоть однажды ради них живым человеком? Слышал ли кто-нибудь от него жёсткое

–279–

слово? Тяжело ли было сказать ему правду? Как мягко, как деликатно было его прикосновение к больной совести! Как отзывчиво было его сердце! С каким участием относился он к жизни каждой единицы!

Пусть же воспоминание о нём будет последним заветом нам от академии! Пусть воскреснут дух, сердечность и все жизненные правила дорогого профессора и в нашей деятельности! Будем верны преданиям нашей родной alma mater! Пусть наша верность им будет знаком нашей благодарности! Да будет свята и высокоценна для нас всякая человеческая личность, да будет неприкосновенна ангельская чистота, детской души, к воспитанию которой мы призываемся! Остережемся служить Богу человекоубийством, к которому по

Апостолу причисляется всякое ненавистное чувство к ближнему (1Ио.3:15)! Будем помнить, что осуждён будет виновник всякой напрасной человеческой слезы, а соблазнившему единого от малых сих облежит камень жерновный на выи (Мк.9:42).

Будем же братия тщательно наблюдать за собою, будем размышлять о своей деятельности, чтобы не сделаться подобными тем, для которых не суббота человека ради, а человек субботы ради. Аминь“.

Последний день минувшего учебного года, 4-е июня, ознаменовался светлым для нашей академии праздником. После заключительного заседания совета, в первом часу пополудни, состоялось торжество закладки алтарной пристройки академического храма, чем полагалось начало к осуществлению давнего и пламенного желания о. ректора и многих членов академической корпорации. Мысль о необходимости затеянной перестройки вызвана была прежде всего недостаточной поместительностью нашего храма и вследствие того часто царившей в нём духотой, а затем ещё тем обстоятельством, что алтарь храма, по неизбежным условиям внутреннего расположения здания, обращён был доселе не на восток, как то требуется по правилам церковным, а на юг. Соответственно этому и цель перестройки должна была состоять в том, чтобы по возможности расширить вместимость храма и алтарь его обратить на восток. После долгих переговоров и всестороннего обсуждения вопроса, при участии не-

—280—

давно избранного и утверждённого старосты академической церкви Николая Николаевича Дружинина и почётного блюстителя академии Николая Михайловича Федюкина, приглашённым из Москвы архитектором Ив. Фед. Червенко начертан был план возможной перестройки и составлена, смета предполагающихся на это дело расходов. По выработанному плану предположено присоединить к прежнему помещению церкви ещё весьма значительное пространство, бесполезно занимавшееся доселе широким внутренним ходом, вынуд для этой цели большую часть каменной стены и заменив её тонкими колоннами, а на восточной стороне академического корпуса,

почти во всю её широту, сделать новую пристройку, которая должна будет вместить в себе алтарь и помещение для ризницы. Составленный в этом смысле план получил надлежащее утверждение; но для его осуществления требовалась довольно значительная сумма денег, а потому нужно было позаботиться об её изыскании. Благое начало в этом случае положено было милостью Его Высокопреосвященства, который благоволил пожертвовать три тысячи рублей из суммы Московской кафедры, а его доброму примеру последовали и некоторые другие благотворители и ревнители церковного благолепия. Староста академической церкви Н.Н. Дружинин принял на себя все расходы по возобновлению и восполнению иконостаса, икон, подсвечников, паникадила, сооружение престола и жертвенника и возобновление, и восполнение всей утвари церковной. Почтенный блюститель академии Николай Михайлович Федюкин принял на себя все работы с материалом по пристройке алтаря. Потомственный почётный гражданин В.П. Ангин уступил 250 р. из условленной цепи купленного у него для постройки материала, а граф С.В. Орлов-Давыдов сделал денежное пожертвование в размере 500 р. Кроме того, академия обратилась к благотворителям, а также и ко всем бывшим воспитанникам своим печатным воззванием, приглашая их оказать посильное содействие доброму делу, и пожертвования мало по малу начали уже поступать в церковный академический капитал. Конечно, многого ещё не достаёт, чтобы капитал этот достиг желанного размера; но если православные добрые люди,

–281–

всегда усердные к храмам Божиим, нередко жертвуют на них многие десятки и сотни тысяч, то неужели посрамит упование на их усердие там, где потребны всего лишь немногие тысячи?! – По составлении и утверждении плана перестройки и по скоплении хотя некоторых денежных средств, признано было возможным приступить наконец к осуществлению задуманного дела. По представлению о. ректора академии, для постоянного заведывания делами по постройке назначен был Его Высокопреосвященством строительный комитет. В состав этого

комитета вошли: экстраординарные профессор академии Г.А. Воскресенский и И.Н. Корсунский, староста академической церкви Н.Н. Дружинин, почётный блюститель академии Н.М. Федюкин и священник Христорождественской посадской церкви М.П. Багрецов. Первого мая комитет имел своё первое заседание, причём председателем его избран был священник М.П. Багрецов, а секретарём – профессор Г.А. Воскресенский. Члены комитета постановили, кроме постоянного присмотра за ходом постройки, для обсуждения и решения наиболее важных вопросов два раза в месяц собираться на общие собрания. После переговоров и заключения условий с поставщиками и подрядчиками приняты были комитетом некоторые решения и можно уже было приступить к началу работ. Четвёртого июня назначено было торжество закладки. На месте будущей алтарной пристройки устроен был деревянный помост, устланный коврами, и на нём приготовлены были аналой, чаша для водоосвящения и несколько больших подсвечников с зажжёнными свечами. Здесь же виднелась на блюде и полагаемая обыкновенно при закладке металлическая доска с выгравированной на ней обычной надписью. В начале первого часа с парадного академического крыльца показалась торжественная процессия многочисленного духовенства, в преднесении хоругвей и святых икон, и началось совершение установленного на этот случай церковного чинопоследования. Богослужение совершал о. ректор академии в сослужении инспектора академии иеромонаха Григория, инспектора Вифанской семинарии иеромонаха Германа, профессора протоиерея Д.Ф. Касицына, помощника библиотекаря академии

–282–

иеромонаха Рафаила, председателя строительного комитета священника М. П. Багрецова и всех священствующих и монашествующих студентов академии, при архидиаcone лавры Димитриане и иеродиаcone Флавиане и стройном пении студенческого хора. Место богослужения окружила густая толпа молящихся, в числе которых были: о. наместник лавры архимандрит Павел, казначей архим. Товия, профессор протоиерей А.М. Иванцов-Платонов, староста И.И. Дружинин,

почётный блюститель Н.М. Федюкин, архитектор И.Ф. Червенко, все профессора, служащие и студенты академии. Прекрасная погода вполне благоприятствовала торжеству. Яркие лучи полуденного солнца весело играли на позлащённых окладах икон и хоругвей и на блестящих парчовых облачениях духовенства. Громкие голоса священнослужителей и стройное пение хора плавно разносилось в тишине академического сада. Ликующая весенняя природа как бы намеренно усиливала впечатление величественного обряда, возбуждая невольную возвышенную радость в душе молящегося. Полные глубокого смысла молитвы и знаменательные священнодействия заставляли его с напряженным вниманием следить за всеми подробностями чинопоследования и, конечно, надолго сохранялись в его памяти. Вот, после молитвы и окропления святою водою, плавно поднялся на высоком столбе большой деревянный крест, знаменуя пред всеми, что дело предпринимается во имя Божие с призыванием на него Божьего благословения. Раздались затем новые слова молитвы, легла на место приготовленная доска и застучал молоток по окропляемым святою водою первым кирпичам будущего здания, Первый камень положен был о. ректором академии, а затем, подходя по одиночке к месту кладки, приняли в ней участие все священнослужители, благотворители, почётные гости, строители, профессора, служащие и студенты академии. Богослужение закончилось провозглашением обычного многолетия, причём особо поименованы были благотворители академического храма и участники в трудах по его устройству, и затем процессия прежним порядком возвратилась внутрь академического здания. – По окончании богослужения, в начале второго часа, вся академическая корпорация, свя-

–283–

щеннослужители и почётные гости собрались в квартире о. ректора, где приготовлена была трапеза. Часы, проведённые в оживлённой беседе подле стола и за столом, пролетели и на этот раз также незаметно и задумчиво-весело, как всегда бывает в этой гостеприимной квартире радушного хозяина. Непринуждённо лилась беседа, провозглашались тосты,

гремели приветствия и отовсюду слышались взаимные благожелания. С большим интересом выслушана была застольная речь профессора Д.Ф. Голубинского, в которой он поделился с присутствовавшими несколькими своими воспоминаниями из истории нашего академического храма. Мысль об устройстве домово́й церкви в академии, говорил он, возникла ещё во 2-й половине сороковых годов, когда ректором академии был архимандрит Евсевий, впоследствии архиепископ Могилевский; осуществиться суждено было этой мысли лишь при А.В. Горском, в конце шестидесятых годов. Было первоначально предположение устроить церковь в том академическом корпусе, в котором в настоящее время помещаются аудитории, но так как для надлежащего приспособления этого здания к указанной цели потребовались бы, по расчету, слишком большие затраты, а предприятие должно было осуществиться исключительно на средства тогдашнего почётного блюстителя академии А.В. Толоконникова, то предположение это было признано неудобным. Остановились на мысли избрать местом для церкви академический зал, в котором производились обыкновенно публичные экзамены и совершались всенощные бдения. Вместимость этого зала казалась тогда достаточной; но его внутреннее расположение было таково, что являлась необходимость алтарь предполагаемой церкви обратить не на восток, а на юг. Это обстоятельство немало смущало покойного о. ректора Александра Васильевича, тем более что известный канонист профессор Александр Федорович Лавров-Платонов, впоследствии Высокопреосвященный Алексей, архиепископ Литовский, к которому о. ректор пытался обратиться для устранения своих сомнений, после многих научных справок, решительно заявил, что по церковным правилам обращение алтаря на юг никак не может быть одобрено. Как бы то ни-

—284—

было, но необходимость всё-таки заставила о. ректора допустить неизбежное отклонение от установленного порядка и, с разрешения высшей власти, академическая церковь была наконец устроена с алтарём, обращённым на юг. Только теперь

дожили мы до той поры, когда церковь эта, вновь преукрашаемая и расширяемая в своих размерах, обращается алтарём на восток и получает таким образом такое устройство, которому сердечно порадавались бы незабвенные светила нашей академии Александр Васильевич и Высокопреосвященный Алексей. Оратор заключил свои воспоминания провозглашением нового тоста за тех ревнителей церковного благолепия, которые дают возможность и нашему академическому храму получить благолепное и вполне правильное устройство. – После трапезы профессор и доценты академии перешли в актовый зал, где, под председательством о. ректора, более двух часов занимались обсуждением некоторых вопросов по изданию академического журнала, а затем, выслушав товарищески-благожелательное напутственное слово о. ректора, с бокалами в руках пожелали друг-другу всего хорошего и мирно разошлись на вакационный отдых, мечтая запастись снова силами для предстоящего нового труда или посвятить свой досуг учёным работам на полной свободе. – Так закончился наш академический год, а вместе с тем оканчиваются и мои воспоминания.

В. Соколов

**Поспелов И. Г., прот. Восемнадцатилетнее
служение в Лифляндии: [Рассказ священника] //**
Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 28 5–307 (2-я
пагин.). (Продолжение.)

–285–

Статья вторая. Служение при Вольмарской церкви священником и благочинным

В конце апреля 1849 г. благополучно прибыл я в Вольмар к месту своего назначения, к Сергиевской церкви²³⁸⁵ единственной в городе; она была построена в 1847 г. на конце города при дороге, ведущей в Ригу. Меня встретила неожиданная мною неприятность. В церковном доме квартиру священника занимал бывший священник Вольмарский; хотя он перемещён был в сельский эшенгофский приход Венденского благочиния; но там не было ещё квартиры для священника. Притом он без всякой вины был лишён городского места; прихожане были расположены к нему, а меня ещё не знали. И вот, поверенный от них поехал в Ригу с прошением к Епархиальному Начальству не лишать их духовного отца и оставить его в Вольмаре, а меня перевести в другое место. И сам священник едва ли не подал о том

–286–

же прошение. Поэтому он вполне надеялся остаться в Вольмаре и не уступил мне своей квартиры, а указал мне, если я хочу остановиться в церковном доме, на большое зало в нём, где обычно останавливались сельские прихожане, приезжавшие к богослужению, и где предполагалось помещение для приходской школы. Ничего не зная о прошении прихожан оставить в Вольмаре прежнего священника и думая, что пробуду в зале не долго, я не стал спорить с предместником своим, покорился обстоятельствам и расположился в указанном мне помещении.

В следующее воскресенье я приготовился служить и приготовил первое к прихожанам поучение на русском языке, так как я ещё не мог говорить и писать по-латышски и так как

были в городе и русские прихожане. Служба на славянском языке в первое воскресение прошла для меня благополучно. Но не то было в следующее воскресенье; тогда явились ко мне латыши, желавшие приступить к исповеди и св. Причастию²³⁸⁶, – и явились, как мне говорили по распоряжению прежнего священника. Хотя кроме печатной литургии и был у меня письменный латышский требник и утреня; но я ещё слишком мало был приготовлен для того, чтобы исповедовать латышей. Поэтому я обратился к прежнему священнику с просьбой исповедать латышей; хотя и не охотно, но, спасибо, он не отказался исповедать их. За всем тем эта первая служба по-латышски слишком тяжела была для меня и тем тяжелее, что у меня тогда не было ещё диакона и все эктении и молитвы я должен был говорить сам и всю службу отправил по-латышски. Я и думать не мог, чтобы для православных латышей, приступающих к исповеди и св. Причастию можно было отправлять хоть часть службы по-славянски, как это делалось обычно в городах. Кажется, читать по-латышски я уже умел, но язык, не привыкший к латышской речи,

–287–

как-то не слушался меня и иногда искажал латышскую речь. Страшно я устал от этой службы; но за то я выиграл в глазах латышей: им сказал, что я ничего не знаю по-латышски и буду служить всё по-славянски, для них не понятно. И вдруг они слышат, хоть не совсем верную, но всё же родную им – латышскую службу и как утреню, так и литургию; да многие из простых молящихся латышей конечно и не заметили моих ошибок.

На первых же порах мне пришлось ехать в деревню окрестить младенца у латыша и читать все молитвы по-латышски и по письменному требнику, – опять пришлось понести и тяготу не малую; чувствовал я сильную неловкость от того, что не понимал читаемого и не был уверен в том, что верно читал. Чтобы избежать такой неприятной тягости, происходившей от незнания мною латышского языка, я усиленно стал изучать его и изучать прежде всего по богослужебным книгам.

К усиленному изучению латышского языка побудило меня и следующее обстоятельство. Не много более месяца прошло после вступления моего в должность приходского пастыря, как получено от Преосвященного предписание говорить поучения за литургией в каждый воскресный и праздничный день, так как присоединившиеся из лютеранства к православию латыши прежде привыкли слушать в церкви проповеди пасторов за каждым богослужением. Хоть ещё плохо я знал латышский язык, но не хотел нарушить волю Архипастыря, – написал по-русски поучение, помню, на неделю Всех Святых²³⁸⁷, при помощи причётника, знающего латышский язык, перевёл своё произведение на этот язык и сказал первое своё латышское поучение. Таким образом я составлял несколько латышских поучений, пока наконец не осилил латышского языка и не стал составлять латышские поучения сам, при помощи только грамматики и лексикона. Но разговорный язык ещё не скоро мне дался и только года через два, три – я стал говорить с латышами довольно уже свободно.

Русские прихожане мои, живущие в городе, первое

–288–

время не совсем были ласковы ко мне; они ещё не знали, кто из нас двоих священников останется у них, новый, или прежний. Я терпеливо проживал в одной большой комнате месяца два слишком, пока мой предместник совсем не уехал в Ригу; но именины моей жены, 11 июля, я уже праздновал в своей обычной квартире. Прихожане уже помирились со мною и были ко мне очень расположены. Я с ними жил как с родными; они бывали у меня, и я у них, особенно в дни именин, или при исправлении какой-либо требы у них. Такая близость православных к священству более укрепляла их в преданности православию и родной России; мало близкие к священнику были полу-немцы и полу-православные.

У одного православного купца скончалась молодая жена; на погребение приглашены были почётные лица города, лютеране. Пред литургией был обычный вынос тела в церковь, затем литургия и отпевание; выходя из алтаря ко гробу на отпевание, к изумлению своему, я увидел близъ соли лютеранина в

шапочке; не вытерпел я и, подойдя к нему, тихо сказал ему, что у нас в церкви в шапках не стоят. – Скинув тотчас шапочку, немец сказал, что это не шапка²³⁸⁸. При погребении я сказал поучение, прослушав которое, лютеране удивились, что я сказал проповедь. Они думали, что православным священникам запрещено произносить проповеди при требах.

Располагало ко мне моих прихожан и то, что я всякого умершего и бедного из прихожан провожал на кладбище сам; на это обращали внимание и лютеране, потому что их пасторы редко провожали на кладбище умерших, и то только самых почётных из своих прихожан. Располагало ко мне прихожан и то, что с самого приезда моего в Вольмар я обратил внимание на учащихся в школах детей православных, как на девочек, так и на мальчиков, и учил их закону Божию. Затруднение было в том, что в школах не было особых комнат, где я мог бы обучать православных

–289–

закону Божию²³⁸⁹, но я учил их у себя на дому. Особенно благодарны были мне за это девочки, которые под руководством псаломщика выучились петь и пели в церкви церковные песнопения; они пели всю литургию. Помню, один раз они удивили меня: в мои именины рано утром они пришли ко мне и по обычаю немецкому спели мне какую-то поздравительную песнь.

И с иноверцами я жил в мире; по приезде своём я был у бюргермейстера или городского головы, полицейратсгера, ратмана и синдика (секретаря-юриста) – это все члены городского управления. На святках был даже у пастора Вальтера, известного ревнителя лютеранства, впоследствии Рижского Суперинтендента и епископа²³⁹⁰. Это случилось так. Ждали проезда через город Светлейшего Князя Суворова; начальствующие обычно представлялись ему на почтовой станции; мне сказали, что и я должен явиться к Князю. Обязательный полицейратсгер, живший насупротив православной церкви, предупредил меня, что тогда-то будет Генерал-Губернатор и предложил, не угодно ли и мне представиться ему на почтовой станции? Я явился туда и там

нашёл пастора Вальтера, с которым и познакомили меня. Князь замедлил, и пастор просил меня передать князю своё почтение и извинение, что он по неотложным делам своим не мог его дождаться; я дождался его и между прочим передал ему поручение г. Вальтера. Князь Суворов, ласково благодаря меня за поклон от пастора, поручил мне передать ему и свой поклон. И вот, на другой, или на третий день Рождества Христова, – дело было пред этим праздником, – я отправился к пастору на его мызу, верстах

–290–

в двух от города, и передал ему поклон от Светлейшего. Пастор счёл нужным отдать мне визит, чему удивились немцы, и некоторые даже спрашивали моего причётника, зачем их пастор был у меня? – „Ваш пастор хотел записаться в число желающих принять православие²³⁹¹, да только не было дома г. Варгаузена, так звали полицейратсгера, и дело отложено“, пошутил причётник.

Быв у меня, г. Вальтер не преминул коснуться и веры, и именно св. таинства причащения. Он утверждал, что мы, православные, отступаем от точных слов евангелия, когда учим, что в этом таинстве хлеб и вино пресуществляются в тело и кровь Христову; там только сказано „сие есть тело Мое“, „сия есть кровь Моя“, – *есть*, а не пресуществляется.

– Если вы, сказал я, в таинстве причащения признаёте в св. дарах истинное тело и истинную кровь Христову: то вы веруете, как и мы, признаёте пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христову. А если вы думаете, что хлеб и вино в таинстве причащения не пресуществляются в тело и кровь Христову, а суть только мнимые тело и

–291–

кровь, то вы отвергаете евангельское слово *есть*; хлеб и вино, по вашему мнению, не *суть* тело и кровь.

– Нет, возразил пастор, мы веруем, что в таинстве причащения есть тело и есть кровь, как сказал сам Спаситель, но Он не сказал, что они пресуществились, как вы допускаете.

– Но Спаситель не сказал и того, что хлеб и вино на тайной вечери не пресуществились в тело и кровь, как вы думаете,

возразил я; напротив, хлеб назвал телом, а вино кровью. Равно и прежде тайной вечери, обещав верующим дать в снедь небесную пищу, прямо назвал её телом и кровью: *ядый Мою плоть и пияй Мою кровь иматъ живот вечный* (Ин.6:54). И мы веруем, что в таинстве причащения вкушаем не хлеб и вино, – они уже перестали быть хлебом и вином, а пресуществились в тело и кровь Христову, – вкушаем уже истинное тело и истинную кровь Христову. А вы, отвергая пресуществление, вкушаете в причащении не тело и кровь Христову, а хлеб и вино; мало того, отвергая пресуществление, вы отвергаете и Спасителево слово: *есть*.

– Отнюдь мы не отвергаем этого слова, сказал пастор, а твёрдо держимся его; отвергаем только вами навязываемое Спасителю слово: *пресуществление*. Что же касается до вкушения даров в таинстве, то и вы и мы вкушаем хлеб и вино, и только для верующего они тело и кровь Христовы.

– Мы верим более словам Спасителя, чем своим чувствам, сказал я, верим, что под видимым хлебом и видимым вином мы приобщаемся истинного тела и истинной крови Христовой. В таинстве причащения хлеб и вино пресуществляются в тело и кровь Христову, не смотря на то, с полной ли верою и по надлежащем ли приготовлении верующие причащаются св. Таин, или же недостойно. Недостойно причащающийся суд себя яст и пьет, по слову св. апостола (1Кор.11:29). Поэтому вы напрасно думаете, что без веры и без надлежащего приготовления причащающиеся вкушают простой хлеб и вино, а не тело и кровь Христову. Если бы недостойно причащающиеся вкушали простые хлеб и вино; они не были бы ни в чём виновны и не были бы осуждены св.

–292–

апостолом за то, что ели простые хлеб и вино. Но пастор и с этим доводом моим не согласился, и мы остались каждый при своём мнении.

Лютеранские пасторы, и прежде стремления латышей и эстов к православию утверждавшие своих прихожан в лютеранстве при помощи школ, после присоединения многих тысяч крестьян к православию обратили своё деятельное

внимание на приходские школы, определяли в них деятельных и враждебных православию учителей и вовсе изгнали из школ преподавание Русского языка, а усилили преподавание немецкого. Через школы же при православных церквях главным образом и можно было успешно бороться с лютеранством и утверждать в православии новоприсоединённых и крещённых в православии детей. Существовало Высочайшее повеление, чтобы при каждой православной церкви была открыта школа для крестьянских детей. К сожалению, не везде можно было исполнить это Высочайшее повеление. Не только для школы, но и для церкви, и для причта не находилось помещения в ином новооткрытом приходе православном²³⁹², а построенных церквей и причтовых домов было слишком мало. И приходилось иногда помещать православные церкви в сараях или в домах слишком тесных и неудобных; для школ же в них вовсе не было помещения.

В причтовом доме при Вольмарской церкви школа могла помещаться только в большом зале, недостаточно тёплом; там она и была помещена. Для удобства и более тёплого помещения, где могли бы спать ученики, устроена была в зале к одной стороне перегородка и в ней нары вместо кроватей. Так как большинство прихожан Вольмарской церкви было удалено от ней вёрст на 15–20, а иные удалены были вёрст на 35: то учеников в школе было очень немного, – около десяти, которые и были обучаемы двумя причётниками русскому языку, арифметике и

–293–

пению, а закон Божий преподавал я сам, конечно, на латышском языке, – это способствовало между прочим и скорейшему изучению его мной. Латыши не только православные, но и лютеране, желавшие научить своих детей русскому языку, отдавали их в православные школы, – чему сильно противились лютеранские пасторы. Помню, в Вольмарскую школу для изучения Русского языка привезены были издалека два мальчика, дети отставного солдата – лютеранина. На первых порах эти ученики крепко спорили с учениками православными о вере, восхваляя лютеранство.

Узнав об этом, я строго запретил и своим, и пришлым хулить не свою веру, для них совсем незнакомую; нельзя же хулить то, чего не знаешь. Лютеранских детей я не заставлял учить ни молитвы православные, ни уроки по краткому православному катехизису; они обязательно учились только по-русски и арифметике. Но они участвовали в молитве утренней и вечерней наравне с православными учениками; причём некоторые молитвы пелись всеми учениками: Царю небесный, Отче наш, Верую, Богородице Дево, радуйся, и Достойно есть. Тоже было и на уроках пения. Мальчики лютеране охотно пели с другими и через то выучили некоторые молитвы. Слушали они охотно и мои объяснения православной веры и ходили в православную церковь с своими товарищами, с которыми у них был уже полный мир. В великий пост ученики православные исповедовались и причащались св. Таин; приготавливая их к этим таинствам, я объяснял им, как необходимо и спасительно приступать к сим таинствам и детям. Хотели было приступить к тем же таинствам и лютеранские мальчики; но я объявил им, что без присоединения к православной вере, причастить их нельзя. Долго старики-лютеране не позволяли своим детям принять православие; но ученики мои так были настойчивы, что наконец родители уступили и дети их были мною присоединены к св. вере православной.

Присоединялись к православию в моём приходе и другие лица; помню, что ни одного года моего служения в Лифляндии не проходило без того, что бы кто-либо не был приобретён для православной церкви из лютеран-

—294—

ства, или раскола; были мной просвещены св. крещением даже два еврея. Но вообще присоединяемых к православию латышей и эстов во всей епархии было мало в то время, как я служил в ней²³⁹³. Причиной охлаждения лифляндских крестьян к православию, кроме притеснений их от помещиков, о чём было сказано выше, было самое деятельное и дружное старание пасторов прекратить распространение православия и утвердить в лютеранстве оставшихся в нём крестьян, чему вполне сочувствовали и в чём усердно помогали им помещики. Пасторы

едва ли не каждый год собирались на собор и совещались о мерах к усилению лютеранства и к ослаблению православия; кроме проповедей, в которых пасторы не боялись и не стыдились называть православие идолопоклонством и верою погибельною, даже собачьею²³⁹⁴, кроме школ, в которых ещё менее стеснялись враждебно относиться к православию и даже осмеивать его, большинство мызных управителей, волостных старшин и писарей, даже корчмарей, были ярые защитники лютеранства и старались и в глазах православных и лютеран унижить православие. Со стороны православия мало было отпора ревнителям лютеранства и мало было средств у духовенства утверждать православных в их святой вере. Не так смелые и беззастенчивые, как пасторы, священники не могли произносить таких проповедей, как пасторы; к этому нужно ещё прибавить, что священникам было официально предписано, чтобы они в своих проповедях не называли лютеранство и по имени, а заменяли оное словом иноверие. Конечно, желающий мира с иноверцами, Архипастырь мог дать такое предписание священникам²³⁹⁵

—295—

для того, чтобы в проповедях священников, опровергающих лютеранство, пасторы не имели повода к порицанию в своих проповедях православия; но едва ли это помешало кому-либо из ревнителей лютеранства враждебно и хульно относиться к православию; между тем простые поселяне, слыша хулу на православие от лютеран и не слыша защиты одного и опровержения лютеранства от православных, могли колебаться сомнением в превосходстве православия пред лютеранством. К тому ещё надобно присовокупить, что у священников не было руководств к опровержению лютеранства; а потому, как в своих проповедях при церковном богослужении, так и в школах при преподавании закона Божия по краткому катехизису, они очень мало и не вполне основательно могли говорить против лютеранства. И ещё, священники из природных русских не могли скоро освоиться с местными наречиями и отправлять, как должно, на этих наречиях богослужение и требы, а тем более не могли, как должно, составлять и произносить проповеди.

Чувствуя настоятельную нужду в руководстве, основательно разъясняющем отличие православия от лютеранства и опровергающем последнее, на первых же порах моего служения в Лифляндии я представил о том Владыке и просил его ходатайства о том, чтобы такое руководство для священников Рижской епархии было составлено при духовной академии, переведено на местные языки и отпечатано. Но на ходатайство моё об этом последовало такое распоряжение. Владыка имеет составить комиссию, которая разделит предполагаемое руководство на части и поручит получившим высшее образование священникам Рижской епархии составить сперва программу, а по одобрении её комиссией и самое сочинение о том или другом предмете учения православной церкви, несогласного с лютеранским. Мне указано было написать сочинение о почитании святых. По рассмотренной программе я уже почти кончал своё сочинение, как узнал, что другие мои то-
—296—

варищи отказались от порученных им сочинений, и я счёл неудобным представлять своё сочинение. Так и было оставлено это дело.

Высокопреосвященнейший Платон нередко обозревал церкви, подведомые ему; Вольмарскую церковь в 1851 г. посетил он уже в другой раз и наградил меня набодренником в Валкской церкви, где я служил с ним ранее, чем в Вольмарской. К служению Владыки я обычно приготавливал проповедь и произносил её, по предварительном одобрении её Архипастырем. В 1851 г., передавая мне проповедь для произнесения, он дал мне совет отпечатать произнесённые мной проповеди; я представил Владыке, что у меня их ещё мало. Что за беда? будет у вас больше, отпечатаете ещё, говорил он мне. Я последовал совету святителя и в 1853 г. вышли в свет мои краткие поучения.

От произнесения своих наставлений в церкви я имел и огорчения. Так, говоря о посте своим прихожанам, которые жили среди лютеран, не знающих поста, и часто нарушали пост, я высказал трудность убедить слушателей хранить пост, установленный св. церковью и употребил такое выражение:

чтобы убедить в душеспасительности св. поста и заставить соблюдать оный привыкших нарушать пост, нужно быть Златоустым, а я не Златоуст. И вот, один недруг мой стал осуждать меня за это выражение и с насмешкой говорил: вот какой Златоуст явился к нам! А то вот ещё какая неприятность была мне от моей проповеди о пьянстве. Болело у меня сердце о нетрезвости некоторых моих прихожан, а особенно одного почтенного старца. И вот я сказал поучение против этого отвратительного порока; в нём я изобразил вред от пьянства, известный мне из жизни старца, который и был в церкви. Да к тому же в заключение своего слова я обратился к заражённым этим пороком в единственном числе: брат мой во Господе, удержишься от губительного порока²³⁹⁶. Старец прямо отнёс

–297–

моё обличение к себе, – и сильно разгневался на меня. „Ещё матернее молоко не обсохло на губах“, говорил он другим, „а так честите меня старика“. Близко знакомые ему разделяли его мнение и тоже были очень недовольны мной. Узнав о таком неблагоприятном действии своего поучения на прихожан и желая загладить вред от моего резкого обличения, я в другом поучении к тем же прихожанам высказал, что некоторые из них напрасно гnevаются на моё обличение пороков, что я рад был бы говорить только о добродетелях, если бы у нас не было Богу противных пороков. Больно слушать обличение, а разве не больно, когда врач вырезывает поражённую губительной язвой часть тела? но ужели станет гневаться на него больной? Я молод, – правда; но меня сам Господь поставил пастырем, чтобы заботиться о спасении моих духовных чад и Он строго взыщет с меня, если я не буду стараться об искоренении губительных пороков. Такое наставление сгладило неприятное впечатление от обличительного поучения, и мои прихожане по-прежнему стали ко мне добры и ласковы.

В 1851 г. в Вольмар прибыл второй священник, определённый в Пальцмарский новооткрытый приход; а так как в Лальцмаре не было помещения для священника, то он несколько лет жил в Вольмаре и служил в Вольмарской церкви. В Пальцмар же, удалённый от Вальмара вёрст на 40, он ездил

только по временам; да там и православных было очень немного, едва ли не менее 100 душ; они присоединены были к православию моим предместником, думаю в 1848 г. В последствии в Пальцмаре устроен был дом, в котором и поселился священник с причётником.

Во время Крымской войны, когда в Балтийском море появились Английские неприятельские корабли, нам священникам объявлено было распоряжение Епархиального начальства, чтобы мы, в случае высадки неприятельского войска в Лифляндию, ценные церковные и свои вещи заблаговременно или скрыли, или отправили в удалённые от моря церкви; и ещё, чтобы мы отправили в безопасные места и свои семейства, если того они пожелают, но сами оставались при своих приходах и осторожно и благо

–298–

разумно относились к неприятелям, если они займут тот или другой приход. Благодарение Господу, неприятели не высаживались на берег и мы священники даже прибрежные, не были обеспокоены ими. Посетили англичане только Залисский приход, расположенный по берегу моря. На берегу самого моря построена Залисская лютеранская церковь, – близь её в доме военного поста помещалась и православная; в этом месте впадает в море река Залис, на которой стояло несколько лодок, принадлежавших частным лицам и возивших по морю дрова и лес в Ригу. Зоркие неприятели с военного корабля заметили эти лодки и на весельном катере приплыли в реку. Издали заметив англичан, плывущих к берегу, лютеранский пастор, священник и ещё некоторые лица подняли белый платок. Английский офицер сошёл на берег и когда ему объяснили, что в Залисе никакого войска нет, а равно и никакого казённого имущества, командующий катером объявил, что ему приказано сжечь ставшие в реке морские лодки и что если в этом будет ему оказано какое-либо препятствие, то мыза Залис подвергнется бомбардированию. Ему сказали, что лодки не военные суда и принадлежат частным лицам. Данного мне приказа отменить я не могу, отвечал офицер и лодки немедленно были зажжены и сгорели. Катер воротился на военный пароход.

С лютеранами-немцами я жил в мире, – не помню, чтобы я на кого-либо жаловался своему начальству. И они ко мне были ласковы и даже предупредительны; всегда и вовремя, например, извещали меня о приезде Генерал-Губернатора – князя Суворова, или о приезде Владыки; предупреждали беспорядки при крестном ходе для освящения воды на протекающую близь самого города реку Аа (по-латышски Гавья) в праздник Богоявления Господня. Особенно внимательна была полиция при проезде, или служении в Вольмарской церкви Высокопреосвященнейшего Платона²³⁹⁷. По один случай чуть меня не рассорил с

–299–

городским управлением. В полуверсте от города близь большой дороги было православное кладбище, которое становилось тесным; при том деревянный забор его сгнил и я вздумал расширить его и обнести канавой и валом, усаженным живой изгородью – деревьями. К городу и дороге неудобно и нельзя было его увеличить; взад к почтовой станции не хотелось мне расширять его, потому что там были ямы; брали в этом месте песок. Ровное место было при кладбище к полю и лютеранскому кладбищу, находившемуся в расстоянии, думаю, не много более полуверсты от православного. В эту сторону мне и хотелось расширить своё кладбище, о чём я и просил городское управление формальной бумагой. Но всегда предупредительный полицейратсгер на этот раз оказался не доброжелательным; он объявил мне, что город охотно даёт земли под кладбище к станции, где ямы, а не может уступить места к лютеранскому кладбищу, которое будто слишком близко будет к православному. „Какая же беда будет от такой близости? спросил я ратсгера; ведь хоть бы и сошлись вместе кладбища, надеюсь, вам не пришлось бы унимать споров, или драки православных покойников с лютеранскими“. Но немец был не сговорчив, – так-де постановлено ратушей. Не хотелось мне брать под кладбище ямы, но не хотелось и жаловаться на городское управление; да едва ли я мог бы что-либо и выиграть своей жалобой. Дело остановилось. Узнаю, что приезжает Светлейший князь Суворов; иду по обычаю встречать его на

станцию, – там все уездные и городские чиновники. По приезде князя поздоровавшись с ним, я ему докладываю, что у меня есть просьба до него. „Какая это, батюшка? с видимым неудовольствием спросил он меня; уж не жалоба ли? Сильно наскучили мне эти жалобы от священников“. „Нет, не жалоба“, отвечал я ему. „Мне нужна была для увеличения кладбища небольшая часть городской земли, – и городское управление было так внимательно к этой нужде, что охотно уступает мне нуж-

–300–

ную часть земли безмездно. И вот, я прошу Вашу Светлость передать мою благодарность городу за этот его дар для православной церкви“. Чуть не обнял меня Князь за такую приятную для него просьбу: „этого я и ждал от своего земляка“, сказал он мне, и потом, оборотясь к городским чиновникам, стал по-немецки объяснять им мою просьбу и сам от себя очень благодарил их. Затем я официально ходатайствовал пред Владыкой через светское начальство выразит Вольмарскому городскому управлению благодарность за безмездную уступку ими части земли под православное кладбище. После этого уже не оказалось препятствия увеличить кладбище частью земли и к лютеранскому кладбищу.

Кажется летом 1849 г. скончался Высокопреосвященный Нафанаил Архиепископ Псковский и управление Псковскою епархией поручено было викарию его Епископу Рижскому Платону. Это управление продолжалось и по открытии Рижской епархии, и по возведении бывшего викария в сан Архиепископа Рижского и Митавского, и продолжалось едва ли не шесть лет. Цель была та, чтобы Архипастырю Рижскому удобнее было лучших священников из Псковской епархии перевести в Рижскую, а малополезных – из Рижской в Псковскую. В это время Владыка несколько раз в год ездил из Риги в Псков и обратно и ездил через Вольмар, стоящий на пути. Хорошо сохранился в моей памяти едва ли не первый его приезд ко мне по пути из Риги в Псков 4 января 1850 года. Рано утром часа в четыре разбудили меня, объявивши о приезде Архипастыря, которого я, не предуведомлённый о его проезде через Вольмар,

не успел и встретить. „Здравствуйте, о. благочинный“, говорит он мне, благословляя меня. – „Помощник благочинного“, отвечаю я ему. „Архиереев не поправляют священники“, ласково выговаривает он мне. Назначенный несколько месяцев назад тому помощником благочинного, я остался в недоумении и хотел было настаивать на том, что я назначен именно помощником, а не благочинным, как сам Владыка вывел меня из недоумения и объявил, что он назначил меня благочинным (3 января 1850 г.). Оставаясь при прежнем своём убеждении, что я ещё не

–301–

опытен и едва ли могу с успехом отправлять должность благочинного, вместо того, чтобы благодарить Архипастыри за его внимание ко мне, я откровенно высказать ему о своей ещё не готовности к отправлению должности благочинного. „Надеюсь, что вы будете исправны“, говорил мне Владыка; „в случае недоумения спрашивайте меня, советуйтесь с более вас опытными священниками и благочинным – соседом“ (Венденс им в 28 верстах от Вольмара). Дело уже было сделано, и я должен был подчиниться решению Архипастыря.

Прежде меня благочинным довольно времени был Лемзальский священник Стефан Меньшиков, довольно слабый здоровьем, но усердный к православию. Он не редко произносил проповеди и прямо раскрывал в них неправоту лютеранства. Рассказывал он мне, что лютеране в Лемзале проводили великий пяток, как православные масленицу, и он сильно обличал этот противохристианский обычай лютеран. Но с о. Стефаном ещё при Преосвященном Филарете случилось неприятное событие, которое главным образом и послужило поводом к его увольнению от должности благочинного. Город Лемзаль находится недалеко от Балтийского моря, по берегу которого расставлена пограничная стража. Один из стражников умер в июне или июле и тело его было отправлено в Лемзаль для погребения на православном кладбище. В это время о. Стефана не было дома и отпевать умершего было некому; привезшие покойника вырыли могилу и без отпевания зарыли тело его, а бумагу от начальника стражи о смерти и погребении стражника оставили в Лемзале для передачи священнику.

Воротясь домой и найдя бумагу о погребении стражника, чуть ли не через месяц, о. Стефан вздумал неосторожно написать начальнику стражи, что он не хоронил и не будет хоронить стражника, так как в бумаге не означено, от чего именно умер стражник, подразумевая, что если он самоубийца, то его и не следует похоронить по христианскому обряду. Ответ священника пошёл к высшему начальству и дошёл до самого Генерал-Губернатора, которому конечно немцы не преминули представить дело о. Стефана в самом невыгодном для него свете. Сильно

–302–

разгневался на священника Светлейший Князь; „да я сам солдат“, говорил он, „и такое пренебрежение оказывает православный священник умершему христоролюбивому воину“. Грозную бумагу об отце Стефане послал Генерал-Губернатор Преосвященному Филарету. Чтобы смягчить гнев Князя, Владыка Филарет написал на отношении резолюцию, признав священника Меньшикова виновным в отказе совершить погребение умершего стражника и приказал отпеть его над могилою. Дело было не решено до приезда нового Владыки; получив объяснение свящ. Меньшикова, Архипастырь без надлежащего исследования не хотел обвинить его и мне с светским депутатом назначено было произвести следствие; депутатом с светской стороны был назначен Венденский Орднунгсрихтер г. Гринблатт, который объявил мне, что ему строго приказано поддерживать обвинение священника Меньшикова. Следствие раскрыло правду, и священник Меньшиков оказался невиновным в том, что не совершил погребения умершего стражника, тело которого уже до возвращения его в Лемзаль зарыли в могилу привезшие его солдаты. Написав вышеозначенную бумагу к начальнику пограничной стражи, он хотел только узнать, от чего умер стражник, чтобы, получив это сведение, необходимое для записи требы в книгу, совершить самое отпевание, если он не был самоубийца. Но Генерал-Губернатор имел большое неудовольствие на Лемзальского священника и пред годовщиной смерти стражника обратился к Владыке Платону с

отношением, в котором просил его о совершении панихиды по умершем в день смерти его. По предписанию Владыки священник Меньшиков совершил панихиду и, донося об этом, прописал, что при совершении панихиды сгорело церковных свеч, ладану и углей на 20 копеек, которые и просил взыскать с заказавшего панихиду. Владыка уведомил Князя о совершении панихиды, а священнику Меньшикову приказал написать, что он сам уплатит в церковь 20 копеек. С открытием Пернигельского прихода, ближайшего к морю, чем Лемзальский, и с назначением к нему особого причта, пограничная стража перешла из Лемзальского в новооткрытый Пернигельский приход.

–303–

В Вольмарском благочинии было одиннадцать приходов, из которых только в шести, в том числе в трёх городах – Вольмаре, Валке и Лемзале были построены церкви; в остальных же пяти приходах церквей и причтовых домов не было, церкви и причты помещались в весьма неудобных зданиях. Под постройку церквей и причтовых домов требовалось небольшое количество земли, – едва ли только не один лофштель – 816 квадратных сажен и сверх того для кладбища от половины до целой десятины. В других местах эти земли отводились без особых затруднений; но места под Уббенормскую церковь помещик, – кажется, ещё барон, – ни за что не хотел уступать. Для отвода и оценки земли под церковь и кладбище прибыла на мызу Уббенорм комиссия, в состав которой назначен был и я, как благочинный. Земля особенно нужна была для кладбища, за неимением которого Уббенормские православные прихожане принуждены были погребать своих покойников на Лемзальском православном кладбище и возить их вёрст за 15-ть. Уббенормский пастор и попечители лютеранской церкви и пастората не позволяли православных покойников погребать на лютеранском кладбище, хотя и было распоряжение, чтобы там, где ещё не было особых православных кладбищ, православные покойники погребались на лютеранских кладбищах. Пасторы и помещики иногда не хотели подчиняться неприятным для них распоряжениям²³⁹⁸. Барон и комиссии объявил, что земля, на

которой хотят строить Уббенормскую православную церковь, принадлежит ему и он, как владелец её, не со-

–304–

гласен уступить её и за деньги; в его имении уже существует церковь – лютеранская, а другой ему не нужно. Зная настоятельную нужду в отводе земли под православное кладбище, я стал упрашивать помещика уступить такое незначительное количество земли для кладбища; но он наотрез отказал в этом. Я представлял помещику, что православное кладбище нужно между прочим и для его же крестьян и что он дело святое сделает, если уступит немного земли. „Да что вы приступаете с пистолетом к моей груди“? запальчиво сказал мне несговорчивый и сердитый барон. „Видите, барон, у меня нет пистолета“, – отвечал я ему, показав свои руки; но был принуждён оставить в покое неумолимого помещика. Не знаю, как добыта была земля под Уббенормскую церковь и кладбище; но знаю, что эта церковь была построена братством во имя Христа Спасителя едва ли уже не в восьмидесятых годах.

Школ при православных церквях Вольмарского благочиния было очень мало, – пять–шесть, – и эти школы, как например Уббенормская и Пернигельская, помещались в весьма неудобных и тесных комнатах; во всех школах обучающихся было очень мало. Самое значительное количество православных были работники, а не домохозяева, и содержать своих детей в школах затруднялись. При обозрении мною церквей всегда я обращал внимание на школы, – производил в них экзамены, – учеников лучших награждал похвальными листами и книгами, а способнейших из них представлял кандидатами для поступления в Рижскую духовную семинарию. Помню, из Вольмарской школы поступил в семинарию латыш Иван Краулис, с успехом кончивший курс в семинарии, а из Уббенормской Михаил Дрекслер, который из семинарии был послан в Московскую Духовную Академию и так кончил курс магистром. Потом он был инспектором и ректором сперва Рижской, а затем Псковской духовной семинарии. Поступали в семинарию ученики и из Руэнской школы. Очень жаль, что тогда не дано было нужных средств на поддержание православных

школ; отпускалось только самое незначительное количество денег на наём помещений для вспо-

—305—

могательных школ в деревнях. А школьные принадлежности, бумага, перья и прочее или доставлялись священниками, или бедными родителями учеников. Учебниками в школах были краткий катехизис и молитвослов; немецкая, латышская или русская арифметика; латышско-русского учебника не было. Учителями в школах были приходские священники и псаломщики; но из последних редкие были способны вести школьное дело, как следует. Нельзя не сказать, что состояние школ при православных церквях было мало удовлетворительно.

Когда я был Вольмарским благочинным, мне поручалось Епархиальным Начальством устранять некоторые недоразумения, или возникавшие несогласия и в других благочиниях; так я был командирован в Пернов, Феллин и Верро. В Пернове и Верро, как помню, мне поручалось с местными благочинными и архитектором освидетельствовать здания церквей, в прочности которых являлось сомнение. Благочинные расходились в своих мнениях по этому делу с архитекторами и мне поручалось тех и других привести к согласию, или же представить своё мнение о деле. В Феллине же местный священник и благочинный не соглашался принять место под православное кладбище, предлагаемое городским управлением, а требовал под него места, дать которое не соглашалось это управление. Послан был я, чтобы вместе с благочинным и городскими чинами избрать и отвести место под православное кладбище, так нужное для Феллинского православного прихода. Городские правители давали место под православное кладбище на северной стороне города; но там оно признано и мною неудобным по низости местоположения; вырыта была яма и на другой день показалась в ней вода. На южной стороне города за рекою на довольно возвышенном месте было расположено лютеранское кладбище; около него и просил места под православное кладбище Феллинский благочинный. Городские чины не соглашались уступить это

место из опасения, чтобы не было столкновений при погребальных церемониях лютеранской и православной. Я предложил устроить православное кладбище ближе к реке и городу в полуверсте от лютеранского, на месте довольно возвышенном и

—306—

удобном для кладбища; благочинный и чины городские согласились на это и дело было улажено.

Когда я служил ещё при Вольмарской Сергиевской церкви, с о. ключарём протоиереем Владимиром Григорьевичем Лазаревским случилась большая беда. Как самый близкий к преосвященному Филарету и как член духовного правления, он увидел, что новый Владыка Платон изменяет принятый его предшественником образ действий по отношению к новоприсоединённым к православию Латышам и Эстам. Слышно было, что он несколько раз имел прение с Архипастырем и горячо отстаивал образ действий Преосвященного Филарета; но Владыка не соглашался в пользу для православия действий своего предшественника, и о. протоиерей решился удалиться из Риги в Харьков, куда был перемещён Преосвященный Филарет. Перевод состоялся, и о. Владимир едва ли уже не накануне своего отъезда решился в последний раз отслужить литургию в домовой Архиерейской церкви. Владыки Платона не было в это время в Риге; по случаю предполагавшейся к открытию самостоятельной Рижской епархии, он был вызван в С.-Петербург. За последней своей службой о. Владимир вздумал сказать прощальную речь и к несчастью своему в ней сделал оскорбительный намёк на Преосвященного Платона и восхвалил Преосвященного Филарета. Проповедник говорил о добром пастыре, полагающем душу свою за овец своих и наёмнике, оставляющем овец и бегущем. Жена одного протоиерея, прослушав речь о. Владимира, нашла в ней оскорбление Архипастыря Платона и передала о том своему мужу, а тот поспешил доложить об этом Генерал-Губернатору Князю Суворову, крепко не жаловавшему Преосвященного Филарета и его сторонников. В тот же день, как сказал о. Владимир свою речь, к нему явился жандармский

полковник, объявил ему домашний арест и вытребовал у него речь. Генерал-Губернатор препроводил речь о. Лазаревского к Обер-Прокурору Св. Синода, по определению которого проповедник за свою речь отдан был под суд и осуждён на епитимию в монастыре. Сверх того, ему не было дозволено отправиться в Харьковскую епар

–307–

хию, а он был послан в Тульскую – место своей родины. Возвращаясь из монастыря в Ригу, где проживала его несчастная семья, о. Владимир заехал ко мне в Вольмар; разумеется, со всем радушием я принял его и сердечно поскорбел о его несчастье, которое сильно изменило его и возмутило его дух; я почти не узнавал его, прежде так смелого и решительного; теперь он был принижен, не решителен и спрашивал у меня совета даже в маловажных делах. Между прочим была у нас речь о том, нужно ли ему теперь явиться к Генерал-Губернатору? Я советовал ему сделать это и похристиански проститься с ним. А если он меня не примет? возразил о. Владимир. Это его дело, – но вы будете правы пред Богом, Который оценит ваше намерение проститься с Князем, сделавшим вам большую неприятность, и наградит вас, говорил я о. Владимиру. Не знаю, исполнил ли он мой совет; но знаю, что по ходатайству Харьковского Владыки Высокопреосвященнейший Митрополит Московский Филарет принял его сначала учителем в Московскую семинарию и потом дал ему место священника в самой Москве при приходской церкви, при которой он был добрым и любимым пастырем. Лет пять тому назад он скончался; вечная память труженику Лифляндскому и доброму помощнику Владыки Филарета в деле присоединения к православию многих тысяч Латышей и Эстов.

Горбов Н. М. [Рец. на:] Поселянин Е. Повесть о том, как чудом Божиим строилась Русская земля. Во имя преп. Сергия. На бедствующих от неурожая. М., 1892 // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 308–317 (2-я пагин.)

–308–

Пред нами превосходно-изданная, отлично-иллюстрированная книжка, усердно распространяемая во баснословно дешёвой цене, „во имя преподобного Сергия“, „на бедствующих от неурожая!“ В самое короткое время она стала, известной; некоторые газеты и журналы уже расхвалили её. Интересно поэтому познакомиться с нею.

Следующий за заглавным лист уверяет, что книжка издана „Преподобному и богоносному отцу нашему Сергию... во славу“ (по поводу 500-летия его памяти), „на пользу юного поколения родного края“. В чём же полагается слава, преподобного Сергия, в чём видит составитель пользу юного поколения?

Обильные благочестивые эпиграфы и рисунки, открывающие книгу, возбуждают самые определённые и приятные надежды. Вам, очевидно, предлагают историю России в освещении православной мысли, видящей в этой истории явные признаки непосредственного Промысла Божия. Ход её, по мнению автора, таков. Началом он считает, как это и естественно, крещение Владимира. Затем он переходит к Киево-Печерской лавре, не привлекающей, впрочем, к себе его большого внимания. Лишь кратко поминает он о её просветительной деятельности, добавляя: „В святой тишине монастырской келии зачалась *свято-русская летопись*“. С этих пор „новая жизнь настала для Руси. В жизни русской начинается повесть о том,

–309–

как не людской лишь силой, а Божьей помощью, стала Русская земля“.

И первой главой этой повести была борьба Андрея Боголюбского с Камскими Болгарами, поражение коих

сопровождалось несколькими чудесными обстоятельствами. Следующим чудом было чудо знамения Божией Матери. „Новгородцы повели себя самовластно, исполнились гордыни, совершили много убийств и пролили много крови“. „Андрей Боголюбский послал сына своего Мстислава смирить Новгород“. „Жестокий Мстислав, выступив в поход с 72 князьями, оставлял за собой пепел и трупы“. И вот тогда Новгородцы подняли икону Богородицы, совершилось известное чудо, и князья были побеждены, – „и бысть супостатам тяжек путь той“. Надо заметить, что „супостаты“ это – князья, и помощь свыше оказана здесь „возгордившимся и проливавшим много крови“ (конечно русской) Новгородцам против Мстислава, который хотя и был жесток и также проливал кровь, но на стороне которого во всяком случае была забота об устройении земли Русской.

„Наступила страдная пора“, повествует автор, – „полонили Татары Русскую землю“. – „Подвиги пастырей Церкви, крепкая вера и праведная молитва помогли Русской земле не исчезнуть бесследно, по бодрствовать в тишине, работая для будущего освобождения“. Однако, это только фраза: речь идёт далее вовсе не о какой-нибудь внутренней работе России, а о том, что во всякой другой истории, кроме русской, автор и сам, вероятно, затруднился бы поставить в непосредственную связь с „подвигами пастырей“ и „праведной молитвой:“ речь идёт просто-напросто о военных успехах Александра Невского, который в битве со Шведами „погубил бесчисленное множество врагов“.

Рассказ переходит, затем, к преподобному Сергию. Обетование, данное ему в известном видении Пресвятой Девой о вечной помощи Лавре, автор поясняет так: „Бывали времена, когда, при пленении Москвы, при бедствиях государственных, раздорах гражданских, в те дни, когда всё клонилось к конечной гибели, один Троицкий монастырь Преподобного Сергия стоял незыблемым опло-

–310–

том царства и православия“. 500-летняя история Троице-Сергиевой Лавры, действительно, тесно связана с историей России, ибо народ Русский видит и имеет в Лавре один из своих

духовных центров. Автор и признаёт это в витиеватой и неудобопонятной фразе: „Среди негаснущих чудес, у преславной раки преподобного и богоносного Игумена земли Русской, совершается многовековое великое таинство: там, согласно с Сергием, дышит дух народной русской жизни“. Но не сюда направлено его воинственное внимание, а ко временам „государственных бедствий“ и „гражданских раздоров“. Посему, сообщив, как митрополит Пётр обещал Иоанну Калите за построение Успенского собора возвышение Москвы, и что „руки его взйдут на плеща врагов“, и о исцелении митр. Алексием ханской жены – он спешит к Куликовской битве. Затем следует: освобождение Москвы от Тамерлана чудом от Владимирской иконы Божией Матери, встреча Иоанна III-го с Ахматом на берегах Уфы и спасение Москвы от Махмет-Гирея, связанное в народной памяти с видением в Спасских воротах. Из Казанской истории сообщаются чудеса, сопровождавшие взятие города; но ни мирная деятельность государственной власти, ни просветительная деятельность иерархов не оказываются заслуживающими упоминания. Равным образом, лишь несколько строк посвящено и митр. Филиппу, причём одинаковое значение приписано как устройству Соловецкого хозяйства, так и отношениям митрополита к царю.

За время Феодора один лишь момент, по мнению автора, имеет значение в религиозно освещённой истории России; это – нападение Крымцев. „В этот день ужаса, когда пение смешивалось с звуками пальбы и фимиам с дымом пороха, один человек из всего народа был ясен и спокоен, – тот, за кого умирали пред стенами столицы. Утомлённый долгой молитвой, Фёдор в полдень с высоты своего терема *равнодушно* смотрел на битву. За ним стоял добрый боярин Григорий Годунов, плача об участи Москвы. Царь обернулся и сказал: „Не бойся: завтра не будет нечестивых. То было пророчество“.

Наконец автор достигает до периода, где ему пред-
–311–

ставляется обильнейший материал для его „повести“, – до Смутного Времени. Все внимание его останавливает на себе осада Троицкой Лавры. „28-го июня заметно было у врагов

движение. Иноки кипятили смолу и серу, таскали известь и камни на ограду“ и помощью таких средств, не имеющих особенного христианского характера, приступ был отражён и „окончился позорным отступлением врагов, потерявших.... множество людей“. Дальнейшая борьба с Поляками рассказана весьма подробно, но вслед за ней автор прямо переходит к Петру Великому: время царей из дома, Романовых не вмещается в его построение истории. Но и о Петре сказано коротко, ибо автор спешит к 1812 году, где ему можно разгуляться. За весь XVIII-й век Русская земля – не „строилась“.

Само собой разумеется, что народная борьба 1812-го года изложена с большим увлечением; в пылу красноречия автор даже говорит (или признаётся), что „Русские во всяком неприятеле видели своего личного злодея“. Нельзя, конечно, скрыть, что в то время на ряду с идеальными побуждениями в народе проснулись и зверские инстинкты, но автор не ограничивается одним признанием, а, громоздя на целых страницах всякие ужасы, упорно обставляет их благочестивыми рассуждениями, не понимая всей неуместности такого приёма.

Рассказ о 1812-м годе заключается описанием некоторых чудесных обстоятельств, имевших место во время пожара Кремля, и затем книга кончается защитой Соловецкого монастыря в 1854-м году и, минуя „устройство“ русской земли в прошлое царствование, – событием 17-го октября 1889-го года.

Итак, на всём протяжении Русской истории три чуда (прозрение Владимира, исцеление ханской жены и 17-е октября) – и затем, – только победы над врагами, так или иначе достигнутые. Такова «повесть» г. Поселянина. Коротко говоря, она – сплошная ложь, и даже не благочестивая. Ложь потому, что не в одной же вражде прошла русская история, – потому, что в этой истории, кроме тяжёлых страниц военных – много и ясных страниц внутреннего развития, нравственного подъёма и – что всего

–312–

в данном случае важнее – много страниц просветления религиозной жизни. Ложь эта не благочестива потому, что, признавая непосредственное сверхъестественное воздействие

на судьбу народов, христианин не может принять теорию Илиады, по коей явность этого воздействия определяется числом убитых врагов и количеством вылитой на них кипящей серы.

Но вот в чём дело. Книга назойливо рекомендует себя своей усиленно-благочестивой внешностью и получила уже некоторую известность; она „предназначена для распространения среди детей, юношества и народа, в учебных заведениях, городских и сельских школах, полках и богадельнях“, „на пользу юного поколения и во славу преподобного Сергия“. Так что же, эта непрестанная вражда по отношению к людям, это языческое суеверие по отношению к Богу, – об этом проповедуется во славу великого угодника, на пользу юного поколения родного края?!... Гордись и злобствуй, – и тебе поможет сам Бог, таково учение, которым современные зилоты считают нужным назидать народ.

Я говорю: „современные зилоты“. Повесть г. Поселянина, едва ли даже понятная по своему странному языку тем читателям, для коих предназначается, не стоила бы и минуты внимания, если бы она не была своего рода знаменем времени, если бы она не была крайним, в своей наивности, выражением тех quasi-патриотических и quasi-православных взглядов, которые не без успеха стремятся теперь получить у нас привилегию „истиннорусского“ направления. Но поэт славянофильства давно уже сказал:

Не терпит Бог людской гордыни,

Не с теми Он, кто говорит:

„Мы – соль земли, мы – столп святыни,

Мы – Божий меч, мы – Божий щит!“ –

так что следовало бы знать, что такое патриотизм, равно как и что такое христианство.

Однако не знают. И притом именно те, кто до хрипоты кричат, что они, так сказать, специалисты в этих делах.

–313–

Мы не можем знать, к чему ведёт Бог Россию, ибо пути Его неисповедимы; но мы знаем то, что нам дано, и что мы должны поэтому беречь, и чем должны жить. А дано нам, прежде всего,

христианство в православной его форме. Если католицизм развил царственную сторону церковной жизни; если протестантство своим величайшим сокровищем считает личную свободу христианина, то православию поручено соборное хранение истины, догматической и нравственной. О догматах здесь нет речи; но в чём нравственная истина христианства? В том, несомненно, что царство Божие не от мира сего, а что условием земной жизни должна быть любовь, та любовь, которая забывает даже саму себя. Болезненная, или самонадеянная, забота о спасении своей личной души, как принципа индивидуальности, ведёт, по учению Евангельскому, лишь к гибели её идеальной жизни, и это учение относится вовсе не к отдельным только лицам, а и к целым народам.

И именно, когда народ считает свою истину исключительной, то он тем старается спасти душу свою, и не успевает. Забота становится для него сача целью, а дух, который даёт истине жизнь, угасает; одна форма истины, мёртвая её оболочка, наполняет всё существование; – но какое же единение жизни с смертью?!.. Да не будет того с Россией!

Чудным образом наш национальный характер совпадает с христианской нашей задачей. Достоевский одним словом определил Русского: всечеловек. Да, всечеловек! В нас нет исключительности, и мы во всех отношениях воспринимаем и перерабатываем в себе чужое, к сожалению, дурное так же, как и хорошее. Но может быть мы делали бы выбор тщательнее, если бы ясно сознали, что это наше свойство – не „обезьянство“ одно.

То же и в религиозной нашей жизни. Чтобы взять пример, для всех безобидный: откуда проистекли католические тенденции Стефана Яворского и протестантские Феофана Прокоповича? Были ли они увлечениями лиц, или имели провиденциальный смысл? И должны ли мы относиться к тому и другому только с осуждением? Кто

–314–

больше имеет право носить ими православного? Те ли, кто искали правды или те, кто от неё отвергаются, возомнив, что имеют её уже в полной мере, в той мере, в какой правда,

однако, доступна только Богу? И не есть ли мысль человека, который равняет себя с Всеведущим Богом, не правда, а ложь?

Но надо отдать и справедливость такому взгляду. Он упрощает дело до крайности. Не только нет при нём необходимости переводить на практику свои православные убеждения, но нет поводов и знать их положительный объём; ведь вся суть в защите от врагов, в поражении неправославного: задача, очевидно, отрицательная. Надо только припоминать, чего нет в известных формулах, и с этим бороться. Читатели духовные журналы, вероятно, заметили известие о заботах некоторой епархии касательно всенародного пения в церквях, и как, по епархии, было разъяснено, что поющие должны непременно знать текст наизусть, а отнюдь не произносить его по книге, ибо это явно напоминало бы католицизм или протестантство: в Типиконе ведь нет ничего о пении с книгами в руках. Или, выскажет кто-нибудь, что христианская любовь подразумевает не только известный характер личных отношений, но и общественную деятельность, немедленно ревнители православия припоминают, есть ли в катехизисе об общественной деятельности; – нет, значит, мысль – не православна. Долг же православного этим заявлением исполнен во всех своих частях.

Что же бы, однако, было, если бы весь народ стал на эту точку зрения? Если бы вместо того, чтобы творить дела милосердия, молиться, работать над внутренним своим исправлением, он заботился бы только о том, как бы не подпасть под подозрение неправославия? В глухих, лесных углах севера многие „церковные“, живя постоянно с старообрядцами, крестятся двумя перстами: – православны они или пет?

Столь же упрощена и политически-общественная теория г. Поселянина, преимущественно им и развитая. Цель государственной жизни внешнее могущество и возможное

–315–

расширение территории; сюда и ведёт Провидение избранный народ Русский.

Такова её формула.

Но в ней есть одно затруднение. Всякий, знающий кроме истории собственного сочинения, и подлинную, не может забыть, что могущество и обширная площадь – не исключительное качество православной России, но и протестантской Англии, например, а в прежнее время – и Рима, весьма языческого, и разных Персидских и Вавилонских монархий.

Как же тут быть? Затруднение это столь явно, что только зилоты и могут его не видеть, а все остальные смертные неизбежно должны о него преткнуться. Но зилотам свойственно не замечать очевидного: ведь не заметили же они всей бессмысленности своего направления в Иудее и тем вызвали разрушение Иерусалима.

Да, разрушение. Велик был Рим, долго существовал и казался неразрушимым, – но погиб. Погиб и Вавилон, и Ниневия, – и от всего их величия остались только разбитые черепки, на которых описано было неразбиваемое могущество их владык. Ужели же только к такой бессильной силе ведёт Бог и Русский народ? И ужели чудо, что полураздетые Французы замерзали среди зимы?

Задача государства далеко не во всех частях совпадает с задачей христианского общества. Первая заключена в пределах земного существования; вторая – переступает её грань. Строго говоря, она исполняется только церковью. Но государство, там, где оно не отделилось от церкви, помогает ей, – однако, в чём же? В нравственном усовершенствовании своих членов. С этой точки зрения внешние успехи не только, вообще говоря, безразличны, – но иногда полезными оказываются неудачи. И поэтому можно видеть иногда руку Провидения в исторических событиях, весьма противоположных желаемым с человеческой точки зрения. Севастопольское поражение заставило Россию оглянуться на себя и, сбросив свою гордыню, отказаться до некоторой хотя бы степени от лишённых любви идеалов, которым она дотоле служила. В чём же больше проявилось смотрение Божие: в этом поражении или венгерских победах?

–316–

Тип внешним образом могущественного и юридически-совершенного государства выработан в классической древности; главным образом, в Риме. Он перешёл и в христианский мир. Всё, что видит г. Поселянин великого в нашей истории, относится именно к развитию этого типа. Освобождение крестьян, суда, стряхнувший иго отвлечённой юридической формулы и некоторые другие реформы прошлого царствования были, действительно, шагами – на христианском пути. Но наши язычники этого не понимают и, проникнутые своими языческими воззрениями, они приписывают славному в Троице Богу те самые благодеяния, за которые Римляне приносили жертвы Зевсу-Громовержцу.

Но Римская история, в нравственном отношении, шла неудержимо к падению, между тем, как христианские народы, в том числе и Русский, непрестанно совершенствуются или должны совершенствоваться. В этом процессе, и только в нём, не трудно рассмотреть Божью помощь. Истинный христианин и истинный друг народа, желая объяснить последнему глубокий смысл его исторической жизни, должен был бы указать именно на эту её сторону, раскрыть в истории действие животворящего и любвеобильного Духа Божия, припомнить все высокие и светлые минуты, когда народ отвращался от земных пристрастий и направлял всё стремление своего духа к полноте христианской жизни; наконец он должен был бы напомнить, что узки врата, ведущие к спасению, что не мало на этом пути соблазнов, но что соблазны эти, однако, могут быть и на пользу, если впадающие в них находят в себе достаточно нравственных сил, чтобы ими же, этими соблазнами, и очищаться.

Вот какова была бы истинная повесть о том, как чудом Божиим строилась земля Русская, – повесть, осмысленная верой в Бога и заботящаяся о пользе народа. Та же, котирую мы имеем перед собой, проникнута прямо противоположным духом, преследует прямо противоположные цели.

Но утешимся темь, что она не страшна Русскому народу. Он вынес Татарщину, вынес Смутное время; он

–317–

претерпел нигилистическую пропаганду 70-х годов; риторика ли современных зилотов ему будет опасна?

Н. Горбов

Примечание редакции. Нужно согласиться с автором, когда он восстаёт против увлечения одностороннею мыслью о «победах и одолениях», как единственной среде, в которой является содействие свыше: но и автор должен согласиться, что монгольское, например, иго не может представляться желательным в видах духовно-нравственного преуспевания. Нашествия иноплемённых, во всяком случае, создают условия, среди которых и жизнь духовно-нравственная встречает великую помеху к правильному развитию.

**Воззвание: (о пожертвованиях на расширение храма
при Московской Духовной Академии) //**
**Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 318 (2-я
пагин.).**

—318—

Покровская академическая церковь при значительном умножении числа молящихся становится тесна во время даже воскресных всенощных и литургий, не говоря уже о днях великих праздников. Кроме того, во время ежевоскресных внебогослужебных собеседований в церковь собирается свыше 700 слушателей, из которых многие по тесноте храма стоят в далёком притворе. Ныне по благословению Его Высокопреосвященства предпринимается расширение св. храма с перенесением алтаря на восток и с присоединением к храму посредством выломки стен двух больших прихожих комнат. В надежде на сочувствие к сему начинанию со стороны бывших питомцев Московской Академии и всех ревнителей веры, академическое начальство обращается к ним с воззванием о посильной помощи. Пожертвования принимаются лично и по почте: 1) у ректора Академии Архимандрита Антония: 2) у старосты академической церкви Николая Николаевича Дружинина (Москва. Замоскворечье, Денежный переулок, собств. дом): 3) у почётного блюстителя Академии, Николая Михайловича Федюкина (Москва, Александровский пассаж).

**Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое
благовестническое путешествие св. апостола
Павла: Опыт историко-экзегетического
исследования: гл. 4-я: [продолжение] //**
**Богословский вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 22 5–256 (3-я
пагин.). (Продолжение.)**

–225–

отправились по его же следам. Быть может, они знали о плане путешествия св. Апостола и ожидали встречи с ним в Антиохии, а может быть, и не знали и пошли в Антиохию только потому, что эта церковь была и наиболее тверда в своей верности принципу христианской свободы и наиболее близка к их обычному местожительству – Иерусалиму. Во всяком случае несомненно, что после того, как пришёл в Антиохию св. Павел, а потом и св. Пётр, прибыли туда же и иудаисты. Св. Ап. Павел впрочем не называет их каким-либо определённым, бесспорно к ним относящимся, именем. Он именует их – *некоторыми от Иакова* (*τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*)²³⁹⁹. Это выражение св. Апостола многих западных толкователей вводит в недоумение: они думают, что оно будто бы ясно говорит за связь, в которой стояли эти пришельцы с св. Ап. Иаковом. Одни прямо утверждают, что эти *некоторые* были никто иные, как посланцы св. Ап. Иакова, и что *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* надо понимать в смысле: посланные Иаковом. Такое мнение особенно настойчиво проводит Баур и его ново-тубингенская школа; его особенно подробно развивает Renan²⁴⁰⁰, кощунственно – ненаучно предполагающий партийную борьбу между иерусалимской церковью во главе с св. Иаковом и – св. Ап. Павлом; ему следуют в своих комментариях на Послание к Галатам Rückert²⁴⁰¹, Meyer²⁴⁰², Reythmayr²⁴⁰³, и др.²⁴⁰⁴. – Не затрагивая общего вопроса о самом основании, на котором зиждется эта мысль (предполагаемая борьба между Иерусалимом и Ап. Павлом), относительно разбираемого места прямо можно

сказать, что прилагать к нему эту мысль не позволяет даже и самый грамма-

–226–

тический строй речи: *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* никак нельзя переводить: посланные Иаковом; если бы в этом месте заключалась именно такая мысль, то тогда было бы сказано: *τινὲς ὑπὸ Ἰακώβου* или *τινὲς παρὰ Ἰακώβου*²⁴⁰⁵ – Другие, воздерживаясь от мысли, чтобы считать св. Иакова вождём партии, рассылающим своих агентов для противодействия Ап. Павлу, на основании упоминания в рассматриваемом месте имени Иакова, утверждают, что эти *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*, несомненно, будто бы были во всяком случае единомышленниками и сообщниками св. Иакова: они будто бы были представителями воззрений св. Иакова на значение Моисеева закона в христианстве. Так думает Usteri²⁴⁰⁶, Wieseler²⁴⁰⁷, и особенно Lange²⁴⁰⁸. – Но достаточно самого поверхностного сравнения повествования Ап. Павла об этих пришельцах от Иакова с теми местами книги Деяний, где говорится об учении Ап. Иакова касательно значения Моисеева закона в христианстве, чтобы видеть, что воззрения первых и второго – различны между собой до противоположности, не допускающей никакой взаимной связи между ними. Известно, что когда пришли в Антиохию *некоторые от Иакова*, то св. Пётр, ранее свободно обращавшийся с тамошними христианами из язычников, стал *таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных*²⁴⁰⁹, так что св. Павел обличал его за то, что он христиан из язычников принуждал жить по-иудейски²⁴¹⁰. Очевидно, прибывшие были против того, чтобы признавать истинными христианами антиохийских братьев, вступившими в церковь помимо иудейства: они были против общения с ними; очевидно также, что прибывшие от Иакова исполне-

–227–

ние Моисеева закона считали необходимым для всех христиан из язычников. Но также взгляды могут ли принадлежать тем, кого хотят назвать единомышленниками Ап. Иакова? Так ли учил и так ли поступал сам св. Иаков? Хотя, он, живя в центре иудейства – Иерусалиме, и в христианстве

являлся ревностнейшим исполнителем всех-требований ветхозаветного закона, так что от самих иудеев получил за сие имя праведного, однако это исполнение им закона отнюдь не основывалось на убеждении в необходимости закона и в христианстве. Это делалось единственно ради воспитательного влияния на окружающих и было временной мерой апостольского благоразумия для привлечения и удержания в христианстве иудеев, не могших возвыситься до мысли, что в христианстве закон уже не нужен. А сам св. Иаков закон отнюдь не считал обязательным в христианстве: на апостольском соборе в Иерусалиме он решительно высказался против обязательности закона для язычников, принимающих христианство²⁴¹¹. Что же общего между тем и другим взглядом на значение закона в христианстве? А Послание Иакова с его возвышеннейшим христианским учением о духовной нравственной чистоте? Неужели его священнописатель и эти антиохийские пришельцы-единомышленники? Конечно, пет. – Но если эти *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* ни были посланы св. Иаковом, ни были и его единомышленниками, то почему же однако Ап. Павел, говоря о них, привязывает к ним имя св. Иакова? Св. И. Златоуст²⁴¹² и бл. Августин²⁴¹³ с полной вероятностью полагают, что имя св. Иакова употреблено здесь для обозначения места, откуда явились эти пришельцы. „Некоторые от Иакова – это значит: некоторые, прибывшие из той христианской общины и того места, где жил её предстоятель, св. Ап. Иаков, иначе – из Иерусалима“²⁴¹⁴. Такое

–228–

выражение для определения этих пришельцев находит себе параллель в Деян.15:24, где св. Иаков иудаистов, смутивших антиохийских христиан, прямо называет *вышедшими от нас* (*ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες*)²⁴¹⁵. Употребляя выражение: *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*, Ап. Павел тем самым, так сказать, делал указание на это место из иерусалимского соборно-апостольского послания. Можно думать также, что эти христианские выходцы, проповедуя в церквях, основанных св. Ап. Павлом, необходимость Моисеева закона и в христианстве, ссылались на авторитет св. Ап. Иакова и прикрывались его именем, выдавая себя за его

единомышленников, а, может быть, и посланцев²⁴¹⁶; это – вполне возможно; и вот св. Павел, называя их *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου*, отчасти, может быть, хотел указать именно на это прикрывательство их именем св. Иакова. Во всяком случае название, даваемое им св. Павлом, даёт право заключать, во-первых, о том, что они пришли из Иерусалима, оттуда, где жил св. Иаков и, быть может, прикрывались его авторитетным именем, и, во-вторых, о том, что св. Ап. Иаков не стоял с ними совершенно ни в какой связи: они ни его посланцы и ни его единомышленники²⁴¹⁷.

Что же касается тех воззрений, с какими были эти люди, то это легко можно усмотреть из краткого повествования св. Апостола о том, что произошло после их прихода. – Когда они явились в Антиохию, то св. Пётр до того времени не исполнявший правил Моисеева закона и пребывавший в полном общении с антиохийскими христианами, вдруг стал вести себя как истый иудей – обрезанный и во исполнение требований закона Моисеева прервал сношения с необрезанными христианами. Последнее, несомненно, сделано было потому, что необрезанные христиане считались не истинными христианами; с ними не общались, ибо они не имеют закона. Но, очевидно,

–229–

общение было бы снова восстановлено, если они примут и будут исполнять закон. Вот что произошло прежде всего в Антиохии под непосредственным и прямым воздействием новоприбывших лиц. Как не узнать в этих новоприбывших *от Иакова* тех *некоторых, пришедших из Иудеи*, которые учили (антиохийских же) *братьев: если не обрежетесь по обряду Моисееву, то не можете спастись*²⁴¹⁸ и сторонники которых на апостольском соборе говорили, *что должно обрезывать язычников и заповедовать соблюдать закон Моисеев*²⁴¹⁹? Как не узнать в них, если не тех же самых лиц, то, по крайней мере, единомышленников тех лиц, про которых св. Павел в том же Послании к Галатам говорит: *а вкравшимся лжебратиям, скрытно приходявшим посмотреть за нашей свободой, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас,*

мы ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у вас²⁴²⁰. Очевидно и несомненно, что эти прибывшие от Иакова лица были враги св. Ап. Павла, иудаисты, восстававшие против проповедуемой им христианской свободы и всячески старавшиеся внушать обращавшимся язычникам мысль о безусловной необходимости для них в христианстве Моисеева закона.

Эти пришельцы – иудаисты сами были до фанатизма слепо уверены в том, что язычникам без Моисеева закона принять христианство нельзя; без него они не спасутся в христианстве. Само собою также разумеется, что они сами соблюдали закон Моисеев строго (строго, конечно, по-своему); такой же строгости они требовали и от тех христиан, которые были иудеями по происхождению и по немощи продолжали придерживаться и закона. Но вот приходят они в Антиохию и что же здесь видят? Они видят, что Апостол обрезанных, св. Пётр, который ранее, живя среди христиан из иудеев, не оставлявших

–230–

исполнение закона и в христианстве, сам строго исполнял его, этот св. Пётр теперь оставил этот закон; он презрел его правила и свободно и спокойно трапезовал вместе с христианами из язычников, совсем не знавшими Моисеева закона; он считал их за равных себе, за, чистых; главное – он сам не блюл заповедей закона! Пусть всё это св. Пётр делал ради пользы антиохийских братьев – этого иудаисты не хотели знать, не могли понять; пусть он был прав, ибо был уверен самим Богом, что Моисеев закон в христианстве – не нужен: они этого никак не хотели признать. Пред ними был на лицо только один, с их точки зрения – ужасный, факт презрения св. Петра к закону Моисея. – Так как их убеждение в необходимости закона было хотя и ложным, но искренним, то, само собою понятно, что они сильно соблазнились поведением св. Ап. Петра. Соблазн для них ещё более увеличивался потому, что они явились в Антиохию с тем, чтобы противодействовать св. Ап. Павлу в его учении о свободе от закона; они пришли уничтожать свободу – и вдруг находят себе противника в том человеке, которого считали за своего сторонника. Соблазн становился для них

ударом. Притом они верили сколько и в правоту, столько и в успех своего дела. Они тотчас же сообразили: какой сильный вред может причинить подобное поведение св. Петра для других иудеохристиан. Те тысячи слабых иудеохристиан, которые, будучи щадимы иерусалимскими Апостолами в своих привязанностях к Моисееву закону, которые видели среди себя и св. Петра, и прочих Апостолов исполняющими закон, которые признавали ли они или не признавали необходимость свободы от закона для язычников – но которые, во всяком случае, считали за великий грех, если иудеохристианин нарушит закон, что скажут они о Петре, если услышат об его измене этому закону? Нужно стать вполне на точку зрения этих немощных иудеев, чтобы понять всю горечь подобного известия для них²⁴²¹. Подобное известие могло при из-

–231–

вестных условиях так неблагоприятно повлиять на них, что они могли поколебаться в своём христианстве.

И вот посему-то св. Пётр, так или иначе узнав о том впечатлении, какое произвело на пришедших его поведение, *убоялся обрезанных (φοβούμενος τοὺς ἐκ περτομῆς)*²⁴²². По что же это была за боязнь? Неужели это был обычный „человеческий страх (Menschenfurcht), пред упрёками и порицаниями“?²⁴²³ Неужели он „боялся, чтобы не подвергнуться опасности самому“?²⁴²⁴ „Но прежде, – ответим на эти вопросы словами св. Иоанна Златоустого, – нужно сказать о дерзновении Петра и о том, как он всегда предварял всех учеников Христовых. Ибо и имя сие получил он за твёрдую и непоколебимую веру. Так, когда все вообще были спрашиваемы, он, предварив других, отвечал: *Ты еси Христос Сын Бога живаго*²⁴²⁵, за что ему вверены были и *ключи царства небесного*. Также и на горе он один является говорящим; и когда Господь беседовал о кресте, и все другие молчали, он один говорит: *сохрани Бог*²⁴²⁶. Таковые слова, хотя и не были плодом зрелого рассуждения, однако проистекали из пламенной любви. Везде мы его видим ревностнейшим пред другими и предваряющим других среди опасностей. Так, когда Господь явился ученикам Своим на берегу, и другие поспешали к берегу

на судне, Пётр не захотел дожидаться, пока судно придёт к берегу. И после вознесения Господа, когда Иудеи с неистовством вопияли и искали гибели учеников, Пётр, первый выступив смело, возвысил голос и сказал, что Распятый восстал и находится на небеси... Итак, каким бы образом могло случиться, чтобы тот, кто отдал душу свою в руки такого множества народа, после стал когда-нибудь лицемерить (из-за страха)? Кто предал себя на бичевание и узы и не согласился нисколько уступить своей свободы и своего дерзновения ещё в самом

–232–

начале проповеди, в престольном городе, где угрожала такая опасность, тот почему бы мог убояться уверовавших из иудеев, спустя столько времени и притом в Антиохии, где не было никакой опасности и когда уже приобрёл такую славу, засвидетельствованную столькими и такими делами? Кто самых Иудеев не страшился и притом в самом начале и в престольном городе их, по прошествии столько времени и притом в чужом городе, почему бы он стал опасаться тех, которые отделились от иудеев?²⁴²⁷ Нет, не человеческим страхом убоился св. Апостол. „Не того боялся, чтобы не подвергнуться опасности самому (ибо не быв боязливым в начале, мог ли бояться теперь?), но того, чтобы не отпали ученики, чего и сам Павел боялся. Так пиша к Галатам, говорит: *боюсь о вас, еда како всуе трудихся в вас*²⁴²⁸ и к Коринфянам: *боюсь, да не како яко же змий Еву прельсти лукавством своим, тако истлеют и разумы ваша*²⁴²⁹. Страх смерти ничего не значил для них, но страх гибели учеников сильно поражал души их“²⁴³⁰. Итак, св. Пётр боялся не обрезанных, а за обрезанных. Под этими обрезанными не надо разумеать только пришедших (τινές), а всех иудео-христиан, живших по Иудее²⁴³¹. Боялся он, конечно, не того, чтобы они не оставили совершенно христианства: – „тогда бы, совершенно справедливо замечает Usteri, – вера их во Христа оказалась основанною на слишком слабых опорах“²⁴³², – а опасался сильных смущений, волнений и вообще беспокойствия, какие неминуемо произошли бы, если св. Пётр продолжал бы далее своё прежнее отношение к христианам из

язычников. Духовному взору св. Петра живо предстала многотысячная масса палестинских христиан из язычников, слабых и немощных, заботливо ревнующих о законе, могущей смутиться

–233–

его свободой, почитающей его своим Апостолом, и он из любви к ним и по чисто апостольской мудрости, по той самой, по которой он и другие Апостолы исполняли закон в Иерусалиме, переменил свой образ поведения, он, по словам св. Павла, ὑπέστελλεν²⁴³³ καὶ ἀφώριξεν ἑαυτὸν²⁴³⁴, *стал таиться и устраняться*²⁴³⁵. Первый глагол выражает собою мысль о том, что св. Пётр оробёл, утратился, отступил, возвратился к прежнему образу действий²⁴³⁶; не чужд этот глагол и того значения, которое придано ему в нашем русском переводе: *стал таиться*, из страха умалчивать, скрывать. Очень возможно и с последующей речью весьма согласно, что он, заботясь о спокойствии иудео-христиан и ради них снова обратившись к закону, боялся опечалить антиохийских братьев и на первых порах, по переходе на сторону пришедших, скрывал от антиохийцев свой новый образ отношения к ним. Он стал таиться, устраняться от случаев к общению, боялся открыто заявить им, что он теперь с ними уже не будет иметь прежнего общения. Но на деле он был уже исполнителем закона; он более его уже не нарушал, он исполнял его предписания и с антиохийскими братьями он уже более не имел прежних отношений; он от них ἀφώριξεν ἑαυτὸν²⁴³⁷. Imperfectum обоих глаголов говорит за то, что такое поведение св. Петра, его устранение от антиохийских братий и в этом отношении переход на сторону прибывших, продолжались не один день, а некоторое, более или менее продолжительное, время.

Но эта перемена св. Ап. Петром своего отношения к антиохийским братьям, хотя и происходила из чистых побуждений – желания блага иудео-христианам, однако она была ошибкой в данном случае; тут был выбор двух благ: блага иудео-христиан и блага христиан из язычников, тут можно было выбрать или напрасную защиту искусственно поддерживаемого не по необходимости, а ради

щажения немощей иудеев, закона или утверждения свободы христианской. И св. Пётр ошибся, – избрав первое, но отринув второе. Но мог ли св. Апостол Пётр, озарённый благодатными дарами св. Духа, ошибаться? Это озарение Духа Святого, правда, делало свв. Апостолов непогрешимыми, но только в одной области, – сообщения людям воли Божией, или Божеств. Откровения; свв. Апостолы, как органы Бож. Откровения, были непогрешимы, но в остальном, в своей личной жизни и деятельности, степень их святости зависела от их личных умственных и нравственных качеств. Посему в личной жизни и деятельности, хотя бы последняя касалась апостольского служения, они могли ошибаться, могли превосходить один другого. В данном же случае св. Пётр ошибся ничуть не в сфере сообщения Откровения, а в своей деятельности, в своей, так сказать, апостольской приспособительности; он понимал положение дела не так, как св. Павел; посему последний обличил его, а первый выслушал покорно это обличение. Сущность ошибки главнейше состояла в том, что опасность для иудео-христиан была не столько действительная, сколько предполагаемая, а вред для антиохийцев – действительный; раз им прежде было говорено, что закон им не нужен, раз они видели, что свв. Павел и Пётр не исполняют закона при них и не требуют от них его исполнения, но теперь они, когда увидели, так сказать, двоедушие св. Петра, его измену самому себе, то могли поколебаться в своих убеждениях касательно христианской свободы; могли поколебаться – главное – антиохийцы, центр и начало христианских церквей из язычников, те антиохийцы, которые смутились от проповеди иудаистов пред апостольским собором²⁴³⁸.

Св. Павел предвидел этот вред; и он не ошибался; сила соблазна начала уже обнаруживаться и всё более и более увеличиваться: *вместе с ним лицемерили и прочие иудеи, так что даже Варнава был увлечён их лице-*

мерием“²⁴³⁹. В этом известии св. Павла требуют нарочитого изъяснения некоторые стороны дела. Что такое лицемерие, о котором говорит здесь св. Апостол? Почему он поступок св. Петра, а равно и поведение других, подражавших ему, иудеев и Варнавы называет лицемерием? Лицемерие (*ὕποκρίνεσθαι* и *ὕπόκρισις*)²⁴⁴⁰ это есть – притворство, неискренность, двоедушие; неужели в этом повинен был и св. Пётр и св. Варнава и прочие иудеи? Некоторые толкователи²⁴⁴¹ весьма просто разрешают подобные вопросы: св. Пётр, говорят они, и сам знал и открыто свидетельствовал, что закон Моисеев в христианстве не нужен, а здесь между тем он явился исполнителем этого закона; вот в этом будто бы и заключается двоедушие, лицемерие. Но в таком случае надо было бы тогда признать лицемерами всех иерусалимских Апостолов и всё предшествовавшее поведение св. Петра, когда они и он, щадя немощь иудеев, сами хорошо зная, что в христианстве Моисеев закон не нужен, однако исполняли его; тогда даже сам св. Павел, обрезывавший Тимофея, принимавший обет назорейства, для иудеев бывший иудеем, являлся бы лицемером; да не будет этого. Если бы в настоящем случае св. Пётр, ради иудео-христиан разрывая общение с антиохийскими братьями, разъяснил бы окружающим, что он поступает не потому, чтобы считал закон необходимым и в христианстве, а – ради помощи иудео-христиан, тогда его поступок никак нельзя бы было назвать лицемерием. По-видимому, св. Павел уже самым словом *ὑπέστελλε* дал понять, в чём именно состояло лицемерие св. Петра; он потому именно и таился и удалялся от объяснений с антиохийцами, что понимал всю необходимость того, чтобы объяснить им те мотивы, по которым он так поступает. В отношении к пришедшим он не лицемерил; лицемерил он только в отношении к антиохийцам; он сознавал в глубине своей души, что ему надо было бы

–236–

или совсем не прерывать общения с ними или же объяснить, но он не сделал этого; этим то он именно и лицемерил. Прочие же иудеи (*οἱ λυτοὶ Ἰουδαῖοι*), т. е. или пришедшие с св. Петром или жившие в Антиохии, которые ранее

находились в общении с антиохийскими христианами, были увлечены поведением св. Петра просто путём уважения к его апостольскому авторитету и вместе с ним стали удаляться от общения с антиохийскими христианами из язычников, вместе с ним лицемерили. Это обстоятельство ещё более производило опасности для антиохийских братий; антиохийская церковь начинала подразделяться на две половины. Но опасность ещё более увеличилась оттого, что даже сам св. Ап. Варнава, этот сотрудник св. Павла, сам основавший вместе с ним церковь антиохийскую на началах христианской свободы, теперь на глазах той же антиохийской церкви прервал общение с христианами из язычников ради Моисеева закона, стал исполнять его предписания и, так сказать, отделившись от христиан-антиохийцев, примкнул к св. Петру и прочим его сторонникам из иудео-христиан. Это увлечение Ап. Варнавы было весьма большим огорчением для св. Павла; даже *Варнава*, т. е. тот, на чью верность принципам свободы я рассчитывал вполне, даже и тот *был увлечён их лицемерием* (συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει)²⁴⁴².

Если ни св. Ап. Пётр, ни Варнава, и ни прочие иудео-христиане не понимали той сильной опасности, которая проистекала из такого их поведения, то её ясно предвидел с самого начала св. Ап. Павел, благопопечительный отец тамошней церкви. Антиохия – эта первая церковь, принявшая благовествование о Христе помимо Моисеева закона, Антиохия, тщательно сохранявшая свою свободу, была дорога св. Павлу именно этой своей христианской свободой. Он теперь и пришёл сюда, чтоб сильнее утвердить верующих в этой свободе на случай лжепроповеди иудаистов; и вот в этой Антиохии свобода презрена; тут нашлись ревнители закона – и кто же? сам св. Пётр и св.

–237–

Варнава! Св. Павел видел, что они *лицемерили*; он знал, что в глубине их сердца было иное; знал, что это – ошибка односторонности: они заботились об иудео-христианах, но забыли об антиохийских братиях: но в то же время он понимал, что теперь пропущен самый удобный по своей

естественности момент к тому, чтобы вслух всех христиан – и – из иудеев и из язычников – провозгласить, что закон не нужен в христианстве. И теперь, если этого не сделал сам Пётр, то его ошибку решился исправить сам св. Павел. Поддержку в этом он находил, с одной стороны в том обстоятельстве, что сам Пётр понимал свою ошибку, но не имел только решительности её исправить, а с другой – он уже *подвергался нареканию*“ (ὅτι κατεγνωσμένος ἦν)²⁴⁴³. Напрасно Vulgata переводит: *repregensibilis* или *repregendendus erat*²⁴⁴⁴; такого значения это причастие не может иметь ни в каком случае²⁴⁴⁵; он был зазрен, он был порицаем – вот надлежащий его смысл. Но кем? Едва ли здесь разумел св. Павел внутреннее самопорицание со стороны совести²⁴⁴⁶; в таком случае он выразился бы иначе; вероятнее всего, здесь имеется в виду зазрение от самих же антиохийских христиан из язычников. Некоторые из них сразу же заметили ошибку св. Петра и вслух говорили об этом. И вот св. Павел, пользуясь временем, пока ещё соблазн не распространился особенно широко, ревнуя о благе своей любимой церкви, обратился к св. Петру с словом обличения. Он *лично противостоял* ему (κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην). *Противостал в лицо* – находит себе комментарий в 14 стихе: сказал Петру при всех (ἔμπροσθεν πάντων); противостоял в лицо то же, что и פ ' ל פ ' ל ח или ל פ ' ל у евреев²⁴⁴⁷, in os у римлян²⁴⁴⁸, сказать в глаза у нас; сказал св. Павел Петру небоязненно и гласно; это требовалось и самой целью обличения.

–238–

С половины 14-го стиха и до конца главы²⁴⁴⁹; помещается эта самая речь Апостола Павла, сказанная им св. Петру, о которой он упоминает в Гал.2(я лично противостоял ему). Собственно лично к самому св. Петру относится только самое начало этой речи, содержащееся во 2-й половине 14-го стиха: тут делается обращение к нему прямо во втором лице (ты); далее же, с 15 и по 17 стих включительно, прямого обращения к нему уже нет: св. Павел говорит в первом лице множественного числа (мы); наконец, с 18 и по 21 включительно речь Апостола ведётся уже в первом лице единственного числа (я). Нет нужды полагать, что эта запись св. Павлом своей речи в Послании к

Галатам представляет из себя полное и буквально точное воспроизведение её в том виде, как она была именно произнесена им в Антиохии. Эта запись – не *ipsissima verba* речи. За это говорит уже сама форма её записи: хотя речь и передаётся прямыми, а не косвенными оборотами, однако изложение её краткое и сжатое. Сам Ап. Павел придаёт антиохийскому событию весьма важное значение; вопрос, который был затронут в речи, требовал наиболее обстоятельного разъяснения и сам по себе особенно в виду поступка св. Петра; поэтому, несомненно, св. Павел, если решился, в Антиохии, *лично противостоять* св. Петру²⁴⁵⁰ и обличить его *при всех*²⁴⁵¹ ради всеобщего назидания²⁴⁵² и защищения *евангельской истины*²⁴⁵³, то ради всего этого он, конечно, сказал бы такую речь, которая вполне достигала бы своей цели, т. е. убеждала всех в истине, не нуждаясь в пояснениях. Но запись речи в Послании – не такова: речь сжата и многосодержательна на столько, что вполне понимать её без наро-

–239–

читого истолкования – нельзя. Кроме того, если, напр., в книге Деяний, где свящ. Писатель главнейшим образом преследует исторические цели: полнее воспроизвести события известного времени – и то многие, если не все, приводимые там, речи воспроизводятся обычно в сокращении, то какая была, надобность св. Павлу воспроизводить буквально свою речь в Послании к Галатам, которое отнюдь не преследует исключительно исторических целей? Собственно рассказ об антиохийском событии нашёл себе место в этом Послании только потому, что мог служить подтверждением развиваемой в начале Послания мысли св. Павла об его апостольской самостоятельности; а воспроизведение речи сделано потому, что её содержание обще с содержанием самого Послания. Посему, св. Апостол, очевидно, воспроизводил свою речь лишь настолько, насколько она могла быть полезна для Галат. Этой-то, весьма заметной, приспособительностью св. Павла в приведении речи к задачам Послания и обусловливается то, что некоторые толкователи большую половину текста речи не могут

отличить от текста самого Послания и ограничивают речь только двумя–тремя стихами. Но во всяком случае, если запись речи в Послании сделана и не особенно точно, однако, надо признать, она вполне сохраняет в себе всю сущность подлинной антиохийской речи.

14-й стих заключает в себе ту часть речи, которая обращена лично к св. Ап. Петру и содержит его обличение. *Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς καὶ οὐχ Ἰουδαϊκῶς ζῇς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν?* если ты, будучи Иудеем, живёшь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски? – Этими немногими словами Ап. Павел разъясняет собственно всю сущность антиохийского события. Из них становится вполне ясным: почему св. Пётр склонился на сторону прибывших из Иерусалима, в чём состояло его лицемерие и какова была его ошибка. Самый строй речи, как бы иронический²⁴⁵⁴ при котором из обеих посылок невольно выводится заключение: „какая странная непоследователь-

–240–

ность!“, употребление настоящего вместо прошедшего (ζῇς), пользование слишком сильными выражениями для обозначения сравнительно слабых понятий (ἔθνικῶς, ἔθνη, ἀναγκάζεις) – всё это говорит за то, что обличение св. Павлом Ап. Петра пред всеми было сильно и властно.

Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς καὶ οὐχ Ἰουδαϊκῶς ζῇς. – Свою речь св. Павел начинает с союза *εἰ*, который имеет здесь не проблематическое, или гипотетически-условное значение²⁴⁵⁵, а доказательно-утвердительное: предложение, начинающееся с такого *εἰ*, должно содержать в себе мысль о факте, вполне доказанном, действительность коего не подлежит никакому сомнению. В таком смысле союз *εἰ* употребляется в Новом Завете не редко²⁴⁵⁶. – *Σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων*, будучи иудеем. – В разбираемом отрывке, равно как и в других местах, Ап. Павел слова: *Ἰουδαῖος*, *ἐκ περιτομῆς* и *ὁ ἔθνος* (τὰ ἔθνη) употребляет не в их собственном, ближайшем, значении, а в смысле: иудео-христианин, христианин из язычников. Это особенно ясно из раннейшего, 12 стиха. В таком именно смысле употреблены выражения: *Ἰουδαῖος*, *τὰ ἔθνη*, *Ἰουδαϊκῶς*, *ἰουδαΐζειν* и *ἔθνικῶς* и в

14-м стихе. Поэтому, когда св. Павел начинал говорить Ап. Петру: *если ты, будучи иудеем* и т. д., то этими словами исключительно старался поставить ему на вид то обстоятельство, что он христианин из иудеев. „Вот смотри, Пётр, – как бы так говорил Ап. Павел, – большинство здешних антиохийских братьев – христиане из язычников, не знавшие никогда закона Моисеева. Но ты сам – христианин из иудеев. Ты и рождён, и воспитан, и возрос в лоне строгого иудаизма; раньше ты был ревностным исполнителем Моисеева закона. Припомни: это твоё иудейское происхождение в какое ставило тебя отношение к Моисееву закону даже и в христианстве, до чудесного Божественного откровения, бывшего тебе перед обращением Корнилия? Ты тогда не только считал себя обязанным строго исполнять закон Моисеев, но полагал, что даже и язычники могут приходить ко Христу единственно только

–241–

через закон Моисеев. Но что было после этого? Хотя после случая с Корнилием на апостольском соборе и было решено не возлагать ига законного на христиан из язычников, однако христиане из иудеев по-прежнему остались при своём Моисеевом законе. Как живут у вас, в иерусалимской церкви? Там все христиане, будучи иудеями по происхождению, доселе ещё считают для себя необходимым исполнять и закон. Его исполняете там и вы, Апостолы; исполняю во время своих пребываний там и я. У иудео-христиан даже образовалось нечто вроде догмата, что всякий христианин из иудеев должен исполнять и закон. С точки зрения этого-то догмата и обвиняют меня иерусалимские христиане за то, что я позволяю себе, находясь среди христиан из язычников, не нести на себе ига закона. Так вот ты-то принадлежишь к этой иудео-христианской общине; ты – *ἰουδαῖος*; все иудео-христиане смотрят на тебя, как на своего главу и представителя. Если даже христианам из язычников исполнение Моисеева закона не возбранено, а, им только дозволено его неисполнение; то про тебя, как кровного иудея, нельзя сказать этого; апостольский собор, умолчав в отношении к закону иудео-христиан, этим самым молчанием, так сказать, советует им это исполнение, оставляет его за ними, как

сравнительно лёгкое бремя. А практика иудео-христианской общины и твоё авторитетно-апостольское положение в ней обязывают тебя даже к строгому хранению Моисеева закона. И если апостольский собор не возложил этого закона на христиан из язычников главнейше потому, что он – тяжёлое иго, то тебе, как кровному иудею, это иго не столь тяжело, если прямо не легко²⁴⁵⁷. И однако ты, не взирая на всё, живёшь по-язычески, а не по-иудейски“!

Ἑθνικῶς καὶ οὐκ ἰουδαϊκῶς ζῆς, живёшь поязычески, а не по иудейски. Ἑθνικῶς – живёшь по-язычески, как язычник –

–242–

сказано, конечно, очень сильно. *Ἑθνικῶς* и здесь не надо понимать буквально; оно обозначает: живёшь так, как христианин из язычников. А по своему поведению, по жизни христиане из язычников и христиане из иудеев различались между собою собственно только внешней стороной жизни; иудео-христиане выполняли свои религиозные обряды, законы о чистом и нечистом, о субботе и т. п., а христиане из язычников ничем этим себя не связывали; поэтому, если про св. Петра Апостол Павел говорит, что он живёт по язычески, то это значит, что он не соблюдает этих внешне-обрядовых иудейских законов²⁴⁵⁸. Ближайшим образом св. Павел этим, конечно, хотел указать на то, что св. Пётр ел вместе с язычниками, т. е. был с ними в полном общении, как с истинными братьями-христианами²⁴⁵⁹. В данном случае связь между словами: *ἑθνικῶς ζῆς* и *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν*²⁴⁶⁰ с одной стороны, и между: *ἰουδαϊκῶς ζῆς* и *ὀπέστελλε – περιτομῆς*²⁴⁶¹ – с другой – вполне очевидна. Итак, св. Ап. Павел поставляет на вид св. Петру прежде всего то, что он, будучи иудео-христианином, однако живёт, ничуть не отличаясь в своём внешнем поведении от христиан из иудеев²⁴⁶².

–243–

В этом обличении заслуживает, между прочим, особенного внимания глагол *ζῆς, живёшь*. В то время, когда св. Ап. Павел обратился с обличительным словом к св. Петру, последний уже не жил по-язычески, он прекратил общение в трапезовании с христианами из язычников, устранился и таился от них и начал

жить по-иудейски. Посему св. Павел тогда мог сказать только, что св. Ап. Пётр жил (ἔζησας) по-язычески, а он говорит: *живёшь* (ζῆς) как будто и доселе²⁴⁶³. De-Wette прямо говорит, что это *praesens* трудно объяснить²⁴⁶⁴, Flatt хочет придать этому настоящему значение прошедшего²⁴⁶⁵. Rückert прямо видит в употреблении *praesens* грамматическую ошибку²⁴⁶⁶. Usteri, как бы стараясь об-

–244–

яснить: как мог допустить эту ошибку св. Павел, говорит, что он „употребляет вместо прошедшего ἔζησας настоящее под влиянием аффекта (im Affecte)“²⁴⁶⁷. – Но все мнимы трудности и предполагаемы ошибки – создание фантазии. *Praesens* и в классическом и в библейском греческом языке весьма, часто употребляется вместо *imperfectum*²⁴⁶⁸. В данном случае употреблённое *praesens* имеет особенное значение: оно указывает не столько на какой-либо определённый факт или вообще поведение св. Петра, сколько на его постоянные убеждения касательно жизни по язычески; оно указывает на обычное, всегдашнее, вполне и всегда Ап. Петром признаваемое основным, правило касательно этой жизни по-язычески. Поэтому, выражение Ап. Павла: *ты живёшь по язычески* означает: „ты и раньше и теперь держишься того мнения, что тебе можно жить по-язычески“. Св. Иоанн Злутоуст к ζῆς делает краткое, но глубоко верное замечание: ὥστε καὶ νῦν τὴν αὐτὴν γνώμην ἔχεις²⁴⁶⁹. – Что св. Пётр действительно имел такое убеждение касательно дозволенности для христианина Моисеева закона – это, конечно, хорошо могло быть известно св. Павлу и из прежних поступков св. Петра²⁴⁷⁰ и из его самоличных свидетельств на этот счёт²⁴⁷¹. И в данном случае он говорил правду, ибо в противном случае, как справедливо замечает Olshausen, св. Пётр мог бы возразить Ап. Павлу: „я переменяю теперь свой взгляд“²⁴⁷²; но этого не было. Когда св. Павел говорил Ап. Петру, что он считает вполне дозволенным даже для христианина из иудеев жить без Моисеева закона, то говорил правду. – Безразлично: была ли эта мысль выражена св. Павлом полнее и иначе, чем в Послании, или же только заключалась в одном этом слове – она даже и в последнем

случае заставляла задумываться св. Петра о тех основаниях, на которых утверждались его

–245–

убеждения. В словах св. Павла: *ты, будучи иудеем, живёшь язычески, и не поиудейски* – нет никакого укора. „Пётр, – говорит бл. Августин, – укорён был Павлом совсем не за то, что соблюдал иудейские обычаи, в которых был и воспитан²⁴⁷³. А так как вся тяжесть укора лежит во второй мысли – *для чего язычников принуждаешь жить поиудейски?*, которая вполне основана на первой посылке, то очевидно, эта последняя содержит в себе безусловно верную мысль о безусловно похвальном и правильной поступке. „Вот ты вполне справедливо поступаешь – как бы так говорит св. Ап. Павел, – что, будучи иудеем, живёшь по-язычески, а, не по-иудейски, но зачем же ты язычников принуждаешь жить по-иудейски?“ Центр тяжести укора лежит именно в том, что св. Пётр является непоследовательным: в одном случае в силу известных оснований поступает вполне правильно, а в другом, упуская те же основания, долженствующие иметь силу и здесь, поступает неправильно. Поэтому слова: *ἐθνικῶς ζῆς* должны были прежде всего воскрешать в памяти св. Петра эти законные основания его языческой жизни. „Ты хорошо, правильно, и законно делаешь – такие мысли слышались св. Петру в обличении Апостола Павла, – что не считаешь даже для себя, как христианина из иудеев, обязательным исполнение закона Моисеева, хотя ты и иудей родом, хотя тебе законное бремя и легко, хотя ты и представитель иерусалимской, живущей в законе, христианской общины, однако ты вот дозволяешь же себе тогда, когда этого требуют интересы христианской проповеди в Антиохии, жить вне закона Моисеева. Почему это ты делал и почему это законно и плодотворно? Да потому, что тебе Сам Господь в чудесном видении открыл, что закон Моисеев в христианстве уже теряет свою очистительную силу²⁴⁷⁴, почему ты властно и провозгласил на апостольском соборе: *Бог не положил никакого различия между христианами из язычников и христианами из иудеев, верою* (а не

–246–

законом) *очистив сердца их*²⁴⁷⁵. Поэтому-то ты, хотя из-за апостольски-пастырской приспособительности и исполнял закон, когда жил среди иудео-христиан, но вот, когда ты пришёл, напр., в Антиохию и интересы христианской проповеди потребовали от тебя, чтобы ты явился чуждым закона Моисеева, то ты по той же мудрой и вполне законной апостольской приспособительности, вполне уверенный в необязательности для христиан Моисеева закона, добровольно снял с себя иго закона и, забыв иудейские правила, *ел вместе с язычниками*²⁴⁷⁶. И ты поступал вполне законно и похвально, ибо твоё поведение сильнее утверждало антиохийских братьев в христианской свободе. Эту плодотворность своего языческого поведения ты знал ранее и из-за ней-то ты так и повёл себя. Но вот явилось в Антиохию несколько иудействующих, которые привыкли видеть тебя исполнителем Моисеевых постановлений, – и ты, *опасаясь обрезанных, стал таиться и устраняться*²⁴⁷⁷. Обратясь снова к исполнению Моисеева закона, ты не изменил своих убеждений касательно его необязательности для христиан; в душе, в сердце, ты, и исполняя закон, не видел в этом исполнении чего либо существенно-важного для твоей христианской жизни; ты и с законом жил только одним Христом; поэтому то я и говорю, что и теперь, исполняя закон, ты собственно живёшь совершенно так же, как живут и все христиане из язычников, *ζῆς ἐθνικῶς*²⁴⁷⁸. Но так как ты о своих внутренних убеждениях никому открыто не говоришь, таишься (ὕπεσσελλε ст. 12-го), то другим и кажется, что ты считаешь исполнение Моисеева закона необходимым и в христианстве. Это и ставит тебя в такое положение что ты оказываешься лицемером²⁴⁷⁹, думаешь одно, а поступками даёшь повод

–247–

истолковывать твои убеждения в ином смысле. И смотри: твоё поведение приняли за выражение твоих внутренних убеждений не только иудеи, по даже и сам Варнава²⁴⁸⁰. – Итак, св. Павел прежде всего поставил на вид Ап. Истру его лицемерие.

Но особенно сильно Ап. Павел обличает Петра за то, что он язычников принуждает жить по-иудейски. *Πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις*

ἰουδαΐζειν? Для чего язычников принуждаешь жить поиудейски? – Начальное вопросительное *πῶς*, стоящее в лучших кодексах и переводах²⁴⁸¹, служит выражением крайнего недоумения; оно прямо указывает на *deductio in absurdum*²⁴⁸² и по-латыни лучше всего может быть переводимо: *qui fit, ut*. Под *τὰ ἔθνη* в соответствие с *τὰ ἔθνη* 12 стиха и *ἐθνικῶς* 14 стиха нужно понимать христиан из язычников. Но следует думать, что глагол *ἰουδαΐζειν* есть только другое выражение для того же самого понятия, которое обозначено выше словами: *ἐθνικῶς ζῆν*; в данном месте *ἰουδαΐζειν* употреблено не без преднамеренной цели и не без особого значения²⁴⁸³. Вообще глаголы с окончанием *ιζω* или *αζω*, произведённые от собственных имён народов или людей, обозначают обыкновенно усвоение нравов, обычаев, языка и под. этих народов или лиц. Такое именно значение имеют обычно у классиков глаголы: *μηδίζειν*, *ἐλληνίζειν*, *δοριάζειν*, *φιλιππίζειν*, *λακονίζειν*, *ἀρχαΐζειν* и др.²⁴⁸⁴. Такое же именно значение должно иметь и *ἰουδαΐζειν*. Этот глагол в данном случае относится к христианам из язычников (*τὰ ἔθνη*) к язычникам, а не к иудеям; а для язычников усвоить и начать исполнять иудейские законные постановления и правила, установленные их обычаями, значило забывать свою национальность и из природных греков или сирийцев становиться иудеями. Иу-

–248–

дейские постановления настолько суть специально-иудейские и столь несвойственны иным народам, что усвоение их людьми иной нации неминуемо влечёт перестрой всех национальных привычек и обычаев; язычнику – не иудею принять иудейские постановления значит объевреиться, объиудействоваться²⁴⁸⁵; потому-то эти постановления, названные игом (*ζυγόν*)²⁴⁸⁶, тяготой и бременем (*βάρος*)²⁴⁸⁷, и не возложены, как весьма тяжёлые, на язычников. Употребляя глагол *ἰουδαΐζειν*, св. Ап. Павел именно и хотел показать Ап. Петру всю тяжесть того бремени, какое он принуждает язычников возложить на себя. „Для тебя, как бы так говорил он, соблюдать известные иудейские постановления значит только *ἰουδαϊκῶς ζῆν*, т. е. жить так, как тебе, иудею по рождению и

воспитанию и прилично, значит исполнять то, что для тебя вполне естественно и даже необходимо; однако ты сам снимаешь с себя это лёгкое бремя, живёшь по-язычески, а не по-иудейски. Но после этого как же ты решаешься принуждать христиан из язычников понести тяжчайшее иго потери своей национальности и исполнения несродного им закона Моисеева?“ – В кратком, но сильном укре св. Павла Ап. Петру заслуживает ещё особенного внимания употреблённый им глагол *ἀναγκάζεις*. *Ἀναγκάζειν* имеет специальное значение: принуждать кого-либо силой (сого aliquem ita, ut vim adhibeam, vi adigo)²⁴⁸⁸ или, по крайней мере, – убеждением, доказательством необходимости (jubeo aliquem aliquid faceve, invito persuadeo, moveo aliquem rationibus)²⁴⁸⁹. Но неужели возможно допустить со стороны св. Ап. Петра какой-либо вид такого прямого

–249–

принуждения христиан из язычников исполнять закон Моисеев, как это делает, напр., Ritschl²⁴⁹⁰? Конечно, нет. Тот, кто лично получил откровение от Самого Бога о том, что язычникам доступно христианство помимо Моисеева закона, кто на, апостольском соборе, в виду многочисленных противников христианской свободы, не убоился провозгласить эту свободу, как закон, тот, несомненно, не мог сознательно и деятельно принуждать язычников к исполнению Моисеева закона ни силой, ни приказаниями, ни убеждениями. Но тогда какое же имел право св. Ап. Павел сказать про Ап. Петра, что он принуждает язычников жить по-иудейски? Да, это право у него было. Св. Ап. Пётр, хотя и бессознательно, ненамеренно и не прямо действиями, но всё-таки своим поведением принуждал христиан из язычников иудействовать. Глагол *ἀναγκάζω* весьма часто у классиков имеет значение именно такого непрямого, ненамеренного принуждения²⁴⁹¹. Сам св. Пётр сознательно и активно принуждать антиохийских христиан иудействовать, как сказано выше, совершенно не мог. А что это принуждение, косвенное и не активное, от поведения св. Петра уже было, об этом он сам, несомненно, не подозревал; этого он не видел; отсюда-то и проистекала вся его ошибка. В противном случае св. Павел такой формой обличения (для чего язычников

принуждать жить по-иудейски?) не мог бы воспользоваться; а теперь в неожиданном поставлении на вид св. Петру этого принуждения и заключается вся сила обличения. Но если св. Пётр даже и не подозревал того, что он является виновником принуждения для антиохийских христиан жить по-язычески, то как же на самом деле это принуждение явилось? Ключ к изъяснению этого дают свв. толкователи. „Пётр укорён был Павлом, говорит бл. Августин, за то, что соблюдением иудейских обычаев понуждал к тому же и язычников в угодность тем, кои

–250–

считали необходимым для спасения соблюдение иудейских постановлений, он давал вид, что считает необходимым иго работы законной и на язычников“²⁴⁹². Ещё лучше ту же мысль развивает блаж. Иероним. „Если ты, Пётр – перефразирует он слова св. Ап. Павла, – по естеству иудей, в младенчестве обрезанный и все предписания закона соблюдавший, ныне, по благодати Христовой, зная, что всё это ничто же есть само по себе, а было только образом грядущих благ, стал с верующими язычниками вкушать пищу с полною свободою, без смущения, – то как же ты, отстраняясь теперь от них, как будто от нечистых, понуждаешь их иудействовать? Ибо, если нечисты те, от которых ты отстраняешься, а отстраняешься ради того, что они не обрезаны, то этим заставляешь их обрезаться и стать иудеями, между тем как сам ты, будучи иудей, по-язычески живёшь. Павел выставляет причиной своего восстания против Петра то, что он своим лицемерством понуждал язычников иудействовать ибо они располагались подражать ему“²⁴⁹³. „Твоё это постановление – передаёт обличение св. Павла бл. Феодорит, – чтобы не законом водились язычники в жизни, а дела твои противоречат тому, что уже написано“²⁴⁹⁴. Итак, принуждение заключалось в самом поведении св. Петра. – Насколько важно было для антиохийских христиан общение с ними св. Петра, ибо сим утверждалась проповедуемая Апостолом Павлом христианская свобода, настолько и прекращение этого общения, удаление св. Петра от антиохийских христиан могло иметь серьёзные последствия для них. Св. Пётр был в их глазах столпом церкви, самовидцем

Господа. И вдруг он прерывает с ними сношение, отделяется от них в силу требований Моисеева закона и таким образом становится на сторону тех, которые настойчиво проповедуют необходимость Моисеева закона и для хри-

–251–

стиан из язычников. У антиохийских христиан с пришедшими иудео-христианами, на сторону коих перешёл св. Пётр, общим было – их христианство, вера во Христа и принятие Его Евангелия; разница же заключалась в том, что первые не соблюдали Моисеева закона, а те – соблюдали. И если вот теперь св. Пётр вместе с иудео-христианами не имеют с ними общения, то, следовательно, должно заключать, что существующая между ними разница столь важна, что общность будто совсем лишается всякого значения. От них удаляются; следовательно, они не чисты. „Ты отстраняешься от них – передаёт бл. Иероним речь св. Павла, – как будто от нечистых“²⁴⁹⁵. Раз отделение св. Петра вместе с иудео-христианами от антиохийцев произошло, то антиохийская церковь поделилась на две половины, из коих одна, оглавляемая св. Ап. Петром, самым делом показывала, что она, с верой во Христа соединяющая и исполнение Моисеева закона, права и истинна, а та, антиохийская половина, имеющая только одну веру во Христа, но не знающая Моисеева закона, – не права и не истинна настолько, что с ней даже нельзя иметь и общения. Если бы антиохийские христиане вполне твёрдо, непоколебимо и уверенно стояли за принцип христианской свободы, если бы их тогда, в опасную минуту разделения, поддерживал бы сам св. наставник их, Ап. Павел²⁴⁹⁶, если бы Варнава и прочие иудео-христиане, раньше усвоившие свободу, не перешли на сторону св. Петра и пришедших иудаистов, то несомненно, дело приняло бы совершенно другой оборот: антиохийские христиане, не взирая на, отделившуюся иудействующую половину, продолжали бы жить вне закона Моисеева. Но в силу отсутствия вышеуказанных условий нетвёрдые в свободе антиохийцы, оставленные св. Павлом, видя, как прежние их сторонники: Варнава и прочие иудеи

переходят на сторону иудаистов, заколебались и стали рассуждать так: „если св. Пётр отделился от нас, а

–252–

за ним пошли и Варнава и прочие иудеи, то, очевидно, – правда на их стороне; очевидно, веровать во Христа, мало, а надо ещё и исполнять закон Моисеев; вера ещё не даёт оправдания и не есть сущность христианства; оправдание и христианство не в вере только, а непременно ещё и в законе, даже более – оно только в законе, ибо они от нас отличны только законом, а у них истина; следовательно, она – в законе“. И антиохийские христиане, жажда спасения и истинного христианства, считали необходимым для этого приобретать то, из-за чего отделились от них иудео-христиане и чем отличалась от них отделившаяся половина, т. е. считали необходимым иудействовать, *ἰουδαΐζειν*. „Отделяясь от язычников в угодность тем, кои считали необходимым для спасения соблюдение иудейских постановлений, Пётр давал вид, что считает необходимым наложить иго работы законной и на язычников“²⁴⁹⁷. Вот в этом-то и заключалось всё принуждение св. Петра. Хотя оно и не было прямым, хотя сам св. Пётр и совершенно не подозревал такого течения дела, однако он, хотя и бессознательный и не активный, но – виновник этого принуждения.

Когда св. Ап. Павел сказал св. Петру: *для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?* ²⁴⁹⁸, то эти слова были совершенной новостью для обличаемого. Отделяясь от антиохийских христиан и начав ради иудео-христиан снова исполнять закон, он отнюдь не думал ни изменять своих убеждений касательно христианской свободы язычников от закона, ни считать антиохийцев неправыми или нечистыми, а иудео-христиан – истинными христианами или что-либо подобное. Он и отделившись от антиохийцев, в душе по-прежнему оставался защитником их свободы и продолжал жить по-язычески. В том, что св. Пётр об этих убеждениях не говорил – его лицемерие, а в том, что он бессознательно и ненамеренно явился виновником принуждения для антиохийцев

иудействовать – в этом его ошибка, за которую его собственно и обличает св. Павел. – Подробнее и полнее ошибочный

–253–

поступок св. Петра представляется в таком виде. Он, вполне убеждённый в том, что закон Моисеев для христиан из язычников не имеет никакого значения, когда прибыл в Антиохию, где обращённые св. Ап. Павлом христиане жили вне закона же, по прибытии, повёл себя одинаково с ними, т. е. закона Моисеева не исполнял, общение имел с ними полное и т. п. Это он делал по мудрой апостольской приспособительности. И в Антиохии был мир и любовь среди братии. Но вот явились иудаисты. Увидев св. Петра живущим вне закона, они возмутились духом и начали усиленно и настойчиво проповедовать о всеобщей обязательности Моисеева закона для христиан; они подняли страшную тревогу; говорили о том, что подумают и что станут делать иудео-христиане, исполняющие закон и считавшие доселе св. Петра своим главой. Св. Пётр, – от природы необыкновенно впечатлительная и подвижная натура, всецело поддался наплыву этих новых впечатлений. Его мысль теперь была занята той опасностью, которую рисовали его воображению и пришедшие и собственная мысль. Он только думал о том, что вот он теперь своим поведением смутит палестинских иудео-христиан. Приспособлявшийся ранее к антиохийским христианам из язычников, св. Пётр теперь, боясь за обрезанных христиан, стал приспособляться только к ним; он начал строго соблюдать Моисеев закон и в силу этого прервал сношение с антиохийцами. Быть может, желая скорее сгладить первое впечатление своего перехода на сторону закона, он уже слишком строго охранял себя от общения с антиохийцами; так, по крайней мере, можно понимать, слова св. Павла, что Ап. Пётр *стал таиться и устранился*²⁴⁹⁹. Он совсем как бы забыл антиохийских христиан; он исключительно стал заботиться о том, чтобы поправить впечатление от своего прежнего поведения у иудаистов и иудео-христиан. Подумать о том: как повлияет эта его новая приспособительность на

антиохийцев, к чему она поведёт их – он просто не имел ни случая, ни времени; тогда он жил исключительно для

–254–

иудео-христиан. То обстоятельство, что он *стал таиться и устраняться* от антиохийцев, может быть, не давало даже ему и возможности узнать о том, что его поведение служит причиной не только начинающегося соблазна, но даже и прямой измены христианской свободе со стороны некоторых иудео-христиан и Ап. Варнавы. А может быть, если он об этих случаях и знал, то видел в них ту же простую приспособительность, которая была и у него. Во всяком случае св. Пётр тогда об антиохийцев не думал, а, вполне только жил для иудео-христиан; а такое увлечение настоящим – в природе этого Апостола. Эта то впечатлительность и здесь, как раньше, повела его к ошибке. Собственно, с своей точки зрения он был прав. Почему он начал снова исполнять закон? Из-за вполне похвальной апостольской приспособительности. Замечательно: за это его св. Павел и не обличает. „Пётр укорён был Павлом – говорит бл. Августин – не за то, что соблюдал иудейские обычаи“²⁵⁰⁰. В чём же виновность св. Петра? В том, что он,

–255–

приспособляясь к одним только иудео-христианам, совершенно оставил без внимания антиохийских христиан из язычников и своим поведением дал им повод думать, что он считает исполнение закона всеобщезастательным. В этом и вся сила укора св. Павла: „если ты, будучи иудеем, живёшь *поязычески*, а не *поиудейски*, то для чего язычников *принуждаешь жить поиудейски*? Я – как бы так говорил св. Павел – не касаюсь твоего иудействования ради иудео-христиан: это – похвальная и мудрая приспособительность; но оглянись на антиохийцев; ведь они смущены твоим поведением; ведь ты их, язычников, *принуждаешь* своим поведением жить по-иудейски; уж если приспособляться, то – к обеим сторонам и соблазна в церкви не производить. Если ты даже, будучи природным иудеем и представителем иудео-христиан, однако живёшь вне закона, то как же это ты допускаешь *принуждать* христиан из язычников – антиохийцев перерождаться в иудеев и

в христианстве исполнять закон?! Ведь если ты живёшь вне закона, то потому, что знаешь, что христианину, даже и из иудеев, он не нужен; а вот теперь ты принуждаешь к исполнению этого ненужного закона даже тех христиан, которые вышли из язычников. Какая несообразность!”²⁵⁰¹.

Следующая половина речи св. Ап. Павла (стт. 15–21) главным образом по внешней форме построения, по от-
–256–

сутствию обращения к св. Петру, по общему тону и под. резко отличается от первой (ст. 14). Причина этого различия, как показано выше, лежит в том, что первая половина главнейше, если не исключительно, обращена к св. Петру, а вторая к другим слушателям. Но если упустить из виду эту причину различия, то последнее может казаться столь большим, что ведёт к отрицанию всякой связи этих двух половин между собою. По крайней мере толкователи Послания к Галатам делятся на две группы; одни утверждают, что стихи 15–21 суть продолжение обличительной речи, сказанной св. Павлом в Антиохии в присутствии св. Петра и прочих слушателей; а другие, напротив, говорят, что антиохийская речь оканчивается 14 стихом, а дальше, с 15 и по 21 стих, идёт уже продолжение наставления св. Ап. Павла Галатам, прерванного с 13 стиха I главы историческим рассказом св. Апостола; тут будто бы сжато и в существенных чертах развивается общая тема всего Послания к Галатам. К числу последних, т. е. защитников самостоятельности 15–21 стихов, не видящих в них продолжения антиохийской речи, относятся следующие толкователи: из древнейших – Феодор Мопсуестский²⁵⁰² и Экумений, а из позднейших: Calvin,²⁵⁰³ Beza, Catharinus²⁵⁰⁴, Justiniani²⁵⁰⁵, Grotius, Semler, Borger, Koppe, Matthies. Hofmann, Lachmann, Hermann, Wieseler²⁵⁰⁶ и Преосвящен. Иннокентий²⁵⁰⁷. К разряду первых, простирающих антиохийскую речь до конца главы (21 ст.),

(Продолжение следует)

**Протоколы [=Журналы] Совета Московской
Духовной Академии за 1892 год // Богословский
вестник 1892. Т. 3. № 8. С. 13–44 (4-я пагин.).**

–13–

щать академические лекции; если же рукопись будет выслана в Академию, то Совет ручается за её сохранность, потому что студент Греков будет заниматься ею в фундаментальной академической библиотеке под наблюдением библиотекаря Академии.

XXII. Отношение Совета С.-Петербургской духовной Академии от 24 декабря минувшего года за № 2067, при коем препровождён экземпляр сочинения экстраординарного профессора Академии Н.В. Покровского под заглавием: „Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских“. С.-Петербург. 1892.

XXIII. Отношение Совета Казанской духовной Академии от 4 января за № 9, при коем препровождены: а) магистерское сочинение С. Предтеченского: „Развитие влияния папского престола на дела западных церквей до конца IX в.“, б) протоколы заседаний Совета Академии за 1890 г., и в) Годичный акт в Академии 8 ноября 1891 года.

XXIV. Отношения Московского Археологического Общества от 13 декабря и 26 января за № № 1309 и 254, при коих препровождены: „первый том трудов VIII Археологического съезда“ и один экземпляр „Правил для IX Археологического съезда в г. Вильне“.

XXV. Отношение Московского Архива Министерства Юстиции от 16 декабря за № 81, при коем препровождена восьмая книга „Описания документов и бумаг, хранящихся в Архиве“.

XXVI. Отношение Ректора Императорского Казанского Университета от 16 января за № 255, при коем препровождён экземпляр докторской диссертации приват-доцента Университета Г. Ф. Шершеневича, под заглавием: „Авторское право на литературные произведения“.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную библиотеку и благодарить за пожертвования их.

XXVII. Отношение Канцелярии Московского Архива Министерства Юстиции от 22 января за № 24: „Отношением от 13 октября 1886 года за № 576 Совет Московской духовной Академии, приняв предложение Московского Архива Министерства Юстиции, изъявил согласие вступить в обмен изданиями, вследствие чего Архивом были высланы в библиотеку Академии как все прежние издания оногo, так и после продолжали высылаться все вновь выходящие, причём последняя 8 книга „Описании документов и бумаг, находящихся в Московском Архиве Мини-

–14–

стерства Юстиции“ была выслана в Академию очень недавно, именно 16 декабря 1891 года за № 81; Редакционный же Комитет по изданию „Творений свв. Отцов“ доставлял бесплатно и своевременно для библиотеки Архива „Творения свв. Отцов“ по 1891 год включительно. В виду же того, что в настоящее время Московская Духовная Академия, вместо издания „Творений свв. Отцов“ предприняла издание журнала „Богословский Вестник“, Канцелярия Управляющего Московским Архивом Министерства Юстиции имеет честь покорнейше просить Совет Академии, не найдёт ли он возможным сделать распоряжение о высылке в Архив для его библиотеки журнала „Богословский Вестник“, начиная с 1-го выпуска, в обмен на издания Архива, которые им в Московскую Духовную Академию высылались и будут обязательно высылаться впредь, по мере их выхода“.

Определили: Высылать, по примеру прежних лет, в Московский Архив Министерства Юстиции издаваемый при Академии „Богословский Вестник“.

XXVIII. Записки профессоров И. Горского, Г. Воскресенского, В. Соколова, В. Кипарисова, И. Корсунского и доцента А. Жданова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с

её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XXIX. Донесение библиотекаря Академии Николая Колосова:

„Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева – Отчёт по ведомству Православного Исповедания за 1888–1889 гг.

2. От проф. Н. И. Субботина: В. Д. Кудрявцева – Введение в философию и Начальные основания философии в 2 экз.

3. От проф. А. П. Лебедева – его сочинение: Очерки истории византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV в.

4. От Инспектора Академии Архим. Петра: *Revue politique et litteraire* за 1887 г.

5. От доцента Н. А. Заозерского – его сочинения: а) О священной и правительственной власти и о формах устройства Пра-

–15–

вославной церкви и б) Историческое Обзорение источников права Православной церкви, вып. 1-й.

6. От профессора С.-Петербургской духовной Академии Н. П. Покровского – его сочинение: Евангелие в памятниках иконописи, преимущественно русской.

7. От профессора Варшавского Университета В. Д. Цветаева – пять брошюр его сочинений разных названий.

8. От Московского Общества Истории и древностей Российских – Чтения в сем Обществе, 1891 г. кн. 3-я.

9. От вдовы протоиерея Е. Н. Булгаковой – Опыты сочинений семинарские и академические Макария, Митрополита Московского.

10. От Преподавателя духовного училища г. Струнникова – его сочинение: „Искра любомудрия“.

11. От кандидата Академии С. Н. Введенского – 20 томов книг разных названий.

12. От студента 2 курса Прокопия Явловского – издания священных и богослужебных книг на иностранных языках в

количестве 10 тт.

13. От гг. Профессоров Академии Вестник Европы 1890 г. кн. 12 и 1891 г. кн. 5; Русское Богатство 1891 г. кн. 3 и 4 и Русская Мысль 1890 г. кн. 3–5.

Определили: Благодарить жертвователей.

XXX. Прошение Секретаря Ярославского Епархиального попечительства о бедных духовного звания Николая Берсенева:

„В конце 1878–79 учебн. года, после подачи трёх семестровых сочинений, я принужден был, но расстроенному здоровью, оставить Академию, будучи во втором курсе. Ныне чувствую себя вполне здоровыми, и способным к продолжению учёных занятий. Но так как я человек семейный и не имею достаточно средств для того, чтобы содержаться в посаде во время обучения в Академии, то прошу совет Академии, не найдёт ли он возможными дозволить мне сдачу экзаменов и подачу кандидатской диссертации, которую я мог бы представить в непродолжительном будущем“.

Справка: 1) Николай Берсенов был принят в число студентов I курса Академии в 18⁷⁶/₇₇ учебн. году; после годичных испытаний, бывших в конце, означенного учебного года, был переведён во II-й курс. В феврале месяце 1878 года он, будучи уволен для лечения болезни к своим родителям в Ярославскую губернию, в Академию не возвращался до конца

–16–

18⁷⁷/₇₈ учебного года и годичным испытаниям не подвергался, а потому и был уволен, по определению Совета от 9 июня 1878 г. из числа студентов Академии в Ярославское епархиальное ведомство. По определению Совета от 1 сентября 1878 г., согласно его прошению, вновь был принят в число студентов II курса, в конце того же сентября месяца, по причине возобновившейся болезни, вторично уволен был для лечения в Ярославскую губернию, а 20 января 1879 г. совершенно был уволен из числа студентов Академии в Ярославское епархиальное ведомство. 2) Сочинений во II курсе Н. Берсеновым подано было только два, а не три, как указано в прошении, а всех сочинений за первый и второй курсы им подано 5 и 2 проповеди. 3) По § 123 устава Духовных Академий

1884 года, „в течение года в первых трёх курсах студентам назначается не менее трёх сочинений“. Кроме того, для студентов всех курсов обязательно составление по одной проповеди в год.

Определили: В просьбе бывшему студенту Академии Н. Берсеневу о предоставлении ему права искать степень кандидата богословия на началах устава Духовных Академий 1869 г. отказать, так как означенный устав заменён Высочайше утверждённым 20 апреля 1884 г. новым уставом, согласно с которым он обязан подать 9 семестровых сочинений и 4 проповеди.

XXXI. Прошение бывшего студента 4 курса Московской Духовной Академии Алексея Цветкова:

„Тяжёлая мысль, что, сдавши лишь три экзамена, я мог бы иметь звание окончившего курс высшего учебного заведения, – не менее тягостное положение моё, как не окончившего курс учебного заведения, в отношении приобретения должности, соответствующей моему образованию, – скорбное сознание того, что я мог бы быть полезным обществу несравненно более, чем теперь, в должности сельского учителя, – наконец скудость материального обеспечения, какое я имею, проходя означенную должность, а равно и беспомощное положение моей матери, дряхлой, всегда болезненной, старухи, на пропитание которой я уделяю из своего же содержания, – всё это повергает меня в тяжёлую скорбь. А посему я покорнейше прошу Совета Московской Духовной Академии войти в моё положение и дать мне возможность в текущем учебном году покончить экзамены, не сданные мною на 4 курсе и дать мне звание окончившего курс Академии.

–17–

А вместе считаю нужным присовокупить, что в удостоверение о своём исправном и трезвом прохождении мною должности учителя в сельской школе, я могу в непродолжительном времени представить в Совет Академии надлежащее свидетельство от моего Училищного Начальства. При сем прилагаю: I) свидетельство, выданное мне от Правления Московской Духовной Академии от 7 июня 1889 г. за

№ 708 и 2) бумагу от Александровского Училищного Совета от 12 февраля 1891 года за № 25, свидетельствующую о моём учительском звании”.

Справка: 1) Алексей Цветков был уволен из числа студентов IV курса, по определению Правления Академии от 10 мая 1889 г., за нетрезвое состояние, в котором замечен был в спальне Инспектором Академии во время совершения всенощного бдения 6 мая. 2) Из предметов IV курса Цветковым уже сданы были три экзамена и представлено кандидатское сочинение. 3) Зачисление в студенты Академии значится в числе дел Совета, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Имея в виду тяжёлое положение А. Цветкова, благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении дозволить ему сдать экзамены по всем предметам IV курса и иметь суждение о поданном им в 1889 г. кандидатском сочинении.

XXXII. Прошения на имя О. Ректора Академии бывших студентов Киевской Духовной Академии:

а) III курса – Кирилла Перевозчикова:

„Оставив в ноябре месяце истекшего 1891 г. Киевскую духовную Академию вследствие значительного расстройтва семейных дел, я в настоящее время, по приведении расстроенных дел в надлежащий порядок, снова имею возможность продолжать прерванное образование и, находя более удобным для себя, вследствие особенностей моего телосложения, московский климат, покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие принять меня в число студентов вверенной Вам Академии для окончания в ней полного курса наук. При сем прилагаю мои документы“.

б) II курса – Дмитрия Соловьева:

„Вынужденный, вследствие домашних обстоятельств, в октябре минувшего 1891 г выйти из состава студентов Киевской Духовной Академии, я в настоящее время, когда домашние мои обстоятельства устроились, желаю снова поступить в Академию

–18–

для продолжения своего образования. Но так как те же обстоятельства требуют, чтобы я жил ближе к месту своей родины, а между тем Киевская Академия, в коей я до сих пор обучался, находится от моей родной Владимирской епархии более, чем на тысячеверстном расстоянии, то я покорнейше прошу Вас, Ваше Высокопреподобие, принять меня в число студентов Московской духовной Академии. Документы мои находятся во Владимирской духовной Консистории, и я обязуюсь представить их по первому требованию“.

XXXIII. Словесное заявление О. Ректора Академии о том, что им получено конфиденциальное отношение от Ректора Киевской Духовной Академии, Преосвященного Епископа Сильвестра, о благонадёжности студента Перевозчикова для дальнейшего прохождения академического курса; о студенте же Соловьеве Преосвященным даны такие сведения, по коим видно, что принять его в Академию можно лишь по разрешении высшего духовного начальства.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять бывшего студента Киевской духовной Академии Кирилла Перевозчикова в число студентов III курса Московской Академии, а прошение бывшего студента Дмитрия Соловьева оставить без последствий.

XXXIV. Рассуждали о назначении: 1) трёх премий – а) Протоиерея Невоструева в 175 руб., б) Покойного Митрополита Литовского Иосифа в 165 руб. и в) покойного Ректора Академии протоиерея Сергия Смирнова в 100 руб., из коих первые две назначаются за лучшие кандидатские сочинения вообще, а последняя – за лучшее кандидатское сочинение по русской церковной истории; 2) двух премий, по 100 руб. каждая, из процентов с капитала покойного Митрополита Московского Макария – за лучшие сочинения студентов Академии, написанные ими в течение первых трёх, курсов, и 3) одной премии в 32 р. 75 коп. за лучшие успехи в сочинении проповедей из процентов с капитала, пожертвованного протоиереем Орловым.

Справка: 1) Положения о прениях покойного Высокопреосвященного Митрополита Московского Макария и.и. 7 и 8: „третья и четвёртая премии назначаются по переходе студентов на IV курс в одно из заседаний сентябрьской трети тем из них, которыми поданы были все семестровые сочинения, назначенные им в течении первых трёх курсов, и из них более поло-

–19–

вины означены баллом 5 и нет ни одного, имеющего балл менее 4. Деньги могут быть выданы им, по их желанию или тотчас, или по окончании курса. В случае, если окажется более двух студентов одного курса, которых сочинения удовлетворяют изложенным в предыдущем § условиям, преимущество отдаётся тем, у которых сумма баллов на сочинениях больше; в случае же равенства, преимущество отдаётся за сочинения позднейших курсов предпочтительно пред предшествующими“ . 2) На соискание прений прот. Невоструева, Митрополита Литовского Иосифа и бывшего Ректора Академии прот. Сергия Смирнова представлено было 5 сочинений студентов бывшего IV курса, признанных отлично-хорошими: Тихона Синьковского, Михаила Тареева, иеромонаха Григория (Борисоглебского), Федота Кудринского и Александра Халанского Для обсуждения сравнительного достоинства представленных сочинений прочитаны были отзывы о них и, по мере надобности, рассмотрены сами сочинения. 3) Лучшие сочинения за первые три курса представили следующие студенты настоящего IV курса: Павел Борисовский (5—. 5. 5—. 4 ½. 5. 5. 5. 5), Иван Попов (4 ½. 5. 4+. 5. 5. 5. 5. 5), Иван Николин (4+. 5—. . 4 ½. 5. 4 ½. 5. 5. 5. 5), Иван Андреев (4½. 4½. 5—. 5. 4½. 5—. .5. 5. 5—) и Иван Тюрнин (4½. 4½. 4½. 5. 4½. 5—. 5. 5—. 5).

XXXV. Слушали: представление преподавателя гомилетики, э.-ординарного профессора Василия Кипарисова:

„Честь имею представить Совету, что из воспитанников Академии, окончивших курс в минувшем 1891 году, лучшие проповеди, в течение четырёхгодичного курса, были представляемы следующими студентами: Тихоном Синьковским, Павлом Рижским и иеромонахом Григорием

(Борисоглебским). С своей стороны долгом почитаю рекомендовать означенных лиц в качестве вполне достойных кандидатов на получение премии протоиерея Орлова“.

Определили: 1) Премию протоиерея Невоструева назначить студенту бывшего IV курса Михаилу Тарееву, премию Митрополита Литовского Иосифа – студенту того же курса Тихону Синьковскому и премию бывшего Ректора Академии протоиерея С. Смирнова – студенту Федоту Кудринскому. 2) Премии, по 100 руб. каждая, покойного Митрополита Московского Макария назначить студентам настоящего IV курса Павлу Борисовскому и Ивану Попову. 3) Премию за лучшие успехи в сочинении проповедей

–20–

назначить студенту бывшего IV курса иеромонаху Григорию. 4) Постановление сие благопочтительнейше представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

XXXVI. Доклад Секретаря Совета Академии Михаила Казанского:

„По смете доходов и расходов по содержанию Академии в минувшем году ассигновано: а) 500 руб. на выдачу премии за лучшие сочинения наставников Академии и 300 руб. за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии из процентов с капитала покойного Митрополита Московского Макария и б) 221 руб. на выдачу премии за лучшие печатные труды по Священному Писанию наставников и воспитанников Академии из процентов с капитала покойного Епископа Курского Михаила. Кроме того от 1890 г. остались: половинная премия в 250 р. за лучшие сочинения наставников Академии, полная премия в 300 руб. за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и 247 р. 80 к. процентов с капитала покойного Преосвященного Епископа Михаила. Все эти деньги значатся в числе остаточных сумм по содержанию Академии в минувшем году. Честь имею доложить о сем Совету Академии“.

XXXVII. Представление ординарного профессора Академии Алексея Лебедева о сочинении э.-ординарного профессора Николая Каптерева: „Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством“ (Москва, 1891 г.).

„Честь имею представить на соискание полной премии имени Высокопреосвященнейшего Макария, митрополита Московского, сочинение профессора Н. Ф. Каптерева, под заглавием: „Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством» (Москва, 1891 г.). Книга заключает в себе 359 страниц текста и 91 стр. приложений.

Не повторяя всего того, что уже было сказано мною в похвалу автора в подробном отзыве, который был представлен Совету нашей Академии относительно книги г. Каптерева, принятой этим Советом, на рассмотрение в качестве диссертации на высшую учено-богословскую степень, в настоящий раз только укажу на тот факт, что автор книги Советом признан, а высшим духовным начальством утверждён в искомой им степени доктора церковной истории.

По моему суждению, этого одного более, чем достаточно, чтобы г. Каптерев удостоен был вышеозначенной премии“.

–21–

XXXVIII. Отзыв ординарного профессора Петра Цветкова о сочинении доцента Николая Заозерского: „Историческое обозрение источников права православной церкви. Выпуск 1 (канонические источники)“. Москва, 1891 г.

„Честь имею в виду предстоящего присуждения премий покойного Митрополита Московского Макария представить сообщение о сочинении г. Заозерского: „Историческое Обозрение источников права православной церкви. Выпуск 1 (канонические источники)“. Москва, 1891 г.

„Названное сочинение вышло в прошлом году и имеет предметом один из важнейших отделов науки церковного права, После общего указания источников права православной церкви, действовавших в первые два века христианства, г. Заозерский обстоятельно обзрывает „Апостольские Постановления (Constitutiones apostolicae) или, как он называет, „Апостольские Уставы“, говорит об их содержании, составе и времени происхождения. Он соглашается с мнением, что „Апостольские Постановления“ представляют в первой своей части (первые шесть книг) распространение произведения, имеющего название „Дидакалия“, и сохранившегося в своём первоначальном виде

у восточных христиан, а во второй части (седьмая книга) – распространение „Учения 12 апостолов“ и получили начало в IV веке. Он думает, впрочем, что „Дидаскалия“ не есть первичная форма кафолического учения в области обряда и церковного права. Далее, – что особенно важно, – допуская, что „Апостольские постановления“ в своём настоящем виде получили начало от какого-либо полуарианина, он относительно „Правил свв. Апостолов“ утверждает, и доказывает, что это есть памятник апостольской мудрости и правды, не подвергавшийся переделкам и имеющий несомненные признаки глубокой древности.

От „Постановлений апостольских“ автор переходит к обозрению источников церковного нрава в III, IV и V веках.

„Задачей автора в рассматриваемом сочинении было указать и охарактеризовать те факторы церковного правообразования, произведения коих в виде общецерковных канонов и предписаний церковного права иных форм дошли до настоящего времени в кодексах церковного нрава“ (стр. 229). При указании и характеристике таковых факторов даётся разъяснение разных вопросов, к ним относящихся. Обстоятельно, наприм., разъясняется отличие поместных соборов от вселен-

–22–

ских как по составу, так и по юридической значимости; разъясняется, каким образом единолично отцами церкви составленные правила могли стать общецерковной нормой права. Иногда решаются разные недоумения относительно того или другого фактора церковного правообразования. Так доказывается, что присутствие императоров или императорских чиновников на вселенских соборах нисколько не изменяло их церковного характера и не преобразовало их в церковно-государственные соборы (стр. 187). Так подробно рассматривается, каким образом определения Антиохийского собора 341 года, руководимого полуарианами и низложившего св. Афанасия, включены были в канонический кодекс вместе с правилами соборов православных.

„Сама характеристика источников права православной церкви опирается в сочинении г. Заозерского на тщательное их изучение и отличается строгой обдуманностью. Пользуясь трудами католических и протестантских учёных, он сохраняет независимость воззрения и содержания и является православным канонистом“.

„На основании сказанного нахожу справедливым, чтобы г. Заозерскому за его сочинение: „Историческое обозрение источников права Православной церкви» присуждена была полная премия Митрополита Макария и тем более, что он в прошлом же году издал другое сочинение по церковному праву под заглавием: „О священной и правительственной власти и о формах устройства православной церкви“, и вообще развивает значительную научно-литературную деятельность, вполне заслуживающую поощрения“.

XXXIX. Отзыв э.-ординарного профессора В. Кипарисова о двух исследованиях того же доцента Николая Заозерского: а) „Историческое обозрение источников права православной церкви. Выпуск 1 (канонические источники). Москва, 1891 г. и б) „О священной и правительственной власти и о формах устройства православной церкви“. Москва, 1891 г.

„Доцент Академии Н. А. Заозерский в минувшем году издал два свои исследования под следующими заглавиями, а) „Историческое обозрение источников, права православной церкви. Выпуск первый – канонические источники» Москва, 1891 г. и б) „О священной и правительственной власти и о формах устройства православной церкви». Москва, 1891 г. Долгом почитаю

–23–

представить названные труды г. Заозерского как труды, вполне заслуживающие поощрения от Совета премией Митрополита Макария. Так – „а) Первое сочинение, будучи не кратко по своему объёму (около пятнадцати печатных листов), хотя по мысли самого автора является в свет только как первая часть исторического исследования, но эта первая часть и сама по себе представляет нечто в известном отношении законченное, Именно: первая половина изданного выпуска

совершенно исчерпывает вопрос об источниках права *в первые два века* христианской церкви. Вторая же половина заключает в себе, совершенно законченный трактат „о церковно-правообразующей деятельности св. соборов, вселенских и поместных“ и трактат „о церковно-правообразующей деятельности св. отцов“; последний закончен настолько, насколько автору нужно было решить принципиально вопрос о том, почему правила, составленные несколькими епископами единоличию, получили значение равное с канонами соборов (стр. 105–6). – Относительно свойств этого труда, прежде всего, нельзя не отметить здесь того, что в своём исследовании автор является полным хозяином дела. Каноническая литература, очевидно, известна, автору не в качестве так называемых „пособий“, при помощи которых и в зависимости от которых новички науки пишут диссертации на заданные темы напротив, литература эта для автора – материал лишь исторический, т. е. дающий возможность видеть, как тот или другой вопрос был решаем в науке. К положительному же решению вопросов, предлежавших автору, он приходит совершенно независимо от когда-либо существовавших решений (см. напр. относительно гипотезы *Дрея* стр. 87–90; относительно книги г. Суворова – 191 и дал.). Каждый отдельный труд в литературе предмета, автору совершенно известен как в его сильных, так и в слабых сторонах. Затем, самые памятники канонической древности известны автору, опять, не только в том виде, в каком они известны дилетантам науки – в общедоступных печатных изданиях, но и в необнародованных ещё рукописях (стр. 67 и дал., а также 109). Неудивительно, что при таком отношении автора к науке церковного права он оказался, так сказать, вынужденным предложить свою гипотезу о происхождении всех осьми книг так называемых Апостольских Постановлений, или, по терминологии автора, Апостольских Уставов (стр. 101 и дал.).

–24–

б) Второе сочинение г. Заозерского (семнадцать печатных листов) представляет собой монографию уже из области догмы, положительного церковного права. Если позволительно

догадываться о ещё незаявленных намерениях автора, то должно будет сказать, что автор, по-видимому, имеет намерение издать, параллельно с исследованиями по истории источников канонического права (см. Истор. обозрение стр. 7), и систему права церковного положительного, иначе – систему церковного законоведения. Естественно, что первый трактат в этой последней области должно составлять исследование „о священной и правительственной власти“ церкви и „о формах устройства церкви“, как исходный пункт системы церковного права, – каковое исследование в своём труде автор и предлагает, скромно называя этот труд „попыткой разрешения вопроса о церковной власти по его существу с точки зрения положительная права православной церкви и истории её устройства“ (стр. 2). Содержание этого исследования таково: о церковной власти вообще; роды и виды её (стр. 2–47). А. Епархиальное управление. Епархиальное управление принимает три различные формы, а) епископально-общинное устройство (стр. 51–109); б) епископально-клерикальное устройство (110–198); в) епископально-консисториальное устройство (199–259). В. Окружное управление. В окружном управлении автор различает и исследует: а) синодальную (соборную в собственном смысле) форму правления с её подразделениями (260–290), так называемые автором – б) синодально-национальную и в) синодально-государственную формы (290 – до конца). – О достоинстве исполненного автором труда и о положении, которое эта монография должна, занять в русской канонической литературе, по моему мнению, должно сказать следующее: если специалисты церковного права, может быть, и найдут в труде г. Заозерского нечто такое, с чем они не согласятся, то во всяком случае и вне всякого спора останется то обстоятельство, что с появлением названного труда русская литература имеет трактат об *основном* вопросе канонического права (между тем, как, по справедливому замечанию автора, вопрос этот до сих пор почти не был затронут в нашей литературе; см. введение), – трактат независимый ни от каких ненаучных влияний по своей идее, ни от каких литературных

направлений в своей обработке, что как известно, не всегда можно бывает утверждать о появляющихся произведе-

–25–

ниях нашей канонической литературы и указания на что можно найти и в труде автора. Словом, Н. А. Заозерский своей книгой „о власти“ и проч. дал монографию совершенно оригинальную в высшем смысле этого слова и вполне стоит на высоте своего положения. – Яркий пример собственно независимости мнений автора, кажется, представляет его взгляд на так называемый канонический процесс (хотя подробно этот взгляд развит автором не в этом его произведении, а в другом ранее изданном; см. стр. 43); а в пример научной оригинальности его несомненно можно указать на то, что трактат о русском консисторском судопроизводстве прошлого столетия снабжён несколькими указами, заключающими в себе собственные решения известного в истории ростовского митрополита Арсения Мацеевича (стр. 221–234, а также стр. 200–202). Указы эти отысканы и впервые изданы г. Заозерским; важность их не только для характеристики знаменитого Арсения, но и для характеристики церковно-приходского быта и даже общественного быта нашего клира прошлого столетия – нельзя не видеть с первого взгляда. Например, документом, изданным под № 3, доказывается, что у нас в прошлом столетии, по крайней мере в ростовской епархии, церковная власть употребляла против непокорных ей так называемый интердикт.

„Как известно Совету, доцент Н. А. Заозерский с 1878 г. достойно преемствует своему знаменитому предшественнику по кафедре церковного права разумею, конечно, покойного Преосвященного Алексия, Архиепископа Литовского. В этот период не проходило ни одного года, чтобы г. Заозерским не была напечатана какая-либо работа, относящаяся к области церковного права. О достоинстве таковых работ, хотя иногда и не крупных по внешности, можно судить, как думаю потому, что эти работы Н. А. всегда принимаются во внимание другими нашими специалистами церковного права. Между тем Н. А. Заозерский в течение почти четырнадцатилетней учёной службы не получал никогда никакой премии, хотя, конечно, по причинам,

в существовании которых никто не может быть признаваем повинным. С своей стороны я полагал бы, что это обстоятельство увеличивает право г. Заозерского на поощрение премией Преосвященного Макария, и я полагал бы также, что присуждение полной премии было бы делом, преимущественно отвечающим как достоинству названных сочинений г. Заозерского, так

–26–

равно и свойству всей вообще его учено-литературной деятельности“.

XL. Отзыв доцента Митрофана Муретова о сочинении доцента Александра Жданова: „Откровение Господа о семи азийских церквах (опыт изъяснения первых трёх глав Апокалипсиса). Москва, 1891 г.“.

„Честь имею предложить Совету Академии исследование А. А. Жданова. „Откровение Господа о семи азийских церквах (опыт изъяснения первых трёх глав Апокалипсиса). Москва, 1891 г.“ на двойную премию Преосвященного Михаила, руководствуясь при сем, во-1-х научными достоинствами книги и, во-2-х, особыми условиями премии.

„1. Незаурядные научные достоинства книги А. А. Жданова, после двух отзывов о ней как о магистерской диссертации (Журналы Совета 1891 г. 18 мая, ст. VI и VII, стр. 149–156) и после магистерского коллоквиума уже совершенно известны Совету. Посему могу ограничиться только кратким перечислением этих достоинств, широкое изучение научных пособий на древних и новых языках, – тщательное исследование Священного текста, – систематичность, краткость и сосредоточенность в критике неразделяемых автором толкований, – обстоятельность и основательность в раскрытии автором его собственных толкований, – отчётливость, стройность и ясность в изложении; но наиболее выдающимся в научном отношении достоинством книги служит то, что исследуемый отдел Апокалипсиса автор ставит в теснейшую связь с реальными явлениями современной Тайновидцу действительности, т. е. с действительно-историческим положением и действительно-историческими отношениями

седми азийских церквей, чем избегает свойственного сектантам антинаучного произвола в изъяснении Апокалипсиса.“

„2. На соискание премии Преосвященного Михаила, согласно § 4 положения о премии, могут поступать печатные сочинения *только по Священному Писанию*. Между тем уже не малолетний опыт убеждает меня, что не только хорошие, но и посредственные *научные* работы по Свящ. Писанию крайне редки в России вообще и в нашей Академии в частности. Одной из главных причин этого, по моему мнению, служит широкая разработка науки на Западе, требующая от исследователя не только предварительной обширной филологической подготовки, и незаурядной усидчивости, но и значительной умственной силы,

–27–

способной разобраться в обилии разнообразного материала мнений и гипотез, принадлежащих светилам западной богословской науки. Поэтому не только с успехом кончить, но даже и взяться за подобную работу может только такой человек, который сознает за собой серьёзную филологическую подготовку и имеет опытные основания доверять своим умственным силам, так что хорошие научные труды по Свящ. Писанию, можно думать, долго-долго будут весьма редкими явлениями в России“.

„А как книга А. А. Жданова есть не только исследование по Свящ. Писанию, но и исследование незаурядное во всех отношениях, то и почитаю долгом почтительнейше предложить вниманию Совета Академии эту работу на двойную премию Преосвященного Михаила“.

Справка 1) § 9 утверждённого Святейшим Синодом положения о премиях покойного Митрополита Московского Макария: „Ежегодно в январском заседании Совета каждый член Совета может предложить, какое из сочинений, напечатанных наставниками Московской духовной Академии в прошедшем году, он считает заслуживающим премии, при чём он должен представить письменное указание главнейших достоинств сочинения“. 2) Того же положения § 11: „В том же заседании Совета решается вопрос, какие из сочинений, за которые в

прошедшем году авторы их удостоены в Московской духовной Академии степени магистра, могут, сообразно с изложенными в 4 и 5 §§ условиями, быть допущены к соисканию премии“. 3) В 1891 г. степени магистра богословия удостоены были Советом Академии и утверждены в сей степени Святейшим Синодом следующие лица: доценты Академии – Алексей Введенский, Александр Жданов, Николай Глубоковский (ныне доцент С.-Петербургской духовной Академии), и. д. доцента Александр Голубцов, преподаватель Тверской духовной семинарии Дмитрий Скворцов, преподаватель Херсонского духовного училища Анемподист Дородницын, младший секретарь Святейшего Синода Пётр Гурьев и чиновник Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел Сергей Белокуров. 4) § 7 утверждённого Святейшим Синодом положения о премиях покойного Епископа Курского Михаила: „Ежегодно, ко времени январского заседания Совета, каждый преподаватель Академии может внести в Совет, через Председателя Совета, предложение, какое из сочинений, напечатанных в прошедшем году, он находит

–28–

заслуживающим премии, причём представляет письменное указание достоинств сочинения“. 5) Того же положения § 11: „Премия, оставшаяся от предыдущего года, может быть соединена, по усмотрению Совета, с премией текущего и составившаяся из двух премий сумма в 500 руб. может быть присуждена за одно сочинение, но более 500 руб. не может быть назначено за одно сочинение“.

Определили: 1) Представленные на соискание премий сочинения профессора Н. Каптерева и доцентов И. Заозерского и А. Жданова иметь в виду при назначении премий в мартовском собрании Совета Академии. 2) Право на соискание премий за лучшие (магистерские сочинения признать за доцентами Алексеем Введенским, Николаем Глубоковским, и. д. доцента Александром Голубцовым и Сергеем Белокуровым.

XLI. Словесное заявление О. Ректора Академии, Архимандрита Антония о том, что Его Высокопреосвященство выразил желание, чтобы предстоящий 25 сентября сего года

500-летний юбилей со дня кончины Преподобного Сергия ознаменован был со стороны Академии каким-либо изданием на духовную пользу русского народа и богословской науки.

Определили: 1) В виду того, что академические издания отеческих творений мало доступны простому народу по своей дороговизне, составить из означенных творений извлечения наиболее доступных по смыслу поучений и толкований и издать их отдельными брошюрами по самой низкой цене, избрав для составления предполагаемых брошюр комиссию из профессоров – Петра Казанского, Василия Кипарисова и доцента Александра Мартынова. 2) Так как русский народ не имеет дешёвых изданий житий учеников Преподобного Сергия, то предложить профессору Евгению Голубинскому составить краткие жития тех из них, о которых имеются определённые сведения; составленные профессором Голубинским жития издать в виде небольших брошюрок 3) Предложить всем наставникам Академии, не найдёт ли кто-либо из них возможным представить к следующему заседанию Совета соображения ещё о каком либо проекте к исполнению выраженного Его Высокопреосвященством желания.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1892. Февр. 15-го Утверждается».

–29–

24 февраля

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии, кроме профессора, Николая Субботина, не присутствовавшего по домашним обстоятельствам.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1892 г. февр. 13. О. Ректор примет указ сей к точному исполнению“ указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 8 февраля сего года за № 619:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 9 минувшего января за № 28, журнал Учебного Комитета, № 8, с заключением Комитета по отчёту о годичном состоянии одной из духовных академий. И, по

справке, **Приказали:** Из имеющихся в Святейшем Синоде сведений усматривается, что, вопреки требованиям § 125 академического устава и одобренных синодальным определением 13–31 января 1889 года, за № 55 правил для рассмотрения сочинений на соискание учёных богословских степеней, преподаватели духовных академий продолжают на соискание означенных степеней предлагать такие темы, которые не имеют строго богословского характера и притом изложены в выражениях неясных и неопределённых, каковы: а) „Конгениальность русского народа христианству по народным былинам и духовным стихам“, б) „Госпожа Гюйон и её значение в истории французского квиэтизма“, в) „Фореик Густава Адольфа“, г) „Юстус Иона и его роль в немецкой реформации“ и многие другие, имеющие отношение к истории западной церкви, её вероисповеданий и религиозных движений, а не к православному богословию и истории православной вселенской и нашей отечественной церкви, между тем как исследование и изучение в области последних предметов, разработанной далеко недостаточно, должно составлять прямую обязанность православных богословов. В виду сего и принимая во внимание, что утверждение тем, предлагаемых преподавателями студентам для сочинений на учёные степени кандидата и магистра, по §126 устава духовных академий, зависит от ректоров академий, Святейший Синод определяет:

–30–

предоставить Вашему Преосвященству предписать ректору Московской духовной академии, чтобы он, при рассмотрении тем на соискание учёных степеней кандидата и магистра богословия, обращал особое своё внимание как на соответствие тем требованиям § 125 академического устава и одобренных синодальным определением ^{13/}₃₁ января 1889 года за № 55 правил для рассмотрения сочинений на соискание означенных степеней, так и на способ изложения их; о чём, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ“.

Определили: Указ Святейшего Синода принять к руководству и точному исполнению и объявить содержание его

для той же цели прочим преподавателям Академии.

II. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на представление О. Ректора Академии от 14 февраля сего года за № 79. „1892 г. февр. 18. Поручаю архимандриту Перервинского монастыря Викентию выдать три тысячи рублей из сумм Московской кафедры для потребности изданий Академии по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия“.

III. Представление О. Ректора Академии Его Высокопреосвященству:

„Во исполнение выраженного Вашим Высокопреосвященством желания, чтобы Академия ознаменовала предстоящий 25 сентября сего года юбилей Преподобного Сергия каким-либо приличным событию изданием, Совет Академии в заседании от 31 января постановил издать в форме общедоступных брошюрки различные, особо назидательные творения Отцов Церкви, и кроме того, предложить профессору русской церковной истории Е. Голубинскому составить общедоступную брошюрку: „Преподобный Сергей Радонежский и его ученики и собеседники“, а также всем наставникам Академии, не пожелает ли кто-либо из них представить в следующее февральское заседание Совета ещё какой-либо проект учёного чествования Преподобного Сергия.

Такого именно рода проект представлен мне для внесения в Совет профессором русской церковной истории Е. Голубинским; он заключается в составлении украшенной снимками и гравюрами книги под заглавием. „Преподобный Сергей Радонежский и основание им Троицкой Лавры.

Прилагая при сём составленный профессором Е. Голубинским проект предполагаемого издания, честь имею благопочти-

–31–

тельнейше доложить Вашему Высокопреосвященству, что, при всём сознании благопотребности его для предназначенной цели, Академия, не имея собственных средств для напечатания этого полезного труда, не будет иметь и возможности принять проект профессора Голубинского, не заручившись надеждой на

то, что Ваше Высокопреосвященство благоволите простереть своё Архипастырское поощрение сему предприятию настолько, чтобы сделать распоряжение о доставлении на юбилейные академические издания требуемой суммы денег, каковая по сделанному приблизительному расчёту должна дойти до 4000 рублей.

В виду сего долгом почитаю благопочтительнейше просить Ваше Высокопреосвященство изъявить милостивое согласие на покрытие предстоящих по изданию расходов из сумм Московской кафедры“.

Определили. 1) Благопочтительнейше выразить Его Высокопреосвященству глубочайшую благодарность за милостивое Архипастырское распоряжение о выдаче из сумм Московской кафедры трёх тысяч рублей, необходимых для юбилейных академических изданий. 2) Поручить Правлению Академии получить от о. архимандрита Перервинского монастыря Викентия означенные деньги и разделить их на юбилейные издания.

IV. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1892 г. февр. 18. Утверждается“, проект юбилейных изданий по русской церковной истории к 25 сентября 1892 года, составленный ординарными, профессором Академии Евгением Голубинским:

„Для раздачи простому народу напечатать книжку под заглавием. „Преподобный Сергей Радонежский и его ученики и собеседники“. Содержание книжки: кратко жизнь препод. Сергия и весьма кратко об его учениках и собеседниках. Размеры книжки – до трёх листов крупной печати в большую 8-ку. На переднем обёрточном листе над заглавием книжки поместить виньетку с изображением преп. Сергия, окружённого сонмом учеников и собеседников, и вообще украсить этот передний лист так, чтобы простой человек оставался доволен им.

Для раздачи людям почётным и почтенным и вместе с тем более или менее образованным напечатать книгу под заглавием: „Преподобный Сергей Радонежский и основанная им

–32–

Троицкая Лавра“. Повествование о жизни Преподобного Сергия и описание монастыря (в память 500-летия кончины преподобного).

Книга будет состоять из двух частей: в первой части жизнеописание препод. Сергия, во второй части история строения и современное состояние монастыря. Размер книжки от 10–12 листов в большую 8-ку.

Желательно напечатать книгу поцеголеватее, с бордюрами на полях. Экземпляры книги, напечатанные на толстой веленовой бумаге, будут совершенно пригодны для поднесения почётным лицам духовным и светским.

Желательно приложение к книге следующих рисунков:

1. Вид Лавры.
2. План Лавры XVII в.
3. План Лавры теперешней.
4. Наружный вид Троицкого собора с Никоновской церковью.
5. План Троицкого собора с Никоновской церковью.
6. Вид иконостаса Троицкого собора и раки преп. Сергия, или же одной раки.
7. План посада во время осады лавры поляками.
8. План посада теперешний.
9. Вещи преп. Сергия: служебные сосуды, риза, мантия, посох, сандалии и пр.“

Определили: Проект профессора Е. Голубинского принять к исполнению. 2) Просить Учреждённый Собор Свято-Троицкой Сергиевы Лавры о предоставлении ординарному профессору Академии Е. Голубинскому права заниматься в лаврской ризнице и библиотеке для составления юбилейных изданий по русской церковной истории.

V. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 31 января сего года: „1892. Февр. 15. Утверждается».

Справка: 1) В ст. III означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством об утверждении и. д. доцента Академии Александра Голубцова в должности доцента. 2) В ст. VI того же журнала было изложено следующее определение

Совета Академии: благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении доценту Алексею Введенскому занять освободившуюся кафедру метафизики и, в случае разрешения, иметь суждение о замещении кафедры истории философии.

—33—

3) В ст. XV было изложено ходатайство об утверждении действительных студентов Академии Александра Кудеевского и Сергея Модестова в степени кандидата богословия. 4) В ст. XXXI и XXXII было изложено ходатайство о разрешении: а) дозволить бывшему студенту II курса Московской Академии Алексею Цветкову сдать экзамены по всем предметам IV курса и иметь суждение о поданном им в 1886 году кандидатском сочинении и б) принять бывшего студента Киевской духовной Академии Кирилла Перевозникова в число студентов III курса Московской Академии. 5) В ст. XXXIV и XXXV было изложено определение Совета Академии о выдаче премий протоиерея Невоструева кандидату Михаилу Тарееву, покойного Митрополита Литовского Иосифа кандидату Тихону Синьковскому, покойного Ректора Академии протоиерея Сергия Смирнова кандидату Федоту Кудринскому – за лучшие кандидатские сочинения; покойного митрополита Московского Макария студентам настоящего IV курса Павлу Борисовскому и Ивану Попову – за лучшие семестровые сочинения и покойного протоиерея Орлова кандидату иеромонаху Григорию – за лучшие успехи в сочинении проповедей.

Определили: 1) Об утверждении А. Голубцова в должности доцента внести в формулярный о службе его список и сообщить Правлению Академии. 2) Дать знать доценту А. Введенскому о последовавшем ему разрешении занять освободившуюся кафедру метафизики. 3) Об утверждении А. Кудеевского и О. Модестова в степени кандидата богословия сообщить в Канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода и в Учебный Комитет при Святейшем Синоде. 4) О выдаче премий М. Тарееву, Т. Синьковскому, Ф. Кудринскому, П. Борисовскому, И. Попову и иеромонаху Григорию сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений, а прочее принять к исполнению.

VI. Заявление экстраординарного профессора Академии по кафедре нравственного богословия Петра Казанского:

„Честь имею заявить Совету Академии, что я желал бы занять освободившуюся, вследствие перехода доцента Алексея Введенского на кафедру метафизики, кафедру по истории философии“.

Определили. Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении экстраординарному профессору Петру Казанскому занять освободившуюся кафедру по истории философии.

VII. Предложение о. Ректора Академии Архимандрита Антония:

—34—

„В случае перехода экстраординарного профессора Академии Петра Казанского на освободившуюся кафедру по истории философии, честь имею пред дожить Совету Академии избрать профессора Казанского, во уважение его долголетней службы при Академии, на основании *примечания* к § 45 устава духовных академий, в звание исправляющего должность ординарного профессора Академии. А так как, в случае утверждения его в означенном звании Святейшим Синодом, в Академии имеет открыться вакансия экстраординарного профессора, то не благоугодно ли будет Совету Академии озаботиться в настоящее время избранием кого-либо из наличных преподавателей Академии, имеющих на то законное право, и на вакансию экстраординарного профессора Академии“.

Справка: 1) Экстраординарный профессор Пётр Казанский, находящийся на духовно-учебной службе двадцать семь лет, а при Академии двадцать четыре года, имеет степень магистра богословия. 2) **Примечание** к § 45 устава духовных академий: „Преподаватели небогословских наук в Академии, имеющие степень магистра богословия, могут быть определяемы на вакантные кафедры ординарного профессора с званием исправляющих должность ординарного профессора“. 3) По § 106 того же устава: „Восемь вакансий ординарного профессора распределяются по следующим группам предметов: 1) по

наукам богословским (введение в круг богословских наук, богословию догматическому и нравственному); 2) Священному Писанию с библейской историей; 3) Пастырскому богословию, педагогике, гомилетике и истории словесности; 4) Церковному праву, литургике и патристике, 5) церковной истории – общей и русской, истории западных исповеданий и истории русского раскола; 6) философии; 7) гражданской истории – общей и русской и 8) языкам – русскому и церковно-славянскому, еврейскому с библейской археологией, греческому и латинскому“. 4) В настоящее время всех ординарных профессоров в Академии пять, на группе же 6-й один экстраординарный профессор, один доцент и один и. д. доцента. 5) По § 105 того же устава и по штату в Академии число экстраординарных профессоров определяется 9-ю; все вакансии экстраординарного профессора в настоящее время заняты наличными преподавателями Академии. 6) По § 81 лит. в п. 4 того же устава „избрание кандидатов на должности профессоров“ значится в числе дел Совета Академии, представляе-

–35–

мых через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении экстраординарного профессора, магистра богословия, Петра Казанского в звании исправляющего должность ординарного профессора, Академии со времени его избрания. 2) Принимая во внимание, что, в случае утверждения профессора Казанского в звании исправляющего должность ординарного профессора Академии, должна открыться в Академии должность экстраординарного профессора, благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении, со времени избрания, в таковом звании доцента Академии по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур Иерофея Татарского, находящегося на духовно-учебной службе шестнадцать лет, а при Академии

пятнадцать лет и вполне достойного звания экстраординарного профессора.

VIII. Предложение о. Ректора Академии Архимандрита Антония:

„В случае разрешения экстраординарному профессору Петру Казанскому занять освободившуюся кафедру истории философии, честь имею предложить Совету Академии войти в рассуждение о замещении кафедры по нравственному богословию. С своей стороны рекомендую на эту кафедру окончившего курс в минувшем учебном году и оставленного при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр, кандидата богословия, иеромонаха Григория, усердно изучающего Священное Писание Нового Завета и заявившего себя в печати в области исследований о христианском аскетизме“.

Справка: § 50 устава духовных академий: „ищущие звания профессора или доцента, но неизвестные Совету своими преподавательскими способностями, сверх условий, изложенных в §§ 45 и 48, должны прочесть публично, в присутствии Совета, две пробные лекции: одну на тему по собственному избранию, а другую по назначению Совета“.

Определили: Признавая кандидата иеромонаха Григория вполне способным к занятию кафедры по нравственному богословию, допустить его к чтению пробных лекций по означенной кафедре.

—36—

IX. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 30 января текущего года за № 592: „Но утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 23 текущего января, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Александр *Плотников* учителем по греческому языку в Новоторжское духовное училище“.

б) от 6 февраля того же года за № 722: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 30 минувшего января, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде,

определены учителями в духовные училища кандидаты Московской духовной Академии: Василий Соловьев в Заиконоспасское (в I класс) по русскому языку и Леонид Церковницкий в Кирилловское по латинскому языку“.

в) от 13 февраля того же года за М 867: „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 6 текущего февраля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской духовной Академии: Павел Ряжений преподавателем по латинскому языку в Симбирскую духовную семинарию и Николай Соколов (состоявший доселе учителем в приготовительном классе Дмитровского духовного училища) учителем по русскому языку в трёх последних классах Перевинского духовного училища“.

г) от 19 февраля того же года за № 977. „По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 13 текущего февраля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определён на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной Академии Иван Зыков, состоявший доселе надзирателем за учениками в Ярославской духовной семинарии, учителем по русскому языку в I классе Ростовского-Дмитриевского духовного училища с окладом жалованья по 420 рублей“.

К сему Канцелярия Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода присовокупляет, что об ассигновании поименованным лицам следующим им, по положению, денег сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде.

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии всем вышеозначенным кандидатам дано знать о назначении их на духовно-учебную службу.

Х. Отношение на имя о. Ректора Академии Высокопреосвящен-

–37–

нейшего Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского, от 1 февраля сего года за № 42.

„Приношу Вам и в лице Вашем всем достоуважаемым сотрудникам Вашим на поприще высокого служения духовной науке, почтившим меня, в день исполнившегося полувекового

служения моего в священном сане, благожелательным приветствием, глубокую, искреннейшую благодарность.

Желая ознаменовать чем-либо для сугубо родной мне академии этот великий для меня юбилейный день, препровождаю при сем *пять сот (500)* рублей для присоединения к сумме, назначенной для вспомоществования недостаточным студентам академии“.

XI. Письмо на его же имя Преосвященнейшего Амфилохия, Епископа Угличского, Викария Ярославской епархии:

„Душевно в лице Вашем благодарю весь Ваш добрый Совет Академии за избрание меня грешного в число почётных членов дорогой мне Академии, meaе Almae matris. Не знаю, чем ей оплачивать, кроме как пожертвованием в дорогу Вашу библиотеку посильных своих трудов. Тружусь, дóндеже день есть. Особенно усердно работаю над исправлением текста всех печатных сочинений Св. Димитрия, в 5 частях заключающихся“.

XII. Письмо на его же имя Настоятеля ставропигиального Московского Заиконоспасского монастыря Архимандрита Арсения:

„Получив диплом на звание почётного члена Московской Академии, долгом поставляю благодарить Совет Академии за незаслуженное мною внимание к посильным трудам моим письменным и за высокую честь, оказанную мне; сколько будет от меня зависеть, постараюсь не уронить оказанной мне чести“.

Определили: Высокопреосвященнейшего Савву искренне благодарить за присланные им 500 рублей, которые препроводить в Братство Преподобного Сергия, а прочее принять к сведению.

XIII. Ведомость о. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в январе месяце сего года, из коей видно, что ординарный профессор П. Цветков и лектор немецкого языка В. Лучинин опустили по 4 лекции, ординарный профессор Е. Голубинский и доцент Н. Заозерский – по 1 лекции. Все лекции опущены по болезни.

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

–38–

XIV. Записки – профессора П. Казанского и доцента А. Шостына о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю И. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XV. Прошение священника Георгиевской, на Всполье, близ Кудрина, церкви Сергия Садковского:

„Представляя при сём составленную мною книгу под заглавием: „Артемий, игумен Троицкий“ на соискание степени магистра богословия, покорнейше прошу дать делу надлежащее движение“.

XVI. Прошение профессорского стипендиата при Московской Академии Михаила Тареева:

„Прилагая при сём моё сочинение на тему: „Искушения Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви“, – покорнейше прошу Совет Академии принять это соискание в качестве диссертации на соискание степени магистра богословия“.

Определили: Сочинение священника Сергия Садковского передать для рассмотрения ординарному профессору Евгению Голубинскому, а профессорского стипендиата Михаила Тареева – доценту Митрофану Муретову.

XVII. Отношение Ректора Императорского Казанского Университета от 5 февраля сего года за № 412:

„Препровождая при сём один экземпляр объявления о конкурсе для замещения в Казанском Университете должности лектора английского языка, имею честь покорнейше просить Совет Академии о приведении в известность г.г. преподавателей Академии о настоящем конкурсе“.

Определили: Изложенное в отношении г. Ректора Казанского Университета привести в исполнение.

XVIII. Отношения: а) Правления Черниговской духовной семинарии от 28 января за № 40, б) Совета С.-Петербургской духовной Академии от 7 февраля за № 114, в) Учреждённого

собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры от 10 февраля за № 172 и г) Ректора Воронежской духовной семинарии от 20 февраля за № 525, при коих препровождены в Совет Академии разные книги и рукописи.

–39–

Справка: Присланные книги и рукописи переданы для научных занятий о. Инспектору Академии и студентам IV курса: Василию Грекову, Василию Сибирскому и Василию Георгиевскому.

XIX. Отношения – Совета Казанской духовной Академии от 6 февраля за № 146 и Ректора Императорского Новороссийского Университета от 18 февраля за № 482 с уведомлением о получении рукописных сборников, препровождённых из Совета Академии при отношениях от 23 января и 1 февраля сего года за №№ 33 и 52.

XX. Отношение Правления Харьковской общественной библиотеки от 17 февраля за № 1716 с выражением благодарности за присылку в библиотеку прежнего академического журнала, „Творения святых отцов“.

Определили: Принять к сведению.

На сём журнале резолюция Его Высокопреосвященства; „1892. Мар. 7. Исполнить“.

23 марта

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров. Н. Субботина, Е. Голубинского, свящ. Д. Касицына, не присутствовавших по домашним обстоятельствам.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1892. мар. 17-го. В Совет Академии“ указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 11-го марта текущего года за № 1058:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 14 минувшего февраля за № 101, в коем, донося, что Совет Московской духовной академии в собрании 31 января сего года избрал Преосвященного Митрополита Киевского Иоанникия в звание почётного члена академии,

ходатайствует об утверждении его, Митрополита Иоанникия, в таком звании. Приказали Преосвященного Митрополита Киевского Иоанникия, избранного Советом Московской духовной академии в звание почётного члена сей академии, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства, в таком звании;

—40—

о чём, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ“.

Определили. Изготовив диплом для Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Иоанникия, Митрополита Киевского и Галицкого, избранного в звание почётного члена Академии, просить Его Высокопреосвященство о принятии сего звания.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью. „1892. мар 18. В Совет Академии для зависящих распоряжений“ указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 14 марта текущего года, за № 1126:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства, от 7 сего марта за № 136, в коем, изъясняя, что Совет Московской духовной академии в заседании своём 24-го минувшего февраля на вакансию ординарного профессора исправляющим означенную должность избрать экстраординарного профессора названной академии, магистра богословия, Петра Казанского, занимающего кафедру истории философии, а экстраординарным профессором доцента той же академии, магистра богословия Иерофея Татарского, занимающего кафедру теории словесности и истории иностранных литератур, ходатайствует об утверждении Казанского и Татарского в означенных званиях. **Приказали:** Экстраординарного профессора Московской духовной академии, магистра богословия Казанского и доцента той же академии, магистра богословия, Татарского, избранных Советом Московской духовной академии первого — в звание исправляющего должность ординарного профессора, и второго — в звание экстраординарного профессора, утвердить, согласно

представлению Вашего Преосвященства, в означенных званиях со дня избрания Совета, т. е. с 24 минувшего февраля; о чём, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ“.

Определили: Об утверждении П. Казанского в звании и. д. ординарного профессора Академии и И. Татарского в звании экстраординарного профессора внести в формулярные о службе их списки и сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений“.

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью. „1892. мар. 19. В Совет Академии к исполнению“

—41—

указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 17 марта текущего года за № 1160:

„По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 13 минувшего февраля за № 117, журнал Учебного Комитета, № 52, с заключением Комитета, по представлению Вашего Преосвященства о результатах произведённого в 1891 г. приёма семинарских воспитанников в состав новых курсов Московской духовной академии. **Приказали:** Рассмотрев журнал Учебного Комитета о результатах приёма в 1891 г семинарских воспитанников в состава, новых курсов в Московской духовной академии, Святейший Синод определяет: разрешить Совету Московской духовной академии принять, согласно ходатайству Вашего Преосвященства, в число студентов Московской духовной академии: студента Московской духовной семинарии, турецкого подданного Ивана Фильдмана, бывшего иудея, крещёного в православную христианскую веру 25 августа 1885 г., и вольнослушателя академии, сирийского уроженца Якова Хабиб-Ханания, предоставив Хозяйственному Управлению сделать распоряжение об ассигновании из подлежащего источника на содержание названных лиц особой суммы, о чём, для зависящих распоряжений, в Хозяйственное Управление передать выписку из настоящего определения, а Ваше Преосвященство уведомить указом“.

Определили: Указ Святейшего Синода принять к исполнению.

IV. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 12 марта сего года за № 1392:

„По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, I текущего марта, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, кандидат Московской духовной академии Сергей Богоявленский определён сверхштатным преподавателем по Св. Писанию в Смоленскую духовную семинарию.

Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сём Совету Академии для зависящего распоряжения“.

б) от 18 марта сего года за № 1461:

„По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 11
—42—

текущего марта, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской духовной академии Александр Вознесенский и Николай Парийский помощниками инспекторов в духовные семинарии, первый в Нижегородскую, а последний в Ярославскую.

Канцелярия Обер-Прокурора долгом поставляет сообщить о сём Совету Академии для зависящего распоряжении, присовокупляя, что об ассигновании следующих упомянутым лицам, по положению, денег ныне же сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде“.

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии вышеозначенным кандидатам дано знать об определении их на духовно-учебную службу.

V. Отношение Преосвященного Августина, Епископа Екатеринославского и Таганрогского, от 28 февраля сего года за № 63:

„Получив диплом на звание почётного члена Московской духовной Академии, от 22 января сего года за № 29, с смущением принимаю, как незаслуженное, предложенное мне звание и выражаю Совету Академии глубокую благодарность за

лестное для меня внимания его к моему скудному деланию на ниве богословской науки.

Призываю благословение Божие на Академию – на её начальников, наставников и воспитанников“.

VI. Отношение Правления Елабужского духовного училища от 25 февраля за № 107 с уведомлением о получении метрического свидетельства Смотрителя училища Николая Кацинского.

Определили: Принять к сведению.

VII. Ведомость О. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в феврале месяце сего года, из коей видно, что ординарный профессор Н. Субботин и экстраординарный профессор П. Горский-Платонов опустили по две лекции – по болезни и доцент А. Шостын – две лекции по случаю вызова к мировому судье в качестве свидетеля.

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

VIII. Прошение преподавателя Вологодской духовной семинарии Сергея Глаголева:

„Честь имею представить в Совет Академии моё сочинение (в рукописи): „О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого“ на соискание степени магистра богословия“.

–43–

IX. Прошение преподавателя Симбирской духовной семинарии Василия Мышцына:

„Препровождая при сём моё сочинение – „Учение Ап. Павла о законе дел и законе веры“, – прошу Совет Академии принять его в качестве диссертации на соискание степени магистра богословия и дать делу о нём надлежащее движение“.

Определили: Сочинение С. Глаголева передать для рассмотрения доценту Александру Беляеву, а сочинение В. Мышцына – доценту Митрофану Муретову.

X. Записки профессоров А. Смирнова, Г. Воскресенского, И. Корсунского, И. Татарского, доцента Н. Заозерского, и. д. доцента Н. Соколова и библиотекаря Н. Колосова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекаря Академии И. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XI. Прошение экстраординарного профессора Григория Воскресенского:

„В ризнице Свято-Троицкой Сергиевой Лавры хранятся рукописи: 1) Евангелие и Апостол по чтениям, на пергаменте, в лист, 266 л.л., XIV в. № 2-й; 2) Апостол, на бумаге, в лист, 578 л.л., XVI в. № 1-й. Встречая надобность в сих рукописях для своих учёных занятий, покорнейше прошу Совет Академии выписать для меня означенные две рукописи сроком ни один месяц“.

Определили: Просить Учреждённый Собор Лавры выслать на месячный срок означенные в прошении проф. Г. Воскресенского рукописи.

XII. Отношение Совета С.-Петербургской духовной Академии от 27 февраля за № 387, при коем препровождена вторая часть одиннадцатого тома: *Sacrosanta concilia – Studio Ph. Labbei et Gabr. Cossartii*.

XIII. Отношение Учреждённого Собора Свято-Троицкой Сергиевой Лавры от 3 марта за .V» 237, при коем препровождена „Кормчая“ № 207.

Определили: Присланную из Совета С.-Петербургской духовной Академии книгу передать для научных занятия О. Ин-
—44—

спектору Академии, а Кормчую – экстраординарному профессору Василию Кипарисову.

XIV. Отношения Советов – духовных академий. С.-Петербургской от 24 февраля за № 361, Казанской от 27 февраля за № 270 и Императорского С.-Петербургского Университета от 22 февраля за № 206 и Ректоров университетов – Московского от 18 февраля за № 579 и Казанского от 7 марта за № 647, при коих препровождены разные академические и университетские издания.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную библиотеку и благодарить за пожертвования их.

XV. Прошение студента 1 курса, черногорского уроженца, Фалеса Захараса:

„Честь имею уведомить Совет Московской духовной Академии, что вследствие болезни и по совету академического врача я должен ехать на родину для поправления своего здоровья. В виду этого покорнейше прошу Совет Академии разрешить мне сдать экзамены по предметам первого курса в сентябре месяце текущего года. При сём прилагаю докторское свидетельство“.

Справка: Указом Святейшего Синода от 17 января 1891 г. за № 212 Совету Академии вменено в обязанность на перенесение устных экзаменов каждый раз испрашивать особое разрешение Его Высокопреосвященства.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении студенту 1 к. Фалесу Захарасу сдавать экзамены в сентябре месяце текущего года.

XVI. Прошение вольнослушателя С.-Петербургской духовной Академии I курса Василия Буяльского:

„Находя жизнь в Сергиевом посаде, вдали от родственников и знакомых, более удобной для изучения богословских наук и духовной жизни, покорнейше прошу Совет Московской Академии ходатайствовать о моем переходе в Московскую Академию с сохранением тех условий, на которых по указу Св. Синода я был принят в С.-Петербургскую Академию“.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении Василию Буяльскому перейти в число вольных слушателей Московской Академии и, в случае разрешения, просить Совет С.-Петербургской духовной Академии сообщить содержание указа Св. Синода,

(Продолжение следует)

Сентябрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Иоила [Иоил. 1:6–2:26]. // Богословский
вестник 1892. Т. 3. № 9. (С. 335–366) (1-я пагин.).
(Продолжение)**

–335–

о пругах, гусеницах и мшицах, потому что эта тварь непобедима, их нападение весьма непреодолимо, она может истребить дотла все, что есть в полях, – разумею плоды и зелень, погубить смоквы и виноград, придать обнаженный и безобразный вид пашне. Если же применить слово к бесчеловечности опустошителей и совершенному опустошению страны, то оно указывает не на что иное, как то, что вся страна у них погибла, истреблены у них выдающиеся люди, превосходящие обыкновенных людей славой и богатством, почему приравняются смоковнице и винограду; однако они подвергнулись искушению точно так же, как это бывает и с чувственным виноградом, когда ему случается попасть на зубы саранче, потому что она, высасывая из растений сок и вытягивая у них всю животворную силу, в непродолжительный срок иссушает их, а вследствие этого и делает белыми на вид. Таким образом зубы врагов истребителей до конца пожрали тех, кто был почитаем в роде винограда, или в виде смоковницы, и привели их в состояние полной негодности, или поражая мечом, или подчиняя игу рабства.

Если кто пожелал бы понимать духовно, то может применить это к грешным людям, в ум и сердце которых наподобие саранчи, и мшиц, и гусениц всегда как-то вкрадываются лукавые духи, а также многовидные и многообразные страсти, и делают так, что они оказываются негодными и безобразнейшими, утратившими цвет благочестия и не имеющими в себе никакого произрастения праведности. Я могу сказать, что им следовало бы непрестанно плакать и рыдать пред Богом, частой молитвой добиваться прощения и помощи, чтобы

–336–

сделаться, хотя поздно и с трудом, мудрыми, мощными и способными избегать случайностей. Могут это потерпеть и те, у кого ум невежественно склоняется к тому, чтобы слушаться навывших мудрствовать иначе и извращать правые учения церкви. О таких вполне справедливо сказать: «зубы» их «зубы львовы, и членовныя» их, «львичища», потому что это – род богоненавистный, обманчивый, вредный, пожирающий и пленяющий ум простецов собственными измышлениями, так что в них не оказывается остатка правоты. Подобные люди иссушают владычней виноградник, сад лишают смоковниц и делают его обнаженным и запустелым, – «ихже суд... не коснит» (2Пет.2:3), но со временем *праведен* (Рим.3:8) будет. Итак, проводящие жизнь в невежестве будут пищею «пругов и мшиц и гусениц», будут лишены всякого благолепия, и не будет в них ничего цветущего. А мудрая и боголюбивая душа, богато украшенная догматами истины, имеющая сердце, так сказать, изобилующее плодами праведности и покрытое превосходными цветами, конечно, с дерзновением скажет подобно невесте, изображаемой в Песни Песней: «да снидет брат... в вертоград свой, и да яст плод овощей своих» (Песн.5:1). Приятны плоды благочестия и овощи истинной любознательности Спасителю всех нас Христу, Который есть и брат нам, как рожденной от сестры, всенепорочной Владычицы.

Иоил.1:8. *Восплачися ко мне паче невесты препоясаныя во вретище по мужи своем девственном.*

Приказывает им принести покаяние со свойственным ему сокрушением не между делом и мимоходом и не какое-нибудь небрежное, но

–337–

такое, которое соперничало бы с самыми горькими сетованиями других и ревностно заботилось бы о том, чтобы совершить труды, соразмерные прегрешениям. Обыкновенно весьма горюет новобрачная невеста по умершем женихе, погружается в такую глубокую печаль о нем, что душа ее находится за пределами утешения, и ни один вид сетования не кажется ей вполне достаточным, потому что женский пол вообще слезлив и плаксив, а больше всех из них те, которые

увидят своего девственного и юного жениха, печально лежащим на ложе мертвым и бездыханным. Таким, говорит, и должен по всей справедливости уподобиться Иудейский народ, должен отстранить гневные кары и как бы останавливать плачем неудержимо идущее на них Божье посещение, уповая, что «*благ и кроток*» (Пс.85:5) Владыка всяческих, человеколюбив и многомилостив и по обыкновению «*раскаявайся о злобах*» (Иоил. 2, 13). Но не рыдала синагога Иудейская о небесном Женихе, то есть Христе: она убила Его и надругалась над Ним. Поэтому она не допускается в божественный брачный чертог, находится вне священной брачной вечера, не участвуя в торжестве, совершенно отлученная и отверженная и весьма далекая от надежды святых. На ее место призвана юная, непорочная, чистейшая и мудрая невеста... *от Ливана* (Песн.4:8), прекрасная голубица (Песн.2:14), то есть церковь из язычников, которая исповедует и саму страсть Христову и, так сказать, скорбит о Нем, соболезнуя, печалась, шествуя одинаковым с Ним путем и имея любовь к Нему. А под девственным женихом ее (хотя

–338–

она – синагога – по причине заблуждения и считается прелюбодействовавшей и блудившей с сатаной) нужно понимать Еммануила – ради горнего возрождения, которым мы обогащаемся через Духа, отрицаясь рождения плотского, ибо о Христе написано: «*во своя прииде, и свои его не прияша*» и прочее (Ин.1:11).

Иоил.1:9–11. Извержеся жертва и возлияние из дому Господня: плачитесь жерцы, служащи жертвеннику Господню. Яко опустеша поля: плачися земле, яко пострада пшеница, изсше²⁵⁰⁸ вино, умалися елей: изсхоша²⁵⁰⁹.

Все равно, как если бы прямо сказал: прекратились благодарственные жертвы, совсем уже не кому заклать жертву, принести возношение и хлебные начатки, – конечно, священный сноп, возносимый Богу по закону Моисееву в виде начатка жатвы пшеницы. Нет, говорит, никого, кто бы, наложив в корзину первосборных плодов, пошел в дом Божий воспеть Богу благодарственные песни, какие полагалось произносить.

Поэтому-то побуждает избранный род, разумею священников, плакать, не потому, что они в затруднении насчет доходов, а потому, что они печалются о подчиненных людях и поставлены на священное и досточудное служение с тем, чтобы они преимущественно пред прочими умиловляли Бога и подражали самому священнотайнику Моисею, который ходатайствовал за Израиль и говорил Богу: «*молюся...*²⁵¹⁰ *Господи,*

—339

*согрешиша людие сии грех велик,... и аще... оставиши им грех*²⁵¹¹, *остави: аще же ни, изгладю и мя*²⁵¹² *из книги сея*²⁵¹³, *в нюже вписал еси»* (Исх.32:31–32), ибо чин священства служит посредником между Богом и людьми, и приставленным к служению столь важному, как я полагаю, по всей справедливости, приличествует дерзновение в молитвах: ведь они как бы посвящают за всех к Богу собственную жизнь, потребляя жертвы за грех. То же говорит Бог всяческих устами Осии: «*грехи людей моих снедят, и в неправдах их возмут души их*» (Ос.4:8), то есть: когда народ совершит неправду, преступая предписание закона, тогда священнослужители божественных жертвенников «*возмут*» за него Богу собственные души (а «*возмут*» говорит вместо: «*принесут*» или «*вознесут*», потому что вознести Богу называлось: «*взять*»). Какая же причина их плача? Пострадали, говорит, поля и пшеница, объедаемая зубами саранчи, и как бы сжигаемые «*сиплями*» (Иоил.1:4), потому что они как будто жгут и уничтожают то, что есть в полях. Следует, говорит, рыдать некоторым образом и земле, когда погибли у нее плоды: «*пострада пшеница, иссше вино, умалися елей*»: исхоша, то есть, исчезло с нее все то, за что ей обыкновенно весьма удивлялись, как матери и кормилице добрых плодов.

Вот что мы сказали бы применительно к действиям чувственным. Но каждый, если он есть настоящий священник, будет оплакивать тех, которые по безмерному повреждению ума не прини-

—340—

мают очищения верой и не возлюбили освящения от Христа, потому что они во всяком случае останутся лишенными духовного плодородия и будут терпеть недостаток во всем, что может питать и что возводит их к духовному мужеству, не имея ни пшеницы, ни вина и лишенные употребления елея. Говорится в таинственном смысле, потому что принимающим веру Христос предложит Себя как хлеб жизни (Он и говорил: «аз есмь хлеб животный» – Ин.6:51), как вино, веселящее сердце человека (Пс.103:15). Опять вникни умом в то, что говорю. Будут пользоваться и елеем, конечно – духовным, освящающим и понимаемым в смысле усвоения благодати Его, а тех, кто имеет мысль упорную, дерзкую и небоголюбивую, ум непослушный и непреклонный, конечно, сделает лишенными и совершенно непричастными только что нами названных благ. Нужно заметить, что и Павел, совершая святое дело благовествования Христова язычникам, как бы оплакивал неверующих из Израиля, говоря: «*скорбь ми есть велия*» (Римл.9:2) и прочее. Настоящая речь, как я сказал, есть таинственна и прикровенна.

Иоил.1:11–12. *Земледелатели плачите о селлах ради пшеницы и ячменя²⁵¹⁴, яко погубе обьимание от нивы: виноград исше, и смоквы умалишися, шипки и финикс, и яблонь, и вся древа польская исхоша, яко посрамиша радость сынове человеци.*

Поистине горем, скорбью и плачем для земледельцев служит гибель всего в полях и полная невозможность собрать с них что-либо, иногда

–341–

после продолжительных трудов, а также видеть лучшие деревья в садах сухими, погубленными, виноградники вместе с посевами и даже дикорастущий лес истребляемым наравне с садами, ибо, говорит, «*вся древа польская исхоша, яко посрамиша радость сынове человеци*», то есть: живущие на земле сделали временем посрамления, укоризны, обличений, наказания и суда то время, в которое естественно было широко пользоваться благоденствием, собирая жатву с полей, наполнять пшеницей склады (житницы), напевать собирателям

винограда подточильные песни и тешиться стадами овец, когда под ними расстилается самая густая и роскошная трава.

Опять-таки и здесь, по-видимому, речь прикровенно именуется земледельцами тогдашних правителей иудейских дел, которым, как сказал, и следовало плакать о том, что вскоре пойдут в погибель все обитатели и жители земли, которые и разумеются под образом пшеницы, ячменя и плодовых деревьев. А, пожалуй, содержание этих мыслей всего удобнее подойдет к книжниками и фарисеям, которые, уподобляясь земледельцам, надругались над Христом и убили наследника, чтобы самим получать плод и впредь быть хозяевами виноградника, восхищаясь как бы нивами, многолюдной толпой подчиненных и обирая²⁵¹⁵ самых знаменитых из них как гранаты, как яблонь. Но постигла их Римская война и истребила великого и малого, славного и знаменитого, изображенных под видом смоковниц, как я сейчас сказал, или винограда, пальмы, яблони,

–342

деревьев, под видом ячменя и пшеницы, потому что различны нравы и не один у всех образ жизни. А так как раз уподобил землю Иудейскую полю и земледельцами назвал начальников, то речь до конца выдерживает сравнение, различным образом уподобляя подчиненных хлебу и деревьям. Если же кто полагает, что это следует свести к изъяснению нравственному, то будет мыслить правильно. Действительно, добродетелям и подвигам духовным следует уподобить виноград, смоковницу, и другие деревья, которые обыкновенно украшаются привлекательными плодами. Но если кто мудр, разумен и заботлив о благих украшениях, тот посадит в уме и сердце сад с прекрасными цветами и деревьями, воспитывая в себе многообразные добродетели и всякого рода добрые качества. Если же кто нерадив, сластолюбив и слишком склонен к постыдному, тот, конечно, восплачет, когда будут гибнуть у него добрые свойства и когда он испытает великое бесплодие ума. Поэтому разумным людям должно заботиться о благах сердечных, которые наверно появятся, если только они будут сами лично веселить Подателя небесных благ.

Иоил.1:13. Препояшитесь и бийтесь, жерцы, плачитесь, служащие жертвеннику: внидите, поспите во вретницах, служащие Богу, яко отяся от дому Бога вашего жертва и возлияние.

И в этих словах как бы поставляется на вид²⁵¹⁶ случившееся и наводит самый невыносимый страх, объявляя, что дело требует самой усердной молитвы, потому что надлежит стенать и самим жре-

—343—

цам. Но речь содержит в себе некое благое умышление. Именно: когда они, весьма несмысленно стекаясь к идольским капищам, оттуда искали помощи, хотя их поражал во гневе Бог, тогда Бог всяческих мудро повелевает собственным священнослужителям начать моления и терпеливо предпринять покаянные упражнения, дабы поражаемые знали, что если они впредь не пожелают искать любезного Богу и возносить Ему моления, то не приостановят гнева. Следовательно, священникам, как он сказал, должно, в некотором роде, кроме прочих трудов употребить и труды молитвенные, стенание, плач, облачение во вретнице, чем обозначается оставление неги и покоя, суровая жизнь и труд, правое и непорочное прохождение святоленной жизни. Затем, устанавливая ясную причину труда, говорит: «*отяся от дому*» Господня²⁵¹⁷ «*жертва и возлияние*». Сильное слово: не говорит, что жертва и возлияние сведены к малому или уменьшились, но «отяся», что обозначает полное прекращение. А это дело ужасное и поистине тягостное для предстоятелей народа, когда подчиненные никаким способом не могут умиловать Бога.

Иоил.1:14–15. Освятите пост, проповедите цельбу, соберите старейшины вся живущия на земли в дом Бога вашего, и воззовите ко Господу усердно: увы мне, увы мне, увы мне в день.

Теперь поясняет, каким именно образом им следует совершать плач, является для них мудрым наставником на пути к покаянию и указывает, ради чего Бог всяческих будет для них снисходителен и благосклонен. От Него же, думаю, зави-

—344—

село прекратить чей угодно гнев, уничтожить печаль, ограничить вред, а затем наделить их счастьем и осыпать благами. Поэтому, «освятите», говорит, «пост», то есть: устройте вместо возношения и в виде жертвы поистине святейший и непорочный пост. Конечно, не следует изнурять плоть неядением, и в то же время, постясь, самим делать то, чем оскорбляется Бог, потому что если во время поста не вздумаем отстать от своих желаний, но будем томить подручных в судах и сварах, по обыкновению «бить пястью смиренного» (Ис.58:3–4), то не будем поститься как должно, а за труды справедливо понесем наказания, потому что Бог возглашает: *«не такового бо поста избрах»* (Ис.58:6). Поэтому следует воздерживаться от порока и следовать с великим рвением учениям Законоположника, направляя сердце к тому, что Ему угодно, и, подклоня мысленную выю, воспевать и говорить: *«виждь смирение мое и труд мой, и остави вся грехи моя»* (Пс.24:18), а вместе с этим и то пророческое изречение: *«се²⁵¹⁸ мы будем тебе, ты бо еси Господь Бог наш»* (Иер.3:22). Это – приношение духовное и приятное Богу *«паче телца юна»* (Пс.68:32), более овна от стад, более козла от коз, более сеидала и ливана, ибо духовными *«жертвами благоугождается Бог»* (Евр.13:16). Но, освящая пост, провозгласим *«цельбу»* (служение), то есть: исполнение Божьих велений, за которыми наверное последует правота, благочиние нрава, склонность ко всему, касающемуся слов благочестия; совершим обряды служения, при чем соберутся

–345–

в церковь старцы, стекутся и все жители земли, будут плакать, и весьма усиленно, целый день, будучи твердо уверенны, что Бог помилует всех, ибо Он *«долготерпелив и многомилостив и истинен, отемляй беззакония»* (Чис.14:18) *«и оставляяй нечестия, – и вообще, – «не удержива гнева своего во свидение, яко волитель милости есть»* (Мих.7:18).

Иоил.1:15–16. Яко близ есть день Господень, и яко беда от беды придет. ...Пред²⁵¹⁹ очима вашима пищи взяшася²⁵²⁰ от дому Бога вашего веселие и радость.

«Днем Господним» называет тот, в который надлежало совершиться карам, или когда на них была послана саранча, истребляла то, что было в полях, возбуждала опасения насчет голода и скудости и внушала даже боязнь смерти, или же когда Вавилоняне губили все, забирали города и веси, причиняли одно зло за другим и постоянно повергали жителей земли из беды в беду, так что они, можно сказать, не могли вздохнуть на короткое время, и не было промежутка для чего-либо хорошего, в чем можно было бы, по крайней мере, отчасти, иметь малое успокоение невыносимо изнуренным непрерывностью бедствий. Но так как нашествие саранчи случилось, по всей вероятности, тогда, когда плоды уже созрели и нивы призывали к себе жнеца, виноград вызрел и ожидал выжимки, то и говорит: *«пищи взяшася»* от очей их,

—346—

потому что у них было отнято то, что было пред глазами, лежало как бы пред ними и обещало немедленное наслаждение. Затем утверждает, что и из дома Господня удалены веселие и радость, потому что они приносили жертвы, радуясь плодородию полей, и предавались всяким видам веселья, возносили благодарственные жертвы за то, что были щедро осыпaeмы благами земли²⁵²¹.

Мы найдем, что нечто подобное испытали, и притом в высшей мере, надругавшиеся над Христом. В самом деле, у них был уже, так сказать, пред глазами *«хлеб животный»*, сошедший *«с небесе и даяй живот миру»* (Ин.6:35, 33), *«зерно пшенично»*, павшее на землю и принесшее обильный плод (Ин.12:24), духовное вино, могущее веселить сердце человека (Пс.103:15): но так как они по гордости не положили конца непослушанию, то он скрылся с глаз их и как бы отняты были *«пищи»* духовные, потому что отошло от них причастие всякого блага. И из храма, существовавшего у них, взяты *«веселие и радость»*, так как они преданы на погубление и живут несчастные *«ни сущу царю, ни сущу князю, ни сущей жертве, ни сущу жертвеннику, ни жерцу»*²⁵²², *ниже явлением»* (Ос.3:4). Думаем, что и в другом смысле *«взяшася»* от очей их и *«пищи»*, и *«веселие»*, и *«радость»*. Именно: Господь сказал: *«не о хлебе*

едином жив будет человек, но о всяком глаголе исходящем из уст Божиих» (Мф.4:4), но пища ума – слово, и всякий безбоязненно может сказать, что отнято у соборища

–347–

Иудейского: они имеют недостаток в пище духовной, не понимают Моисея, но *«до днесь... покрывало на сердце их лежит» (2Кор.3:15)*, ибо ненавидят глаголы Христовы. Погибла у них всякая духовная пища не в том смысле, что она сама подверглась гибели, но в том, что не была уже предлагаема пострадавшим, и по отношению к ним ее совсем не существовало. Между тем, Господь верующих в Него наделяет должным услаждением и утешением горних благ, ибо написано, что *«не убьет голодом Господь душу праведную, живот же нечестивых низвертит» (Притч.10:3).*

Иоил.1:17–18. Вскочиша юницы у яслей своих, погибоша сокровища, раскопашася точила, яко посше пшеница. Что положим себе? Восплакашася стада волов, яко не бе пажити им, и паствы овчия погибоша.

И на бессловесных животных иногда переносит речь боговдохновенное писание, искусно разукрашивая обыкновенные явления до привлекательности и изящества и как бы с мягкостью описывая те назидательные мысли, о которых должно подумать. Поэтому – что за диво, если говорится, что скачет (мечется) телица, плачут стада волов? Они невыносимо угнетены голодом. Конечно, стали бы скакать и плакать и поля, если бы у них было осознание напастей. *«Погибоша»*, говорит, и *«сокровища»*, *«раскопашася»* и *«точила»*, оставленные без всякого надзора, потому что нечего собирать с полей, ножу нечего делать с виноградником и лозою, колос клонится к земле²⁵²³, сухой и бесплодный; поэтому-то говорит: *«что положим себе?»* А что вместе с возделываемыми плодами погибли и луговые травы, ясно утверждает,

–348–

говоря, что погибли и самые *«паствы овчия»*, вполне истребленные неурожаем и лишенные обычного и столь свойственного им оживления. И это хорошо подойдет к делам Иудеев, которые надругались над Христом.

Иоил.1:19–20. *К тебе, Господи, возопию, яко огонь потреби красная пустыни, и пламень пожже вся древа польская. И скоти польстии возреша к тебе, яко посхоша источницы воднии, и огонь пояде красная пустыни.*²⁵²⁴

«Красными пустыни» называет то, что само собой вырастает на полях, конечно, непаханных, а «древами польскими» – благородные растения огородов и садов, в известную пору обыкновенно усеянные прекрасными плодами. Их-то, говорит, и пожрали как бы в виде огня «мшицы и сиплеве» (Иоил.1:4). Рассудительно начинает усерднейшее моление к Богу, научая, что напрасно будет искать у кого-либо другого прекращения беды, но должно приносить моления Единому, могущему спасти и в гневе насылающему всякие скорби, потому что, как весьма справедливо говорит, не следует думать, что эти бедствия случились сами собой, напротив, что они наведены по Божию против них прещению. Об этом говорит нам сам Бог всяческих устами другого пророка: «*будет ли зло во граде, еже Господь не сотвори?*» (Ам.3:6) Значит, нет ни одного из бедствий, посещающих города и страны, которое бы совершилось без попущения Божия, потому что Он кого хочет спасает и освобождает от бедствий. Поэтому убеждает скорбящих искать разрешения у Бога, далеко отгоняя мысль, что в их

–349–

делах нужна рука и помощь лжеименных богов. «Посхоша», говорит, «*источницы воднии*» от того, что дождь не орошал земли, и кроме того, когда на нее нажились сиплеве, вооружилась саранча, поскакали мшицы и поползли гусеницы, как возможно было сомневаться в том, что все средства к жизни наверно будут уничтожены? Когда же истребляется и трава, то, конечно, совершенно необходимо и скоту подвергнуться гибели.

Я полагал бы, что следует произнести такие же речи, обращаясь к Богу в последние времена века, Иудеям, угнетенным недостатком благ и стенающим, потому что у них как огнем истреблены умственные блага, – поела их духовная саранча, и «*посхоша источницы*», ибо Он заповедал облакам не проливать обычного дождя на землю (Ис.5:6), и стали они землей непроходной и безводной (Пс.62:2), которая не будет

обитаемой (Иер.6:8). А о нас, оправдываемых верой, Бог предвозвещал и, указывая на то, что раздаяние даров Христовых будет самым щедрым, говорил: «в той день искаплют горы сладость, и холми источат млеко, и вси источники Иудины источат воды: и источник от дому Господня изыдет, и напоит водотечь сития» (Иои.3:18), или иначе: «аз услышу²⁵²⁵ Бог Израилев, и не оставлю их, но отверзу на горах реки, и среди поля...²⁵²⁶ в луги...²⁵²⁷ и жаждущую землю в водотечи» (Ис.41:17–18). Итак, здесь – мы (предмет речи). Если же и они обратятся к покаянию,

–350–

возведут очи к Богу и скажут: «к тебе, Господи, возопию²⁵²⁸», то получают источники вод, будут вместе с нами черпать духовную воду и пить из источников спасения (Ис.12:3), будут иметь в сердце поток наслаждения от Бога и Отца и источник жизни. Предложены будут им для услаждения и «красная пустыни», то есть пажить добрая и обширная, обращающая их к божественному и евангельскому ведению, постигаемому во Христе.

Глава 2

Иои.2:1–2. Вострубите трубою в Сионе, проповедите в горе моей святей, и да смятутся вси живущии на земли: яко предстоит день Господень, яко близ²⁵²⁹ день тмы и бури, день облака и мглы.

Снова изящно описывает нам образ войны (и понимать ли о пугах и мшицах, или применить к самим Вавилонянам, в том и другом случае будет правильно): наполнился, говорит, город смятения и страха, как будто уже война вошла в ворота и объявлена, так сказать, по всему Сиону или всей Иудее, ибо *предстоит день Господень*, то есть: это уже не одно только предсказание, но все, издревле предвозвещенное, сбывается наяву и на самом деле с теми, кому гораздо было лучше направить себя к лучшему, и еще до наступления и пришествия зол свергнуть с себя заботу о них. Таким образом не допускает колебаний при покаянии, но повелевает, оставляя распущенность и беспечность ума, бодро идти к трудолюбию и вообще желанию помочь себе самим, разумеется, прибегая к

Богу и уничтожая следы древних преступлений при помощи лучшего (добродетели).

–351–

Поэтому и говорит, что «*близ есть день Господень*», когда они будут во мгле и тьме, страшась голода от саранчи, или беды и гибели, угрожающей им из земли Ассирийской.

Иоил.2:2–3. Якоже утро разлиются по горам людие мнози и крепцы: подобни им не Быша от века, и по них не приложится до лет в род и род. Яже пред ним (ними), огонь потребляй, и яже за ним (ними), возгараяся пламень: якоже рай сладости земля пред лицом его (их), и яже создаи его (их) поле пагубы, и спасающего не будет им (от них).

Утром, по-видимому, называет или утреннюю росу, которая, если только разольется по горам, ничего на них не оставит неорошенным, или же – первые лучи солнца, только что начинающееся сияние дневного света, которое прежде всего как бы распространяется по горам и окрашивает багрянцем холмы. Таким же образом, говорит, появится на горах народ крепкий, саранча ли, или, например, сами Ассирияне, которые представляются в несметном количестве, потому что, говорит, подобного ему (народа) не было от века и никогда не будет. Но так как при вторжениях саранчи сразу истребляется все, что попадетсЯ, а если что-нибудь случайно и уцелеет, то и это достанется на долю следующих за первыми, поэтому говорит: что «*огнь потребляй, и яже за ним и возгараяся пламень яже за ним*» и следующее. То же самое, думаю, делает и неприятельское войско, потому что, наверное, высокомерным и самовольным поступкам передних будут подражать идущие вскоре вслед за ними, сделают для себя землю как бы «*раем сладости*», опустошая (ее) совершенно

–352–

и услаждаясь обретаемым. Речь справедлива, если относить ее и к самой саранче.

Иоил.2:4–5. Якоже вид конский вид их, и якоже конницы, тако проженут: якоже глас колесниц на верхи гор востекут, и яко глас пламене огненна пополяюща тростие, и яко людие мнози и крепцы воополчающиися на брань.

Саранча и мшицы, когда нападают на страны и города, ни в чем, говорит, не уступают воинственной коннице, потому что так скачут по земле, что, можно сказать, подражают шуму колесниц; притом же взбираются на всякую горную вершину, налетают на всякий холм и производят звук пламени, опаляющего тростник. Действительно, говорят, что нападение на поля производится ими не без шума, но, сокрушая что им попадется, они издадут некоторый глухой звук зубами, подобно ветру, раздувающему огонь. Если бы их пришлось уподобить полчищу неприятелей, то и в этом не было бы ничего неестественного: они движутся громадой и мало уступают храбрым в битвах, потому что это – тварь прожорливая и по своей безмерной численности труднопреодолимая и даже непобедимая. То же самое слово может быть приложено и к Ассириянам, а если угодно и к самому войску Римлян (которые наподобие саранчи пожрали Израиля, согрешившего против Христа), то и это будет не худо.

Иоил.2:6. *От лица их сокрушатся людие.*

Как я и сказал, вторжение «саранчи» и «мшиц» для людей нечто неодолимое и непреодолимое.

Иоил.2:6. *Всякое лице аки опаление горнца.*

Действительно, иногда от страхов и печалей

–353–

вянет цвет лица и становится неприятно темным, как бы меняя краску от душевных тревог.

Иоил.2:7. *Якоже борцы потекут, и якоже мужи храбры взыдут на ограды.*

Побегут, значит, подобно храбрейшим бойцам, преодолевая лень и страх, и взберутся даже на стены, как будто бы предпринимая какой-нибудь отважный приступ.

Иоил.2:7–8. *И кийждо в путь свой поидет, и не совратят путей своих, и кийждо от брата своего не отступит.*

У саранчи нет царя, однако она чинно выступает в поход по мановению одного, и говорят, что они идут рядами и перелетают как бы в строю, и нимало не отстают, но следуют одна за другой как сестры, потому что природа влагает в них взаимную привязанность.

Иоил.2:8. *Отягощени оружию своими пойдут.*

Думаю, что оружием называет зубы, посредством которых у ней ведется брань и совершаются как бы ратные подвиги, когда истребляется трава, сваливается посев, иссушаются растения.

Иоил.2:8. *И в стрелах своих падут, но не скончаются.*

Саранча не бросает в неприятелей острых копий, никогда у ней не натягивается и лук, но она убивает истреблением пищи, голодом и ужасами скудости. А что для самих, попавших в такую беду, дело не ограничивается гибелью того, что в полях, но что и сами они подвергнутся в домах и городах страшному нашествию и отягощению от полчища саранчи (или и самих Ассириян), это показал, говоря: «но не скончаются», все равно как если бы сказал: и это не будет пределом кары, но пойдет и далее, ибо говорит:

—354—

Иоил.2:9–10. *Града имутся, и на забрала востекут, и на храмины влезут, и оконцами внидут, якоже татие. Пред лицом его (их) смятется земля и потрясется небо: солнце и луна померкнут, и звезды угасят свет свой.*

Слышишь: взберутся даже на стены и, истребляя траву, подобно ворам полезут в окна, приводя в смятение народ и все, так сказать, низвращая, так что покажется уже, что и самое небо колеблется, солнце, луна и звезды как будто удерживают свой блеск. Опять и здесь пред нами речь гиперболическая, изображающая обременительность и тягость бедствия для жителей земли. Речь справедлива, если относить ее и к человеческим войскам, когда они нападают на страну и города, потому что они, разбегаясь повсюду подобно саранче, повреждают нивы, осаждают города, влезая на стены, вбегая в их дома и соперничая в жестокости с ужасами землетрясения.

Иоил.2:11. *И Господь даст глас свой пред лицом силы своея, яко мног есть зело полк его, яко крепка дела словес его: зане велик день Господень, велик и светел зело.*

Я уже говорил ранее, что цель пророка – изобразить жестокость и несносность бедствия с тем, чтобы оскорбившие Законоположника уклонениями к пророку впредь обратились и к желанию совершать доброе, и к помыслам более благоразумным, потому что избыток скорбей может, легко может

как бы насильно привести некоторых к тому, чтобы совершать угодное навывшему спасать и могущему освободить. Итак, *«даст Господь глас свой пред лицом силы своея»*, подобно полководцу, воодушевляющему против неприятелей, потому что
–355–

ни к кому другому, как только предводителям и начальникам над прочими свойственно побуждать к сражению и вести свою рать. Этим показывает, что беды наступают не сами собой и происходят не вследствие простой случайности, а напротив – посылаются Богом, разумеется, разгневанным и потому праведно карающим. Еще более устрашает их, говоря, что весьма велик *«полк его»* и *«яко крепка дела словес»* его, потому что не может, конечно, не достигнуть конца то, чему Бог повелел быть; поэтому Он и сказал одному из святых пророков (это был Иеремия): *«еда словеса моя не суть... огонь горящ, рече Господь, и яко млать сотрыюу камень»* (Иер.23:29)? Значит, слово Божие как бы проникает все, и тому, что Он провещает, ничто не воспротивится, напротив – уступит, а упорствующее и сопротивное легко сокрушается и невольно повинуется хотениям Владыки. Поэтому *«велик, – говорит, – и светел день»* ради слуха о наводимых бедствиях, распространяющегося по всем людям.

Иоил.2:11. *И кто будет доволен ему?*

То есть: не будет из земнородных никого, кто был бы настолько тверд и крепок, чтобы противодействовать Божиим карам, и весьма мудр был Давид, воскликнув к Богу: *«ты страшен еси, и кто противостанет тебе? от гнева твоего?»*²⁵³⁰ (Пс.75:8)

Иоил.2:12–14. *И ныне глаголет Господь Бог ваш: обратитесь ко мне всем сердцем вашим, в посте и в плачи, и в рыдании, и расторгните сердца ваша,*

–356–

а не ризы ваша, и обратитесь ко Господу Богу вашему: яко милостив и щедр есть, долготерпелив и многомилостив, и раскаявайся о злобах. Кто весть, обратится ли и раскается, и оставит за собою благословение, и жертву и возлияние Господу Богу вашему?

Отсюда можешь понять, и весьма ясно, что не ради чего другого Он предложил вышеизложенное (предвозвестил им бедствие весьма жестокое и несносное), а ради того, чтобы затем обратить их к покаянию (потому что Он не допускает отказа). Он утверждает, и весьма ясно, что если они станут мыслить более благоразумно и направлять, хотя бы и во второй раз, пути свои к угождению Богу, то, без сомнения, прекратятся прещения гнева и дела их немедленно придут в состояние полного благополучия. А каким должен быть образ молитвы и обращения к Нему, ясно указывает, говоря так: *«и ныне глаголет Господь Бог ваш: обратитесь ко мне всем сердцем вашим»*. Пусть, говорит, будет оставлено прошлое и придет в забвение прежнее; окажитесь лучше себя самих: снова умиловляйте Бога постом и трудом, плачем и рыданием, потому что начавших совершать это наверно потом посетит должное благосостояние и довольство. Действительно, как крайняя бездеятельность и преданность удовольствиям наверно приводит к стенаниям и наказанию, так и выполнение дел благочестия и покаянных трудов ведет к широте благоденствия. Итак, полезно плакать о грехах и сокрушаться перед Богом, потому что, как пишет Павел, *«печаль, яже по Бозе, покаяние во спасение нераскаянно соделоваает»*²⁵³¹

–357–

(2Кор.7:10), и Сам Христос убажает плачущих, *«яко тии утешатся»* (Мф.5:4); также и мудрый Соломон говорит нам приточно нечто подобное: *«благо ходити в дом плача, нежели ходити в дом пира»* (Еккл.7:3). Но необходимо размыслить о том, сколь велика сила поста: он умиловляет Владыку, утишает гнев, отвращает кару, потому что мы, смиряя сами себя, весьма успешно успокаиваем гнев Божий, как бы ярящийся и возбужденный и раздраженный против нас, и легко удерживаем руку бьющего. Действительно, если правда, что исповедуя только грехи, мы по Божию милосердию оправдываемся, то как можно сомневаться в том, что изнуряя себя трудами подвижничества и как бы отбывая наказание, мы получим от Бога отпущение согрешений? Итак, повелевает плакать и расторгнуть у себя не одеяние, а мысленно раскрыть

сердце, упорное и загрубелое, в которое не проникает страх Божий. Поэтому Павел пишет Коринфянам: *«не тесно вмещается в нас, утесняетесь же во утробах ваших: тожде же возмездие, якоже чадом глаголю, распространитесь и вы»* (2Кор.6:12–13). Значит, нужно как бы расширить пред Богом сердце и разверзнуть ум, чтобы он принял в себя свойственное ему. Следовательно – показывать вид печали, расторгая (одежды) попусту и понапрасну, не принесет никакой пользы тому, кто вздумает это делать: напротив, открыть сердце и поручить мысль Богу – доставит немалый прирост: это приведет к спасению. А что совершающие моления достигнут своей цели, в этом уверяет, говоря, что Владыка всяческих человеколюбив и милостив, сострадателен и благ, и *«раскаивайся о*

–358–

злобах»: если и решит озлобить согрешивших, однако, и спустя недолгое время, смирится, потому что легко переходит к благорасположенности. Это, думаю, значит *«раскаиваться о злобах»*. Опровергая же нерассудительность отчаивавшихся в спасении, пророк говорит: *«кто весть, раскается ли, и оставит за собою благословение»* и прочее, то есть, даст обращающимся участие в благословении, так что снова будут приносить ему возлияние и жертву, – радуясь и веселясь, воспевать благодарственные песни.

Иоил.2:15–17. *Вострубите трубою в Сионе, освятите пост, проповедите цельбу, соберите люди, освятите церковь, изберите старейшины, созовите младенцы сущия сосцы: да изыдет жених от ложа своего, и невеста от чертога своего. Между степенми и жертвенником²⁵³² восплачутся жерцы служащии Господу и рекут: пощади, Господи, люди твоя, и не даждь достояния твоего на укоризну, да не обладают ими языцы, да не рекут во языцех: где есть Бог их?*

И этим превосходно располагает их к покаянию и предусмотрительно повелевает не оставлять неисполненным ни одного из видов упражнения в этом: нужно, говорит, при помощи торжественного и нарочитого провозглашения освятить пост, проповедать *«цельбу»* и собрать в церкви тех, кто должен

умилостивлять (конечно – прогневанного Бога всяческих), будут ли это юноши и девы, старые с малыми и вместе с ними новорожденные и грудные младенцы, даже женихи и новобрачные невесты, может быть, выбегающие

–359–

из чертогов, еще увенчанных (цветами), оставляющие брачное ложе, покидающие веселье и пир, и вместо того (когда прекратится плескание, замолкнут песни и величания, с которыми в обычае у иных обращаться в известное время к брачующимся) будут испытывать скорбь и рыдать вместе с женихами, и справедливо, что сказал один из наших мудрецов: *«мусикия во плачи, безвременная повесть»* (Сир.22:6). Поэтому, когда нас посещает гнев Божий, надлежит плакать, а не предаваться обильным попойкам и пиршествам; что безвременное пирование не останется без порицания и наказания, это пояснит некто из святых пророков, который говорит об Израильтянах: *«и призва Господь²⁵³³ Саваоф в той день плач и рыдание, и острижение, и препоясание во вретища, тии же сотвориша... веселие»²⁵³⁴*, закалающе тельцы, и жруще овцы,... и глаголюще²⁵³⁵: *да ямы и прием, утре бо умрем»* (Ис.22:12–13). Таким образом, при посещении гнева должно прибегнуть к плачу и слезам и оставить попойки. Пророк говорит, что к плачущим должен присоединиться и сам священный и избранный чин, и должен между притвором храма и жертвенником рыдать, усердно восклицая и говоря: *«пощади Господи люди твоя, и не даждь достояния Твоего на укоризну, да не обладают ими языцы, да не рекут языцы²⁵³⁶: где есть Бог их?»* Если бы у него была речь только о са-

–360–

ранче, то не лучше ли им было просить избавления от голода и скудости? Однако они боятся впасть в руки врагов и мольбами отвращают посмеяние и поругание. Поэтому, естественно, я мог признать истинным, что под образом саранчи прикровенно описывается нашествие Ассириян. Если же относить это и к самой саранче, то по справедливости должно удивляться искусному построению пророческих речей: самый образ наказания как бы гласит о безумии Израиля и сверх того о

присущем ему бессилии, потому что они обратились к богам, которые не суть боги, – оставив Бога всяческих, поклонились Ваалу. Но вот делает неудержимый натиск саранча, вооружаются мшицы, – и они падают, не получая никакой помощи от своих лжеименных богов. Какое же врачевание могут предложить они, не справившиеся с «мшицами» и саранчой, своим поклонникам, если те будут сражаться против врагов и будут осаждены полчищами супостатов²⁵³⁷.

Иоиш.2:18–20. И возревнова Господь о земли своей, и пощади люди своя. И отвеща Господь, и рече людям своим²⁵³⁸: се аз пошлю вам²⁵³⁹ пшеницу, и вино, и масло дровяное²⁵⁴⁰, и насытитесь их, и не дам вас ксему на поругание во языцех: и сущаго от севера отжену от вас.

Заметь, как скоро следует помилование. Ду-
–361–

маю, что скорбь упреждает тишина, покаянную слезу – благодать Милосердного, потому что не только милует пострадавших, но и ревнует о том, чтобы укорить обидчиков, которые и были исполнителями наведенного на них бедствия: как бы негодует Бог всяческих на Вавилонян за то, что они более, чем следует, сурово поступили с теми, которые подпали гневу Божию. Так, Он говорил: «аз вдах я в руце твои²⁵⁴¹, ты же не дала им милости²⁵⁴²» (Ис.47:6), также и к Захарии: «сице глаголет Господь²⁵⁴³: ревновах по Иерусалиму и Сиону рвением великим, и гневом велиим аз гневаюсь на языки налегшыя на мя²⁵⁴⁴: зане аз убо прогневахся мало, они же налегаша» в зло²⁵⁴⁵ (Зах.1:14–15). Таким образом, поревновав о народе своем, обещает изобильно подавать средства к жизни, благополучие, соответствующее прежнему несчастью, яства до насыщения и сверх того твердую уверенность в том, что они не будут преданы в руки врагов, не будут, попав к ним в рабство, проводить горькую жизнь в нужде. Кроме того обещает уничтожить «сущаго от севера», то есть живущего ближе к северу, потому что страна их (Ассириян) лежит скорее к востоку. Если же кто полагает, что нашествие саранчи совершается с северной стороны Иудеи, то нет никакого препятствия к правильности и такого понимания речи.

Равным образом, если у кого-либо гибнут сердечные блага и богатство духовной производительности, когда на них подобно саранче нападает полчище демонов и устремляются начала, силы и власти (конечно, лукавые), то пусть совершает плач, пусть помышляет о покаянии и проливает пред Богом слезы, потому что вскоре услышит человеколюбивые слова: вот я даю вам «пшеницу, и вино, и масло», ибо Он соделает сердце его плодородной землею, садом, украшенным плодовыми деревьями, благолозным виноградником, умастит также и елеем («умастил еси елеем главу мою» (Пс.22:5)), прогонит от него «сущаго от севера», то есть охлаждающего сатану, не допускающего попавших под власть его жить духом. А охладееет, как говорил Господь, любовь «за умножение беззакония» (Мф.24:12); но присные Христовы пламенеют духом и никогда не перестают охладевать к чуждым удовольствиям, ибо «плоть свою распяша со страстьми и похотьми» (Гал.5:24).

Иоиш.2:20. И отрину его на землю безводную, и погублю лице его в мори первом и задняя его в мори последнем, и взыдет гнилость его, и взыдет смрад его, яко возвеличи дела своя.

Оборот речи все еще изобразительный, как и в начале, применительно к саранче и «мшицам», которые, говорит, погибнут, будучи по воли Божией унесены, как надо полагать, к самым границам земли Иудейской, и будут издавать такое зловоние, что будут затруднительны сношения для всех жителей земли. Опять-таки речь несколько не удерживает от того, чтобы и это понимать в применении к Вавилонянам. Именно: с южной стороны Иерусалима расстилается обширная пустыня,

которая к востоку и югу граничит с Индийскими морями, а с запада и севера с морем, смежным с Палестиной и омывающим самый Египет. Там, говорит, он погубил мшиц и саранчу, и смрад от них был невыносимый. Но и Вавилоняне, населяющие страну, расположенную на северо-востоке, были погублены, — погублены во времена царствия Езекии (4Цар.19), и смрад от трупов был несносен, так что земля очищаема была семь

месяцев и убираемы были гниющие трупы (так говорит Иезекииль (Иез. 39, 12–14)). А что земля Вавилонская расположена к северу, это будет ясно из слов Бога, который гласом святых говорит потомкам Израиля, отведенным в плен: *«о, о, бежите от земли северная, глаголет Господь,... в Сион спасайтесь живущии во дщери Вавилонстей»* (Зах. 2:6–7).

И Христос, изгнав из нас самих саранчу, разумею – духовную, то есть – всегубительные полки демонов, заключил их в аду и сокрыл в тайниках бездны, как бы низвергнув их в глубины морские: затем пошел от них гнилостный запах и смрад, и стал для нас тягостен и омерзителен, хотя прежде и не казался таким, потому что (не считали)²⁵⁴⁶ сатану зловонным; теперь же, наконец, узнали, что он таков: когда, захваченные узами порока, подпали под руку его, то считали его, несчастного, благовонным и достолюбезным; когда же явился к нам Еммануил, возглашая и говоря: *«аз цвет польный, и крин удольный»* (Песн. 2:1), тогда-то мы, ощутив при-

–364–

сущее Ему благоухание, наконец узнали зловоние первого.

Иоил. 2:21–24. *Дерзай, земле, радуйся и веселися, яко возвеличи Господь, еже сотворити. Дерзайте, скоти польстии, яко прозябнуша поля пустыни, яко древо принесет плод свой, виноград и смокви даша силу свою. И чада Сионя, радуйтесь, и веселитесь о Господе Боже вашем, яко даде вам пищу в правду и одождит вам дождь ранний и поздний, якоже и прежде: и наполнятся гумна...²⁵⁴⁷ пшеницы, и преизлиются точила вином и елеем.*

В обычае у святых пророков от благ частных и относящихся к немногим возводить слово к всеобщим и более общедоступным. А это – блага Христовы. Таким образом опять речь у нас сводится к тому же. Действительно, когда земле дано должное дерзновение? Или когда *«возвеличи Господь, еже сотворити»*? Не тогда ли, когда Слово, будучи Богом, сделалось человеком, чтобы, орошая поднебесную горними благами, стать для верующих в Него как бы рекою мира, источником наслаждения, дождем ранним и поздним и подателем всякой духовной производительности? Именно тогда

и для самых бессмысленных (они-то и называются «скотами польскими») возросла некая духовная пажить – слово учащихся; *«тогда прозябнуша поля пустыни»*. Пустынею именует церковь, согласно изречению: *«радуйся, пустыня жаждущая, да веселится пустыня и да цветет яко крин»* (Ис.35:1): а поля их – это начальники людей и могущие руководить (ими), которые божественными дарованиями с неба делают дух плодоносящим, обильно цветущим, бла-

–365–

гоухающим цветами догматов и увенчанным свежей зеленью. Они увеселяют дух оскотевших, чтобы возвести их к разумению, достойному человека. Сказал также, что *«дерево принесет плод свой, виноград и смоквы дадут силу свою»*, уподобляя плодам смоквы и винограда, как я думаю, твердую речь учащихся, в которой есть и сладость, есть кроме того и свойство увеселять. Но по всей справедливости следовало бы более тупым по уму и отличающимся невежеством предлагать и учение, свойственное скотам, более близкое к земле, произрастающее у изучающих малое наподобие травы по своему виду и значению, а уже совершенным – плод возвышенный и растущий на плодовых деревьях, – относительно святой и единосущной Троицы, или нравственного наставления, представляемого как бы на высоте. Поэтому-то их называет скотами, а Сионом – чад более совершенных, которым и повелевает веселиться о Господе Боге нашем, потому что всякая радость духа нашего – Христос, от Которого всякая полнота благ и подаяние небесных дарований любящим Его, мыслимое под видом дождей ранних и поздних, пшеницы, переполняющей гумно, вина – точило, и елея, обильно льющегося. Нужно заметить, что и в смысле таинственного исполнения обетование истинно: нам под видом дождя дается живая вода святого крещения, в виде пшеницы – хлеб животный, и под видом вина – кровь. Присоединяется и употребление елея, исполняющее совершенством, оправдываемым во Христе святым крещением.

Иоил.2:25–26. И воздам вам вместо лет, в няже поядоша пружи и мшица, и сиплеве и гусеницы, сила

моя великая, юже послах на вы: и снесите снедию²⁵⁴⁸ и насытитесь, и похвалите имя Господа Бога вашего, иже²⁵⁴⁹ сотвори с вами чудеса.

Что касается исторического смысла, то обещает совершенно равносильное и равномерное с прежними нашествиями саранчи вознаграждение и говорит, что предложение яств будет гораздо значительнее, чем уже случившийся у них недостаток.

Если же понимать пророческое слово в духовном смысле, то думаем, что когда нас как бы пожрал сатана и в роде «сиплей, пругов и гусениц» повредили несносно губительные духи под образом многоразличных страстей, то мы остались сухими и бесплодными, оголенные и обнаженные от всякого блага, не имеющими духовно-нравственного мужества, как бы поврежденные голодом и лишенные, прямо-таки, всякого плодоношения. Когда же мы обогатились от Христа должным дерзновением (ибо с ним мы победили мир – Ин.16:33, и он дал нам власть наступать на змей и скорпионов – Лк.10:19), тогда мы и получили дожди духовные – ранний и поздний, – разумею наставление законное и учение евангельское, тогда же, вкусив, насытились и прославляем как Владыку Спасителя нашего Христа, проповедуя о Нем как Чудотворце и дарующем любящим Его то, что превосходит и слово, и ожидание; кроме Него мы совсем не знаем никого другого; научились говорить с добрым расположением: «Господи, разве тебе иного не вемы» (Ис.26:13). Заметь, как Бог всяческих некоторым образом на-

(Продолжение следует)

Муретов М.Д. [Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета:] Гегельянство, Новая Ортодоксия и предшественники Страусса. // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 9. (С. 319–360) (Продолжение).

–319–

Более шумною и стремительною, но менее продолжительною и действенною бурю пронесся в западном богословии Гегельянство, создавший кратковременное, но резко определившееся отрицание. Если Шлейермахер продолжал еще вращаться в области вопросов школьного богословия, то Гегель окончательно порвал все связи с формулами рационализма и супранатурализма и создал такую философию, которая так или иначе, более или менее, отразилась на всех гуманистических науках. В богословии же вообще и в науке Писания он породил Страусса и Ново-Тюбингенскую школу.

Вопреки внешне-механическому деизму рационалистической и супранатуралистической школ и неподвижному, в себе замкнутому, мертвому, без процесса и развития, пантеизму Шлейермахера, Гегель во главу угла положил идею саморазвития Абсолютного Духа в живом процессе универса. Гегель постановил божество не только во внутреннее и постоянное (имманентное), как Шлейермахер, но и в движущееся и органически-развивающееся единение с миром. Бог – это мир в идее, в своей духовной сущности, – а мир – это Бог в саморазвитии, в процессе, в жизни. В начале стоит Абсолютный Дух, как основная субстанция и сила всего бытия; в конце – абсолютное самосознание, как цель бытия; а в середине – мир, как живой процесс саморазвития Божества из Абсолютного Духа в абсолютное самосознание. Этот вечный про-

–320–

цесс саморазвития и самоосуществления божества обнимает собою, как мы сказали, всю историю универса со всеми её частными моментами, начиная неодушевленную

природою и неорганическим царством и кончая человеком и его самосознанием. В истории человечества, как в высшей ступени своего саморазвития, божество, по Гегелю, постепенно самоосуществляется до полного и безусловного самосознания. Это саморазвитие Божества переживает три стадии как во всем вообще мировом процессе, так и в истории человечества. В диком состоянии человечества мировое сознание или Абсолютный Дух или Бог стоит еще в безразличном единстве с внешней природою. Затем следуют стадия религии, когда это сознание или Дух выражается в форме представления. Наконец, третью ступень составляет наука и философия, когда Абсолютный Дух сознает себя уже в форме понятия, идеи, научного закона и принципа, т. е. достигает самосознания. Из всех религий, по Гегелю, самая совершенная и абсолютная есть христианство²⁵⁵⁰. Здесь в Иисусе Христе Абсолютный Дух или Божество творит и абсолютную форму религиозного сознания. Здесь человечество и божество сознают свое вечное и нераздельное (имманентное) единство, раскрываются в сознании идеи богочеловечества или богосыновства или боговоплощения²⁵⁵¹.

Раскрывая свои философские созерцания, Гегель весьма осторожно обращался с христианско-ортодоксальными понятиями о религии, благодати, чуде, троичности Лиц, боговоплощении и проч. Ближайшее применение своей философии к христианству и богословию Гегель вообще не раскрывал и маскировал неопределенною фразою. Однако ж не трудно видеть, что с начала и до конца пантеизм Гегеля стоит в отрицательном отношении не только к

–321–

тогдашнему ортодоксальному богословию, но и вообще ко всему христианству, даже ко всякому религиозному теизму.

Но утомленная продолжительною борьбой с рационализмом и оказавшаяся не в силах защищать Слово Божие на почве тогдашнего супранатурализма, богословская мысль, в лице некоторых своих представителей, устремила взоры на спекуляцию Гегеля, надеясь найти в ней пристанище от волн неверующего скепсиса и средство к примирению религии с

философией, веры с разумом, христианства с наукою. Образовалась *Правая Гегельянская*, старавшаяся свести философию Гегеля к церковно-ортодоксальной догматике. В неопределенных фразах философа, вне до конца развитых положениях, в неясно сознанных мыслях богословы постарались найти точку соприкосновения христианства с гегельянством, открытую дверь для входа религии в философию.

Идея имманентного и живого самораскрытия божества в мировом процессе была истолкована в смысле христианско-теистического учения о вездеприсутствии и вседейственности Бога, *в Котором мы живем и движемся и есмы, Который есть начало и конец универса и в Котором все состоит*. Отсюда сделан был дальнейший вывод, что различие между естественным и сверхъестественным имеет только условное значение, *ad hominem, sed non ad Deum*, ибо для Бога все естественно, а для человека все сверхъестественно. Это положение в свою очередь послужило мостом к церковно-ортодоксальной идее чуда, как непосредственного и внутреннего действия божества в мире тварном. Имманентно и лично присутствуя в мире, Бог непосредственно управляет историей человечества и производит в ней такие явления, которые для Бога совершенно естественны или законосообразны, а для человека сверхъестественны, сверхопытны и непонятны. Между тем наоборот: пантеистическое отождествление Бога с мировым процессом или погружение Божества в историю условных и частных явлений у Гегеля предполагает отрицание не только чуда, но и теистического представления о Боге как живой внемирной личности. Только в конце мирового процесса Абсолютный Дух достигает полного самосознания и полной личности, следовательно только

—322—

в необходимой связи с миром и в самом мире, а не вне его, не в себе самом. Отсюда и чудо, как явление для человеческого сознания сверхопытное, в спекуляции Гегеля оказывается совершеннейшею невозможностью. Существует истинно и

действительно только разумное, т. е. что прошло чрез человеческое сознание, что оказывается законосообразным и необходимым для этого сознания. А как не только мировой процесс, но и сам Абсолютный Дух только в человеческом сознании достигают своей высшей действительности, то Бог, мир и человек у Гегеля должны представлять действительное (реальное) тождество и только отвлеченное (абстрактное) различие. Законы мировой жизни, открываемые и определяемые научно-философским сознанием человека, суть и законы Абсолютного Духа, – божественное есть и мировое, – чуда, следовательно, как превышения или даже нарушения этих законов, как сверхразумного и сверхсознательного для человека явления, быть не может.

Столь же невозможно оказывается в философии Гегеля и христианская идея троичности Божественных Лиц. Если единый и неразличимый в себе Абсолютный Дух развивается и осуществляется до личного самосознания только в бесконечном тумане конца мировой жизни: то какая же может быть речь о трех лицах премирного Божества, о воплощении Второго Лица (Логоса-Сына) в историческом лице Богочеловека Иисуса и о действительности Третьего Лица (Бога-Духа) в истории новозаветного человечества (церкви)? Между тем спекулятивное богословие нашло возможным истолковать в смысле христианского догмата Гегелево учение о диалектическом развитии абсолютной идеи по трем стадиям или моментам, именно: безразличного и чистого *бытия идеи* в себе самой (тезис, простое бытие); самопротивопоставление и самоосуществление идеи в мировом процессе (антитезис, инобытие, бывание); наконец, полного примирения всех частных различий и совершенного единения всех условных противоположностей в безусловном единстве божественного самосознания (синтез). Ясно: Божество у Гегеля если и может быть мыслимо личностью, то только единоличною, – и при том

–323–

в конце бесконечного процесса его саморазвития, т. е. в сущности никогда.

Далее. Положение Гегеля, что религия или вера отличается от философии или разума только по форме, а не по содержанию и не по сущности, – что наука и философия сознают в форме идеи или понятия те истины, какие для религии даны в форме представления, – и что из всех религий христианство есть наивысшее, подлиннейшее и последнее выражение Абсолютного Духа: все эти положения Гегелевой спекуляции, очевидно, усвоят христианству только условное, второстепенное и временное значение пред философией. Это – временная только стадия саморазвития Абсолютного Духа, которая упраздняется высшею стадией – философской. Это – одна из низших форм самоопределения и самосознания Духа, которая, как таковая, теряется и растворяется в высшей и всеобъемлющей форме. Не видя или не желая видеть этого, совершенно естественного и необходимого, заключения из основоположений Гегелевой философии, правая Гегельянская приняла одни только посылки, – и в таком преднамеренно-произвольном презрении Гегелевой логики думала найти способ к примирению безусловности христианства с абсолютизмом философии.

Едва ли, наконец, надо указывать на то, что Гегелевская пантеистическая идея самовоплощения Божества в условных явлениях мира, – идея самоосуществления, саморазвития и самосознания Абсолютного Духа в историческом процессе человечества – исключает всякую возможность единоличного или индивидуального Бога и человека в христианском смысле. Если бы в истории человечества появился такой Богочеловек, в котором Абсолютный Дух достиг бы безусловного божественного сознания, – тогда мировой процесс должен бы прекратиться, ибо в этом Богочеловеке Божество достигло бы конечной цели своего саморазвития. И если бы действительно, с точки зрения Гегелевой философии, был возможен такой Богочеловек, то разве только в бесконечной дали конца мировой жизни, ибо, повторим, в таком Богочеловеке Божество прекратило бы свою жизнь и все обратилось бы в невозможное ничто. Идея саморазвития Божества в чело-

–324–

вечестве необходимо предполагает только частное и преходящее воплощение Бога в каждом историческом лице (индивидууме), – и только количественное различие между ними в этом отношении (гении). Богочеловек есть более или менее каждый человек, но истинный Бог и истинный человек, по Гегелю, есть только все человечество in abstracto, во всех моментах своей жизни и истории.

Не желая принимать и этого, совершенно необходимого и ясного, вывода из философии Гегеля, богословы предпочли насильственно втиснуть в неё христианскую идею искупления человечества воплотившимся Сыном Божиим, – идею личного и исторического богочеловечества Исккупителя Иисуса Христа.²⁵⁵²

В такой-то карикатуре Гегелевой философии, если и не более слабые, то более фантастические головы воображали найти спекулятивно-философский якорь спасения для христианской догматики, хотя посылки этой спекуляции уничтожали те выводы, какие из них делались. Но неискоренимая в человеке потребность религии, ослабленной протестантским резонерством и отсутствием соборности в церкви, искала удовлетворения себе повсюду, даже и там, где вместо хлеба ей бросали камень и вместо рыбы давали змею.

Рядом с Шлейермахерианством и Гегельянством тот же самый Берлинский Университет, пред появлением книги Страусса, имел и представителя так называемой *Новой Ортодоксии*, – не школьного и схоластического супранатурализма, основывавшегося на отвлеченностях и силлогизмах, но направления совершенно нового, более практического, чем теоретического. Правда, впоследствии это направление старалось уяснить различие между пантеистическим и христианским учением о живом и имманентном общении человека с божеством, в котором мы живем и движемся и есмы, – многие из богословов этого

–325–

направления старались положить философию Шеллинга и Фихте во главу угла и образовали Новошелленгианство. Но то было уже после появления Страуссовой *Das Leben Jesu*.

Сначала же это было скорее братство, чем школа, – религиозно-практическое общество, а не ясно сформулированное богословское направление.

Представителем этой Новой Ортодоксии был Генгстенберг, – тот самый Генгстенберг, который в 1824 году, в качестве приват-доцента Берлинского Университета, начал было блестящий курс чтений, но потом оставил Университет и снова явился сюда в 1826 году уже экстраординарным профессором, а в 1828 году получил ординатуру, на 26 году своей жизни, с двумя только казенными и ничем не выдающимися опытами: «об отношении внешнего слова к внутреннему» (1825 г.) и «о мистицизме, пиэтизме и сепаратизме» (1826 г.) Этот двадцатилетний ординарный профессор рядом с Шлейермахером, Неандером, Маргейнеке!²⁵⁵³ А в 1827-м году он делается редактором журнала *Evangelische Kirchenzeitung* и сам становится главарем новой партии.²⁵⁵⁴

Как ни удивительно видеть двадцатилетнюю научно-философскую неизвестность вождем партии, враждебной таким философским школам, во главе которых стояли Гегель и Шлейермахер (последний еще был жив, а Гегель умер в 1831-м году и его представителем в университете был Маргейнеке), однако ж это было совершенно естественным и характерным явлением того времени. Тайна Генгстенберга заключалась в том же, в чем лежала и причина влияния Шлейермахера и Гегеля на богословскую мысль. Врожденная религиозность искала удовлетворения, и сама создала пищу и средства для своей жизни. Генгстенберг есть порождение той же силы, которая создала Неандерова, Евальдова, Примирительную Теологию и Правую Гегельянскую.

Мы говорили уже, сколь искусственны были эти Шлей-
–326–

ермахерианские полудороги и какое самопротиворечие заключалось в Гегельянском христианстве. Люди более прямые и более религиозные искали и более прямого пути к выходу из полуневерия, – в религии, непосредственно вложенной в природу человека. Они-то и создали Генгстенберга. Требовались только качества главара, каковыми юный

профессор переполнен был через край. Всесторонняя ученость по библиологии, виртуозность диалектики и экзегеза, смелость и решительность вождя-полемиста, дипломатическая прозорливость и глубокое понимание истинного положения религии и философии того времени, уверенность в собственных силах и в глиняных ногах тогдашних философских колоссов (Гегеля и Шлейермахера), увлекательный и сильный, доходящий до поэтического воодушевления, тон, наконец, надо думать, крепкая и живая вера во Христа и в несокрушимость Его церкви: вот качества, благодаря которым, и без славного философско-научного прошлого, Генгстенберг стал главою всех, искавших опоры против неверия и полуверия. Требовалось только смело и открыто заявить свою веру во Христа, чтобы все христианское, приниженное внешне-блестящим, дерзким и хвастливым неверием, подняло голову и заявило свою несокрушимую силу.

Главная же сила Генгстенберга состояла в глубоком понимании несокрушимости религиозного чувства с одной стороны, и в истинно-гениальном прозрении внутреннего бессилия и скорого затмения таких философских светил, как Шлейермахер и Гегель с другой стороны. Вот почему, когда книга Страусса как громом поразила почти всех неверов, полуверов и либералов того времени, которых она была прямым историческим детищем, – один Генгстенберг спокойно и радостно встретил её, как давно желанный и ожидаемый врачом кризис болезни, за которым должно было последовать исцеление. Правда, пророчества и мечты Генгстенберга на этот счет не сбылись. Гамлетовским *быть или не быть* и бессильным полуневерием протестантизм остался и после Страуссовой книги, каковым он пребывает и до днесь. Но радость Генгстенберга имела для себя глубочайшее основание в том прозрении, что после Страуссовой книги свет отделится от тьмы и проведется

–327–

яркая черта между истинно верующим христианством и научно-рассудочным полуневерием.

Генгстенберг, затем, был выразителем народной религии и потребностей веры простеца. Истинное религиозное чувство

никогда не может жить ни пустым и мертвым богословским резонерством, ни бесформенным и бездеятельным мистицизмом, ни, наконец, практичностью религиозно-нравственного дельца. Религиозное, как и эстетическое чувство ищет наглядных и осязательных форм для своего обнаружения. Оно имеет неискоренимую потребность не только в богослужении, но и в соборно-общественной жизни Церкви, во взаимообщении любви и братства. Генгстенберг понимал это и потому искал средств к возвращению древнего Лютеранства. Даже более: он готов был создать свой особый протестантский католицизм и, если угодно, папизм, культ народно-религиозного вождя в лице представителя политической власти (короля).

Самого Генгстенберга, правда, не было оснований заподозривать в неискренности. Но это *новое папство* во главе с королем и полицией привлекло к партии Генгстенберга многих интриганов и практиканов, не знающих Христа служителей мамоны, – и легло темным пятном на памяти протестантского *Отца Церкви*, как звали Генгстенберга его приверженцы.

Таким же пятном лежит на нем и неразборчивость средств в борьбе с врагами, – неумение всегда применить к делу правило: «будьте убо мудри яко змии и цели яко голубие», – а еще более – непонимание Христовой и апостольской заповеди *не сопротивляться злу злом*. Азарт борьбы завлекал Генгстенберга до того, что в своем *Evangelische Kirchenzeitung* он не стеснялся делать открытые доносы на профессоров-либералов, полуверов и неверов. Особенно выдающимся случаем было нападение Генгстенберга в 1830-м году на двух представителей рационализма в Галльском университете – Вегшейдера и Гезениуса, – хотя для такого нападения не было данных в печатных трудах этих профессоров, и Генгстенберг воспользовался только тетрадами и устными сообщениями студентов. На упрек Неандера, что не бла-

–328–

говидно пользоваться против профессора тетрадами или устными сообщениями студентов, так как этим разрушается доверие между учителем и учениками, Генгстенберг с полной откровенностью ответил: «доверие христианского студента

богословия к рационалистическому учителю его есть не обязанность, а грех». Шварц называет этот ответ достойным ученика Лойолы.²⁵⁵⁵

Но худа не было без добра. С того времени борьба Генгстенберга с неверием началась открытая, внешняя, политическая, что повело за собою полное разделение полуверия от ортодоксии. Приставшие было сначала к Генгстенбергу Неандер, Стэйдель, Ульман, Бретшнейдер, Шотт, Баумгартен-Крузиус и др. теперь отделились от него.

Многие годы Генгстенберг стоял во главе Ортодоксии и был свидетелем торжества веры над Гегельянством Страусса и Баура. Сторонники его партии видели в нем *Отца Церкви* и новолютеранского *Исаию*. «В то время как преждевременно объявленный мертвым, и погребенный Христос явил в Себе признаки жизни, – тогда, говорит биограф и панегирист Генгстенберга, он – Генгстенберг, – под знаменем Его креста вывел на сражение против рационализма сомкнутую фалангу с боевым кличем: здесь Имманнуэл».²⁵⁵⁶

Иначе смотрели на дело в тех кругах, где появилась Страуссова *Жизнь Иисуса*. Журнал Генгстенберга был для них ein Bureau geheimer Nachrichten,²⁵⁵⁷ журнальная и крикливая полемика против всего, что не было ортодоксально в духе Генгстенберга, – беспощадное, чисто полицейское отношение не только к взглядам, но и к лицам, – иерархические тенденции к церковному абсолютизму, при помощи и даже во главе политической государственной власти, – принцип священной власти светского главы государства, его божественных прав и бе-

–329–

зусловного рабского послушания ему как образу божественного величия.²⁵⁵⁸

Так в отношении политико-государственной власти. А в отношении церковной Генгстенберг защищал главенство регентов над церковью и решительно протестовал против отделения церкви от государства, как и против синодального устройства церкви, вообще против всякого представительства и соборности. Дух Святый прежде всего просвещает одного, главу

страны, как высшего правителя церкви, а не многих, напр. избирателей и избранных представителей. Баур между строк читает тут намек на самого Генгстенберга, как главаря ортодоксальной партии, которого ортодоксы считали отцом церкви и пророком.²⁵⁵⁹

Шварц ставит новую ортодоксию в связь с политической реставрационной идеей, перенесенную на почву Церкви, – со стремлением ограничить свободу личности как в государственной, так и в церковной жизни.²⁵⁶⁰ Все это направление весьма определенно напоминает собою Шварцу „католический иезуитизм, которого жизненная мудрость состоит преимущественно в том, что он облекается в формы новейшей образованности, чтобы тем вернее и совершеннее в её содержании можно бы было её уничтожить. Все великие и классические произведения искусства и науки, до которых немецкий гений возвысился, должны были обратиться в прах и с точки зрения церковного учения о наследственном грехе оказаться только блестящими пороками.²⁵⁶¹ Это была попытка восстановить старое лютеранство со всею его символикою.²⁵⁶² Это направление *государственной религии и государственной теологии* (Staatsreligion und Staatstheologie) шло против стремлений к эмансипации церкви от государства, – к органическому, на основании синода и пресвитерия построен-

–330–

ному устройству, церкви, к уничтожению светского верховного епископата и литургического права князей.²⁵⁶³ Генгстенберг с наивною откровенностью заявляет, что ортодоксальной партии гораздо лучше живется при светском главенстве над церковью и под консисториальным управлением, причем никогда не возможны нападения на вероисповедные книги. Напротив, от синодального управления надо ожидать всего худшего и всего более от самого синода, который будет состоять из этого *рационалистического духовенства, которое как исполинская змея обовьёт тело церкви*²⁵⁶⁴. В качестве искоренителя ереси и уничтожителя всего рационалистического направления²⁵⁶⁵ Генгстенберг печатает доносы на Гезениуса и других профессоров. Рассчитывая на

поддержку светской власти, не боится обозвать Шлейермахера «*dialektischer Taschenspieler und Jesuit*» пред самым концом его жизни». ²⁵⁶⁶

Предчувствуя такую силу новонарождавшейся партии Шлейермахер уже 1829-го года в *Studien und Kritiken* говорил, не называя прямо Генгстенберга и его *Evangelische Kirchenzeitung*: «почва пропадает под нашими ногами там, где выползают эти черные маски из тесно сплоченных религиозных кружков, которые всякое исследование кроме окопов древней буквы объявляют за сатанинское». ²⁵⁶⁷

Вот какое впечатление и какое опасение возбудил 27-летний Генгстенберг даже в таком авторитете и в такой силе, каким был тогда престарелый Шлейермахер!

«В научно-философском отношении только позднейшая ортодоксия старалась примкнуть частью к Фихте, но главным образом к Шеллингу. В начале же Генгстенберг ограни-

–331–

чивался простым только осуждением супранатурализма, который не знал имманентного единения Бога с тварью и не понимал, что мы «в Нем живем и движемся и есмы», – и фразами, в роде такой: «*Anknüpfen des Uebernatürlichen an das Natürliche*». ²⁵⁶⁸ Но дальше фразы это практическое направление не шло. В догматике он сделал поворот от умеренного супранатурализма к строгому лютеранству, – к теории совершенной греховности человека и его полной неспособности к добру. Отсюда – опять эта роковая для протестантизма *механическая теория богодухновенности* во всей её прежней силе, ибо чем темнее и греховнее человеческая душа, тем светлее лучи божественного откровения, – чем менее способно человечество к самостоятельности, тем исключительнее и безусловнее божественное действие. Отсюда также исключение всего индивидуально-человеческого и *обожествление* (*Vergötterung*) канона, безусловная неприкосновенность и богодухновенность буквы Писания, – *ненависть и изгнание всякой исторической критики*. Посредствующее направление было объявлено еретическим и поставлен девиз: *или все спасти, или все потерять*. Раз допущено сомнение

относительно хоть одной буквы, одного слова, – тогда потеряна грань между человеческим и божественным, рак неверия беспощадно истребит все остальное, разрушен фундамент веры. Таким образом дело уже шло не о противоречии христианству той или другой философии, того или другого способа критики, но всякого рода философии и всякой попытке критики. Истинная критика только та, которая уже не есть критика, которая принимает и верит, вместо того чтобы исследовать, только та философия терпима, которая преклоняется пред божественным словом и своею задачею имеет подтверждение и уяснение веры. Не только Рёр, Вегшейдер, Гезениус, – но даже Гёте и Шиллер, Иакоби и Шлеймахер привлечены были в рубище грешников пред судилище веры.²⁵⁶⁹ Направление это, конечно, имело свою основу в народно-религиозном сознании и религиозных потребностях грубых и невежественных на-

–332–

тур. Но натуры более тонкие и духовные, обладающие развитыми органами к истине, напротив, тем сильнее отталкивались от внутренней грубости и пустоты, от недостатка научной совести, который явно давал себя знать во всем направлении этой партии.²⁵⁷⁰ Нельзя отрицать у Генгстенберга, продолжает Шварц, необычайной учености и своеобразного талмудического остроумия, чтобы доказать наперед уже данные результаты. Но эта ученость имеет в себе столько странного и это остроумие – столько адвокатского, тривиального, – притом научная совесть так потемнена партийными интересами, что без преувеличения должно сказать: из всех этих ученых изысканий по Ветхому и Новому Завету, кроме отрывочных частных и странной учености, не останется для потомства никакого продолжительного плода.²⁵⁷¹ Этот General-Pächter-Bewusstsein theologischer Autorität, как назвал Генгстенберга Куртц, со своим раввинским экзегезом и преувеличенным понятием богодухновенности Писания, с полным притуплением научной совести ко всем историко-критическим исследованием настоящего времени, заставил избрать другую дорогу всех, кто был еще способен к свободному движению; он имеет

решительность находить в Писании только то, что он желает найти в нем по своим предположениям, теориям и предрассудкам.²⁵⁷² Доказательства, продолжает Шварц, такой полной неестественности (der vollendeten Unnatur), уродливых толкований целых книг и отдельных мест имеются в таком бесчисленном множестве, что трудно выбрать частные примеры. Как на классический пример он, вместе с Бауром, указывает на толкование апокалипсического тысячелетнего царства применительно к царству, начатому Карлом Великим и кончившемуся около 1800 года, – на вербально-раввинское толкование Гога и Магога применительно к революциям и демагогии (де-ма-гог) новейшего времени, после которой надо ждать, что огонь

–333–

с неба истребить демагогов.²⁵⁷³ И однако ж, при всей своей «решимости», какую славился Генгстенберг, иногда он сам, конечно бессознательно, делает уступки критике и ударяется в рационализм. Псалмы Асафа, например, он приписывает позднему потомку Асафа. Книгу Екклесиаста он считает произведением после-пленного автора, написавшего слова и мысли в духе Соломона. Вещи, взятые евреями при выходе из Египта, по мнению Генгстенберга, были подарены самими египтянами. Иеффай только посвятил свою дочь Богу, в качестве монахини, а не приносил её в жертву. Слова ослицы Валааму он считает за простую только визию пророка. Сюда же Шварц относит: во 1-х теорию Генгстенберга, по которой пророчества суть образное представление, в котором будущее изображается по образу настоящего; и во 2-х стремление возвести пророчества в *»идею»* и объяснить их в виде суммарно-идеального изображения всех однородных и сходственных событий последующего времени; напр. предсказание Иоилия о саранче он относит ко всем вообще наказаниям Божиим отступавшей от своего призвания теократии иудейской и христианской, – или пророчество Христа у Мф. 24 гл. применяет не только к разрушению Иерусалима и страшному суду, но и ко всему промежуточному времени. Такой способ толкования, оканчивает Шварц, давал в руки удобное средство

открывать бесчисленные задние двери, сглаживать различие между надеждами пророка и действительным явлением Христа, удалять признаки позднейшего происхождения Писаний, одним словом, отворять двери и ворота всякому произволу толкования. И такой-то, до бессовестной игры содержанием Писания доходящий произвол, такую необузданную субъективность называет сей смиренный муж «углублением в Писания», «преклонением пред словом Божиим», «снятием обуви там, где земля свята»!!²⁵⁷⁴

Нарочито мы выписали с буквальной точностью суждения о Генгстенберге двух лиц враждебного друг другу, но одинаково антихристианского направления –

–334–

Шлейермахерианца Шварца и Гегельянца Баура. Суждения эти для нас важны не потому, чтобы они заключали в себе долю правды,²⁵⁷⁵ но тем, что изображают нам отношения к Генгстенбергу и к Новой Ортодоксии, господствовавшие в тех кругах, где появилась Страуссова «Жизнь Иисуса». Если для партии ортодоксов это был столп христианства, отец церкви, пророк, Иммануил и пр., то для всех других Генгстенберг представлялся журнальным крикуном, будто бы игравшим со всею своею партией только на невежестве и грубых инстинктах народа, – государственным теологом, – главарем папизма на лютеранской почве, – защитником консистории и гонителем церковного собора, – инквизитором науки и искоренителем мысли, – хулителем поэзии, тайным агентом полиции и доносчиком на своих сотоварищей-профессоров, – человеком не обладавшим в достаточной мере не только научным тактом, но и научною совестью, – политическим сервилистом, – теологом без философско-спекулятивной закваски, нередко ударяющимся в область той же самой критики и того же рационализма, какие громит он всеми перунами своего беззастенчивого журнального слова, и т. д. Трудно было бы составить полный лексикон всех тех бранных эпитетов, какие посылались по адресу Генгстенберга от рационалистов и неверов.

Но что в особенности любопытно для нас, так это, характерные для Генгстенберга как протестантского ортодоксала и дававшие сильное орудие в руки Страуссова отрицания, самопротиворечия нашего богослова-апологета в способе толкования Библии, – эти невольные уклонения в сторону рационализма и критики, – эта визия пророка в отношении к ослице и грома-молнии на подобные же визии рационалистов, – это позднейшее происхождение и неподлинность некоторых псалмов и Екклесиаста, и геенна на тех, кто отрицал апокалипсис, синоптиков и пр.

Все это показывало молодому Тюбингенскому репетенту,
–335–

что принцип *«или все спасти, или все отвергнуть»*, на почве протестантского рационализма, скорее может быть выдержан в последнем смысле: *все отвергнуть*.

Как бы то ни было, но возможность одновременного существования в одном и том же университете трех представителей совершенно враждебных друг другу направлений служила показателем того, что «слабые богословские головы» были тогда явлением не исключительным, а всеобщим и характерным для старинного протестантства. Одновременное существование Гегеля, Шлейермахера и Генгстенберга было возможно только при тех условиях, что в этих *слабых богословских головах* раздельная межа тогдашних философско-богословских направлений, несмотря на страстность полемики, была все-таки совсем не ясна, – и что представление об этих вождях отрицательного, среднего и положительного направления были крайне туманны. В самом деле. Если Генгстенберг бранит школьный супранатурализм за то, что он не понимает христианской идеи имманентного *«в нем живем и движемся и есмы»*, – если Правая Гегелева находила у Гегеля всю христианскую догматику, – если Шлейермахер говорит о чудесах Евангельских и чуде богочеловечества Христова, – и если даже Неандер сначала присягает Генгстенбергу:²⁵⁷⁶ то о чем другом это свидетельствует, как не о хаотической путанице, овладевшей

тогдашними богословскими умами и о спекулятивном тумане, окутывавшем слабую богословскую мысль?

Такая же неразбериха, незаконченность и шаткость царят в критике Нового Завета вообще и Евангелия в частности.

И прежде всего, критические работы (Грисбах и др.) по библейскому тексту должны были значительно поколебать

–336–

научный авторитет древне-протестантской теории богодухновенности буквы Писания. И это потому, что буква так называемого *textus receptus*'а или церковно-богослужебного, критически непроверенного печатного издания эльзевирского, оказалась несогласною с буквою древнейших церковных кодексов и с текстом святоотеческим. Возникал вопрос: какая же буква, какого издания, какой рукописи должна быть богодухновенною? Место её у многих заняла Семлерова теория богодухновенности общего содержания Писания, или нравственно-религиозной истинности учения, заключающегося в Слове Божием. Теория эта, как и все вообще тогдашние умствования богословско-догматические, якобы спасавшие научное положение христианства среди сильных волн неверия, в своих частнейших сторонах и конечных выводах грешила неясностью, безрезультатностью, недосказанностью и неопределенностью.

Не в лучшем положении находился и новозаветный канон. Уже Лютер показал пример субъективной произвольности в суждении о каноническом достоинстве священных книг своим «соломенным посланием». Но действительным основателем новейшей критики канона должно признать профессора (с 1788 г.) Гёттингенского университета И. Г. Эйхгорна, рационалиста по экзегезу и по догматико-философским воззрениям.²⁵⁷⁷ Он первый, со всею научною строгостью и основательностью, обратил внимание на буквальное сходство в некоторых оригинальных оборотах, даже в целых отделах, между нашими синоптическими евангелиями, при нередких отклонениях их друг от друга как в словах и предложениях, так и в больших отделах. Из этого наблюдения Эйхгорн вывел предположение, что в

основе трех первых наших евангелий лежит общий, до нас недошедший, первоисточник – арамейское письменное первоевангелие Матфея, о котором свидетельствуют Папий и другие церковные писатели.²⁵⁷⁸ Но совпадения именно в греческих и притом оригинальных оборотах уже самого Эйхгорна заставили предположить несколько греческих обработок арамейского

–337–

первоевангелия, посредствовавших между первоевангелием и нашими синоптиками. Однако ж гипотеза оказывалась бессильною при точнейшем определении этих первичных греческих обработок арамейского первоматфея, – и неспособною объяснить все особенности синоптического текста без крайне искусственного предположения большого числа таких обработок.²⁵⁷⁹

Другую теорию развили: ученик Семлера *Грисбах*, Иенский профессор в 1775–1812 г. и католический ученый *Гуг*. По их теории, первым творцом которой надо считать *Августина*, синоптики пользовались друг другом. При этом *Грисбах*²⁵⁸⁰ считает первоевангелистом Матфея, а Марка извлечением из Матфея и Луки (*epitomator*, как называет его *Августин*). Напротив *Гуг* ставит евангелистов в том же порядке, в каком они имеются в каноне, т. е. Марк пользовался Матфеем, а Лука Матфеем и Марком.²⁵⁸¹ Но и эта теория *взаимного пользования*, при дальнейшей обработке и при ближайшем применении к объяснению синоптического текста, встречала весьма серьезные возражения, например: почему Марк опустил первые главы Матфея? почему один синоптик называет двух, другой – одного слепца или бесноватого? Почему в первых главах Лука разнствует с Матфеем? и пр.

Рядом с гипотезами письменных первоисточников и взаимного пользования существовала третья теория – *устного первоевангелия*, составленная *Гизелером*²⁵⁸². Происхождение наших синоптиков он объясняет по способу, сходному с тем, какой *Вольф* предполагает при образовании Гомеровых поэм. Сначала апостолы, как из-

–338–

вестно, жили все вместе в Иерусалиме. Предметом их постоянных бесед между собою были, конечно, воспоминания о дивных делах и словах Великого Учителя. Частое повторение рассказов о словах и делах Господа образовало некоторый общий стереотипный рассказ о жизни Христа или устное первоевангелие, которое апостолы унесли с собою в своей памяти для проповеди в разных странах. Этот текст устного первоевангелия и лежит в основе наших синоптиков, служа их общим первоисточником и объясняя их совпадения между собою. Что же касается до разностей, то они объясняются независимым друг от друга написанием синоптиков, разным назначением их, разными авторами и проч. Но и эта гипотеза встречала три главных затруднения: *первое* – существенное уклонение от этого устного первоевангелия у Луки относительно первых глав Матфея и пропуск этих глав у Марка, – *второе* – сравнение синоптического текста предполагает письменный, а не устный источник; *третье* – неестественность предположения, что апостолы-очевидцы наизусть заучили рассказ о том, что сами видели и слышали, – и несогласие гипотезы с сохранившимися в Новом Завете (Деяниях и Посланиях) данными касательно объема и характера первоапостольной проповеди.

Такая запутанность вопроса дала Шлейермахеру²⁵⁸³ повод соединить гипотезы Эйхгорна и Гизелера вместе, прибавив к ним свои новые предположения. По его гипотезе, сначала образовалось в Палестине устное евангельское предание (Гизелер), но предание это имело две, так сказать, редакции: одна возникла в Иудее и Иерусалиме, а другая в Галилее, около берегов Геннисаретского озера. От различия места зависит различный характер и содержание преданий. Первая редакция содержала преимущественно рассказы об иудейской деятельности Христа и Его столкновениях с книжниками. Вторая воспроизводила исключительно галилейскую жизнь Христа и Его учение

–339–

рыбьям и поселянам. Вскоре это устное евангельское предание стало записываться (Эйхгорн); но не в виде цельного

евангелия, а небольших эпизодов или диэгез, как называет их Шлейермахер греческим термином Луки 1(διηγήσεις). Эти-то коротенькие и отрывочные записи на греческом языке и объединены были потом в целостные творения, какими являются наши синоптики. Евангелие по Матфею названо так потому, что в него вошли записанные Матфеем на арамейском языке логи (τὰ Λόγια) Христа, о которых свидетельствует Папий, – с дополнением этих логий из галилейского устного предания. Напротив, в Евангелии по Луке обработана иерусалимская записанная традиция. Марк же пользуется тем и другим источником. Основаниями для такой гипотезы Шлейермахеру послужили: 1) свидетельство Папия Иерапольского, сохраненное у Евсевия в церковной истории III. 25, что «Марк, толмач Петра, не в порядке записал также неупорядоченно сообщавшиеся известия Петра о делах и словах Господа», – и о том, что «Матвей на еврейском языке составил словеса (τὰ Λόγια)»; 2) свидетельство пролога Евангелия по Луке о предшествовавших Евангелисту попытках к составлению евангельских диэгез или, по толкованию Шлейермахера, коротких и отрывочных записок евангельского устного предания; 3) сравнительный анализ синоптического текста, предполагающего какой-либо общий первоисточник для синоптического рассказа.²⁵⁸⁴

Эта комбинация гипотез, как показала то позднейшая история вопроса, только затянула узел, который дондесь остается не распутанным в западной науке. Такую же путаницу вносили в вопрос и другие, позднейшие комбинации гипотез, как доказывают это примеры Де Ветте²⁵⁸⁵ и Креднера.²⁵⁸⁶

–340–

Такая запутанность вопроса и целый лабиринт гипотез развязывали Страуссу руки по отношению к синоптикам. Особенно сильно еще было впечатление от небольшой, но поразившей ученый мир статьи Шлейермахера о свидетельстве Папия в Studien und Kritiken 1832-го года. Во всяком случае тогдашнее ортодоксально-церковное представление о первых трех евангелистах, как непосредственных свидетелях евангельской истории, было расшатано, что давало

возможность Страуссу, вслед за Шлейермахером, предполагать в них разные мифологические образования.

Независимо от вопроса о взаимном отношении синоптиков, против каждого из них представлялись отдельные возражения. Так Шульц выставил основания, которые говорят против принадлежности первого евангелия Матфею, в 1824 году.²⁵⁸⁷ Потом тоже делали Кленер (1832), особенно Зифферт (1832) и Шнеккенбургер в 1834.²⁵⁸⁸ Две последние работы побудили даже молодого Страусса взяться за перо и написать статью в *Jahrbücher für wissenschaftliche Theologie*, за год до издания своей *Leben Jesu*. Вопреки Шлейермахерскому решению дилеммы *или Иоанн или Матфей* – в пользу Иоанна, Страусс уничтожает самую дилемму и оба евангелия считает неподлинными. Что Матфей не был свидетелем евангельской истории, это доказывалось, вслед за Шлейермахером, краткостью рассказа, недостатком наглядности и проч. Страусс соглашается с этим, но притом утверждает, что в большей мере те же признаки²⁵⁸⁹ неподлинности имеются и в 4-м евангелии. Что первое евангелие есть позднейшая, не апостольская обработка предания, Страусс считает это твердо доказанным; но он не видит ни малейших оснований в неподлинности одного произведения (Матфея) видеть доказательство подлинности другого (Иоанна).

Суждение о евангелии Марка стояло в зависимости от
–341–

синоптического вопроса, т.е. защитники устного и письменного первоевангелия отвергали апостольский авторитет Марка.

Наконец, для суждения о каноническом достоинстве Луки был важен уже Семлером поставленный вопрос об отношении 3-го канонического евангелия к еретической рецензии Маркиона. Сам Семлер (1776 г.) и Лёфлер (1788) считали Луку и Маркионическое евангелие за две, независимые одна от другой, рецензии более древнего источника. Другие признавали Маркионитское евангелия даже за первоисточник Луки, как напр. Корроди (1792), Шмидт, Эйхгорн, Бертольд и др. Напротив древнее Тертуллиановское воззрение защищали: Сторр (1786),

Павлюс (1822), Гуг, Арнет (1809), Гратц (1818), Ольсгаузен (1823) Ган (1823), Де-Ветте (сначала не разделявший церковного взгляда). С особенною страстностью решался этот вопрос и при том не в церковном смысле, незадолго до Страуссовой книги. Так Шульц в *Teolog. Stud. u. Krit.* 1827 г. решительно восстает против Гана и Ольсгаузена, доказывая, что Маркионитское евангелие есть произведение, не стоящее в зависимости от Луки, хотя, не делая и обратного заключения. Также Шлейермахер, не входя в обстоятельное исследование дела, высказывает свои сомнения относительно того, чтобы Маркион знал нашего Луку и искажал его – и в качестве *быть может* он готов был Маркионическое евангелие счесть за раннейшую редакцию.²⁵⁹⁰

Вопрос о подлинности и достоверности евангелия по Иоанну, не смотря на особенные симпатии Шлейермахера к этому именно евангелию также был уже поставлен и имел отрицательные решения. Сначала (в 1796 году) англичанин Эвансон (Evanson), а потом в (1796) немец Эккерманн (Ekkermann) сделали, хотя и незначительные в научном отношении, возражения против истинности евангелия. Обстоятельнее поставил вопрос Фогель в 1801 году, указав на мнимые противоречия этого евангелия синоптическим.²⁵⁹¹ Еще серьезнее поставили дело

–342–

отрицания евангелия Горст (1803), Ключиус (1808) и Валленстедт (1812).²⁵⁹² Последнее слово критики тогда принадлежало Карлу Готтлибу Бретшнейдеру, издавшему свои *Probabilia* в 1820-м году, которые полнотой и обстоятельною точностью исследования отрицательных дат превосходят все предшествовавшие работы того же направления²⁵⁹³ и в которых рядом с евангелием отрицаются и послания Иоанна. На основании внешних и внутренних дат, частью из свойств самого евангелия, а частью из отношения его к синоптикам, автор выводит заключение, что как евангелие, так и послания не могут принадлежать Иоанну Богослову, писателю Апокалипсиса, – и что они написаны неизвестным автором и изданы с именем Иоанна Богослова в начале или середине 2-го века. Правда

Гемсен и другие дали не менее серьезные ответы на эти возражения и указали многие признаки подлинности 4-го евангелия, так что поколебали самого Бретшнейдера и уже в 1822 году заставили его отречься от своей критики. Но это не воспрепятствовало Страуссу, конечно ей, в его личных интересах, принять одни только отрицательные выводы Бретшнейдера и других.

Сюда же надо присоединить отрицание подлинности начальных двух глав в евангелиях от Матфея и Луки,²⁵⁹⁴ заключения евангелия от Марка (о вознесении Христа)²⁵⁹⁵ и пр.

Не лучше было научное положение и всего вообще новозаветного канона. Исключая послания к Коринфянам, Галатам, Римлянам, и частью к Солунянам – против всех прочих новозаветных книг высказывались сильно или слабо, прямо или косвенно, ясно или скрытно, разные сомнения Семлером, Клудиусом, Эйхгорном, Шлейермахером, Устери, Де-Ветте, Шмидтом и др. Англичанин

–343–

Евансон сделал было попытку заподозрить даже и послание к Римлянам, но успеха в науке не имел.

В таком же наконец недоказанном, вернее же замаскированном виде находилось отрицание достоверности евангельских повествований и применение к ним теории мифа.

Положение Гейне: *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* в принципе признавалось законным для библейской истории в такой же мере, как и для гражданской. Уже Семлер говорил о чем-то в роде иудейской мифологии и называл мифами ветхозаветные рассказы о Самсоне и Есфири.²⁵⁹⁶ Потом Габлер, Шеллинг, Эйхгорн, Вегшейдер, Фатер, Де Ветте, аноним в журнале Бертольда, Бауер и др.²⁵⁹⁷ дают не только теоретические определения мифа, но и применяют эту теорию к ветхозаветным рассказам о творении мира, о рае, о грехопадении прародителей, о браке ангелов (сынов Божиих) с дочерьми человеческими, о Лотовых дочерях, об Аврааме, египетских казнях, чудесах во время странствования евреев по пустыне, о занятии евреями

обетованной земли, о чудесах при Иисусе Навине, во времена судей и царей.

Переход от ветхозаветной мифологии к новозаветной хотя и был совершенно естествен и даже необходим, но здесь развязность критики стеснялась тем, что новозаветные Писания произошли в эпоху не мифическую (уст-

—344—

ных преданий), а литературную. Сознвая это затруднение, Шеллинг бросает замечание, что мифической обработке может подвергнуться и такая история, которая хотя и совершалась в литературную эпоху, но долго хранилась в устах народа. Дверь таким образом для вторжения мифа в евангельскую историю была открыта и ею воспользовались многие. Вышеупомянутые Бауер и Габлер говорят о мифической идеализации евангельской истории в устах народа. Даже рационалист Эйхгорн, вопреки основному принципу своей школы, предполагает многие легендарные прибавки к арамейскому первоевангелию, каковы: вся евангельская первоистория, искушение Господа в пустыне от диавола, некоторые из чудес Христа, восстание давно умерших мертвецов при смерти Христа и проч.²⁵⁹⁸

Еще развязнее применяет к евангельской истории теорию мифа Шлейермахер в своих лекциях о «Жизни Иисуса», читанных им в последний раз в Берлине в 1832-м году. Он не стесняется объявить за поэтическую обработку те из синоптических чудес, которых нет в евангелии Иоанна и которые не мирились с понятием Шлейермахера о чуде, особенно начало евангельской истории у Матфея и Луки (первые главы) и конец (вознесение Господа на небо). Также искушение Христа в пустыне от диавола он считает притчею Господа, превращенною в мифическую форму исторического происшествия.²⁵⁹⁹ А ученик Шлейермахера Устери посвящает этому рассказу Евангельскому нарочную статью в *Theologische Studien und Kritiken*,²⁶⁰⁰ где откровенно заявляет, что при религиозном воодушевлении и религиозных идеалах, народ, если он хоть немного поэт, легко мог наложить поэтически-мифическую и сверхъестественно-чудесную окраску, как на действительные евангельские события,

так и придумать небывалые символические происшествия в роде искушения.²⁶⁰¹

—345—

Теория мифа, как видим, в зародыше уже существовала задолго до Страусса и применялась как к Ветхому, так и к Новому Завету. И сам Страусс ни мало этого не скрывает, если свою *Das Leben Jesu* предваряет подробным изложением мифических теорий у своих предшественников.²⁶⁰²

Но молодой тюбингенский репетент делает упрек своим предшественникам в том, что в отношении к Библии вообще и к Новому Завету в частности они *понимали миф не чисто* (*weder rein gefasst*) и *применяли его в ненадлежащем объеме* (*noch in gehörigem Umfang angewendet*).

Во 1-х: *понимали миф не чисто*, т. е. путем разных отвлеченностей стушевывали различие между мифическим и рационалистическим толкованием, так что мифологиисты обращались и к рационалистическим приемам, а рационалисты, не отказываясь от своей методы, допускали в Библии и исторические мифы. Различие сводилось только к словам и к несущественным отвлеченностям, подставлявшимся на место священных повествований, а именно: рационализм имел дело с субъективными прикрасами рассказчика-очевидца, а мифологиист — с поэзией не очевидца или безличного предания. Отсюда смешение рационалистического и мифологического толкования Библии, например: обетование Бога Аврааму есть исторический миф, которого реальным зерном служит оживление в престарелом Аврааме надежды на бесчисленное потомство при созерцании усеянного звездами неба (Бауер). Тоже и по отношению к Новому Завету. Все чудесное в благовестии о рождении Крестителя считается за миф, а немота Захарии принимается за историческую основу (аноним в музее Генке). Родители Предтечи действительно были неплодны долгое время; ангелы при рождении Христа явились из какого-то огненного феномена; при крещении Христа были гром и молния с пролетевшим случайно белым голубем; при преображении главную роль играла гроза; ангелы при гробе Господа были ничто иное, как

полотно: такие толкования принадлежат вышеупомянутому автору ветхозаветной и новозаветной мифологии (Бауер). Рассказ о поклонении волхвов объясняется случайным прибытием к тому времени в Иерусалиме восточных купцов у Круга, который, однако ж порицает рационалистов за то, что они объясняют *саму историю* (т. е. решают вопрос: как происходило и могло происходить событие естественным образом?), между тем как надо объяснить происхождение (мифическое) рассказа об этой истории (т. е. решить вопрос: как мог образоваться и образовался известный рассказ?). Кайсер,²⁶⁰³ упрекающий естественное толкование во многих неестественностях, заявляет, однако же, что все чудесное в Новом Завете нельзя объяснять одинаковым способом. Отсюда у него являются: *физическо-историческое* толкование, напр. знание Христом близкого окончания проказы, – *психологическое* – объяснение напр. доверия ко Христу больных, а вследствие этого подъем сил и выздоровление, – *случайность*, напр. при появлении Христа мнимо-умершие вставали случайно, сами собою, а не вследствие чудотворной силы Христа по отношению к смерти, – *мифологические прикрасы* действительных событий, напр. монета во рту рыбы, возникшая от простой продажи пойманной рыбы, – превращение воды в вино, явившееся из дружеской шутки на свадебном пиру. Габлер, трактующий об историческом (т. е. возникшем из прикрас события) и философском (возникшем из воззрений и идей, без всякого исторического зерна) мифе и незаконности априорного предпочтения одного пред другим, однако же на деле мало понимает это различие, смешивая методу Павлюса с историко-мифическим толкованием. Наиболее решительным защитником мифической теории в применении к Новому Завету является выше цитированный аноним Бертольдова журнала (как к Ветхому Завету – Де Ветте), который находит невозможным в настоящее время выделить мифическую оболочку от исторического зерна. Таким образом среди мифологистов были три партии: одни считали легким отделить миф от истории, другие это считали невозможным,

–347–

третьи старались занять невозможную середину между крайностями²⁶⁰⁴.

И эта путаница в мифологической школе, очевидно, зависела от недостаточно *чистого* понимания мифа. До Страусса мифисты не ясно определяли и не отчетливо сознавали: что такое миф? Чем он отличается от легенды? По каким критериям можно выделять в евангелиях мифическое и легендарное от исторического?

Во 2-х: миф применялся к евангельской истории не в должном объеме, т. е. не ко всей истории, а только к началу её и к концу. «В евангельскую историю, так характеризует Страусс своих предшественников словами анонима в Бертольдском журнале²⁶⁰⁵, входили парадную дверь мифа и выходили из неё чрез такую же дверь, но в промежутке довольствовались кривыми и трудными тропками естественного объяснения». Мифологиисты, правда, старались установить тут различие между началом (рождение и детство Господа) и концом (вознесение) евангельской истории с одной стороны, и её серединою – с другой, основываясь на образцах евангельской проповеди в книге Деяний (1:22), на евангелиях Марка и Иоанна и на различии источников для общественного служения Христа и для семейной, тайной истории. Габлер несколько расширил область мифа: он делит чудеса Христа на такие, которые совершал Он (*die Jesus that*) и которые совершены *при Нем* или *над Ним* (*die an Ihm vorgingen*), применяя к первым естественное объяснение, а ко вторым мифологическое. Сам Габлер ограничился только рождением Христа, но Бауер отнес сюда крещение, преображение, ангела в Гефсимании и ангелов при гробе. Отвергая крайние суждения анонимов Бертольдова и Габлерова журналов, сам Страусс укоряет своих предшественников в непоследовательности и случайности применения ими теории мифа к евангельским повествованиям. Раз допущена возможность мифа для начала и конца евангельской истории, нет оснований исключать эту возможность в середине. Рассказы об

–348–

общественном служении Христа так сходны с рассказами в начале и конце евангелий, что невозможно отрицать миф в одной части и признавать в другой. Там и здесь есть рассказы о чудесах, явлении ангелов, пророчествах, – везде один и тот же дух и одинаковый тон в изложении. Различие может быть только количественное, а не качественное, т. е. миф существенно и внутренне проникает всю евангельскую историю и в самое сердце евангельского рассказа, хотя в середине евангелия присутствие мифического элемента оказывается в меньшем объеме, чем в начале и конце²⁶⁰⁶.

Так определяет сам Страусс историческое место своей книги в немецком богословии, справедливо указывая на невыясненность и незаконченность теории у своих предшественников. Насколько обстоятелен и правдив этот очерк дострауссовского состояния мифической теории и как верно Страусс определил свое к ней отношение, самым лучшим и достовернейшим показателем этого может служить то, что не только старинные немецкие историки-богословы (Баур, Шварц, Дорнер и др.), но и новейший специальный биограф Страусса и историк современного ему богословия Гаусрат²⁶⁰⁷ не находят возможным прибавить что-нибудь к сказанному Страуссом о себе самом. Далее мы увидим, что Страусс не только точнее определил понятие, роды и критерии мифа, но и последовательнее применил их к евангельской истории, то есть, говоря словами самого же Страусса, дал *более чистое (reiner) понятие о мифе и более широкое, (umfassender) применение мифа к объяснению евангелий*.

Наконец одним из главнейших производителей Страуссовой книги надо признать тогдашнюю полемику против мифической теории, и именно полное бессилие этой полемики, на что выразительно указывает Страусс в 12-м параграфе введения к *Das Leben Jesu*.

Наиболее сильным врагом теории должен был оказаться рационализм, так как мифическое объяснение од-

–349–

ним разом упраздняло как ненужный труд разные эти невероятные вероятности, невозможные возможности и

странные случайности рационалистического прагматизма. Но этот враг оказывался бессильным уже тем, что в лице Эйхгорна, Габлера и др. признавал искусственность одностороннего и исключительного пользования рационалистическим методом для объяснения всех евангельских чудес. Большинство рационалистов готово было на уступки в пользу мифа, хотя и с разными условиями и ограничениями. Более последовательных рационалистов было не много. Так знаменитый Павлюс, признавая ясно, что мифическая метода совершенно упраздняет рационалистическую, объясняет последнюю просто ленью ученых богословов – отыскивать естественные объяснения трудностям евангельской истории и желанием отделаться от этих трудностей при помощи темного слова *миф*. Вместо того чтобы выделять естественное от сверхъестественного, объективно-исторический факт от субъективного суждения о нем рассказчика – весь рассказ, говорил он, целиком отдают в камеру-обскуру древнесвященной саги²⁶⁰⁸. Это замечание Павлюса конечно не могло иметь научного значения против мифической теории. Сильнее в научном отношении другой рационалистический полемист Грейлинг²⁶⁰⁹, восстающий против совета Круга – объяснять не рассказываемое событие, а образование рассказа о нем. Но почти все удары Грейлинга, замечает Страусс, которые он мечтает нанести противнику, обращаются на его же собственное естественное объяснение. Из всех попыток, говорит Грейлинг²⁶¹⁰, к объяснению темных мест Писания самая наивредная для исторического объяснения, для реальных фактов и для правильного их разумения (т. е. которая наносит наиболее вреда претензиям рационалистических экзегетов) это – попытка объяснить исторический рассказ с помощью поэтического воображения (можно понимать так: человек с воображением, то есть есте-

–350–

ственный толкователь, вводящий частные обстоятельства, на которые нет ни малейшего указания в тексте; а экзегет мифический не создает фикций и его роль ограничивается открытием и дознанием фикций). Объяснять чудеса, продолжает Грейлинг, по способу, которым образовались рассказы о них, это

значит прибегать к бесполезным и произвольным изобретениям воображения (присоединим сюда ограниченный рассудок и получим точное изображение естественного объяснения). Много фактов, говорит Грейлинг, которых реальность можно сберечь при мифическом толковании, или отсылаются в страну басен или заменяются выдумками толкователя (возражение может иметь силу только против посредствующего историко-мифического толкования, которое позволяет себе подобные выдумки, – и это потому, что оно не есть чисто мифическое, но смешанное с естественным). Объяснение чудес, по Грейдингу, не должно изменять факта: посредством толкования фокуснически подставлять на его место другой факт (что и делает только естественное объяснение) значит не объяснить соблазнительный для разума объект, но отрицать предложенный факт, чем вопрос конечно не решается (ложно то утверждение, что объяснению предлежит факт, – непосредственно предлежит одно только известие, о котором надо узнать, лежал ли факт в основе его, или не лежал). Таким образом Грейлинг желает объяснять совершенные Христом чудеса естественно, точнее – психологически: в таком разе, говорит он, будет всего менее причин изменять рассказываемые события, обрезать их и вносить в них столько фикций, что сами они становятся фикциями (но из всего доселе сказанного явствует, как мало эти преимущества могут принадлежать рационализму).

Эта выписанная нами из Страусса критика мифического толкования со стороны рационалиста Грейлинга и помещенные в скобках замечания на неё или антикритика мифологиста Страусса для нас любопытны и важны, как совершенно наглядное доказательство того, до какой степени разные эти тогдашние примирительные направления затемняли и запутывали представление о мифическом и рационалистическом толковании, при чем оставались не уяснен-

–351–

ными ни понятие мифа ни понятие естественности в отношении к евангельской истории. Курьезен этот оборот палки другим концом и обвинение мифологистов со стороны рационалистов в том же самом, в чем обвиняет мифологист

рационалистическую методу. А это в свою очередь служит очевидным показателем неизбежности рационалистической Сциллы и мифологической Харибды там, где принципом науки служит априорное отрицание всего сверхъестественного и где вера в чудо не имеет за собою твердого философско-созерцательного начала.

Тем же отсутствием твердого богословского начала для построения возможности и необходимости чуда объясняется слабость и супранатуралистической полемики против мифологистов. Так возражения Гесса Страусс формулирует в следующих трех положениях: во 1-х мифологисты принимают священную историю в несобственном смысле, а библейские писатели желали быть понятыми в собственном смысле, следоват. они рассказывали не мифы; во 2-х – мифология есть нечто языческое, а Библия есть христианская книга, следовательно она не содержит никакой мифологии; в 3-х – чудесное не может быть критерием мифического, так как оно встречается как в древнейших священных книгах (мифической эпохи), так и в позднейших (литературной эпохи)²⁶¹¹. Но что особенно дает оружие в руки Страусса, так это явное со стороны супранатуралиста Гесса предпочтение рационалистического толкования мифологическому, когда первое оставляло хоть немного фактичности, даже если бы оно при этом низводило священный рассказ до тривиальной истории. Так Гесс мифологическому объяснению предпочитает Эйхгорнов взгляд на древо познания добра и зла, как на ядовитое растение, при чем библейский рассказ о грехопадении прародителей лишает всякого идеального, следовательно осмысленного содержания, – толкование, от которого отказался потом сам же Эйхгорн и перешел

–352–

к мифологическому. «Такие супранатуралисты, говорит Страусс, похожи на ребят, которые цветистую историческую оболочку, хотя бы и лишенную всякого божественного содержания, предпочитают богатому (действительному) содержанию, как скоро оно лишено этой пестрой одежды»²⁶¹². Были и более последовательные супранатуралисты, как

Стейдель, учитель Страусса в Тюбингенском университете, хотя в теории отвергавший как мифологическое, так и рационалистическое толкование. Но их насчитывалось очень мало, и они не пользовались большим авторитетом, так как в век Шлейермахера и Гегеля принципы супранатурализма не могли иметь большого веса для немецкого богословия. Большинство старались только ограничить слишком решительное и последовательное применение мифа к священной истории, предпочитая Фатеровские исторические мифы, оставлявшие возможность искать исторические зерна в мифологических оболочках. Но для этого предписывались, напр. Мейером против Де-Ветте в отношении Ветхого Завета, такие правила, под которые мог подписаться любой рационалист. Это была полемика супранатурализма против мифологизма, без признания или же с ограничением чуда в одних событиях священной истории и с признанием его в других событиях и в теории...

Более научный путь для борьбы с мифологическою методою избрал Гейденрейх, написавший нарочное исследование о непригодности мифического толкования к Новозаветной истории. Указанием на эту работу Страусс заканчивает свой параграф о полемике против мифической теории²⁶¹³. Возражения эти важны были не столько по своему частному содержанию, сколько по общей постановке дела и указанию тех сторон в нем, которые могли дать действительно серьезные результаты. Таковы: 1) исследование вопроса о принадлежности наших евангелий апостолам очевидцам, – следовательно отнюдь не мифологическое происхождение их; 2) внутренний анализ евангельских повествований и раскрытие тех свойств их,

–353–

по которым они представляют полную противоположность мифу; 3) наконец философско-теоретическая возможность чуда, если Бог представляется как личность, или как Верховный Разум и Абсолютная Любовь, – и если чудо служит выражением именно этих божественных свойств, т. е. оказывается необходимым и достойным выражением божественных свойств в истории мира и человека.

По своему содержанию возражения Гейденрейха не были сильны, но по своей форме и по общей постановке полемики они имели серьезную будущность. Это показала антистрауссовская полемика позднейшего времени, когда исследование вопроса о происхождении евангелий, анализ их внутреннего содержания и спекулятивно-теоретическая идея личного Бога нанесли смертный удар как мифологической, так и рационалистической методе. Это показал и сам Страусс. Спокойный, насмешливый, двумя-тремя замечаниями поражающий своего противника, этот самый Страусс не находит возможным в упомянутом параграфе отделаться от Гейденрейха иначе, как пошлым отправлением читателя в туманную и неопределенную даль двух томов и 150 параграфов своей книги. «Эти и подобные возражения, так говорит он по поводу критики Гейденрейха, против мифического понимания евангельских рассказов, как они имеются в многочисленных сочинениях и в новейших комментариях на евангелия, сами собою *найдут в последующем изложении свое место и свое опровержение*»²⁶¹⁴.

Найдут ли?... Увидим.

Таков в общих чертах характер богословской науки пред появлением Страуссовой Жизни Иисуса. Повсюду какая-то половинчатость, полумерие, полупринципность. Везде недосказанность, незаконченность, никого неудовлетворяющая посредственность. Низверженная критическим исследованием текста в филологической школе супранатуралистическая теория богодухновенности буквы Писания заменена каким-то неопределенным понятием истинности

—354—

общего содержания, учения и пр., причем ближайшее определение этого учения и этой истины отдавались на произвол каждого. Новозаветный канон находился в неопределенном положении, а синоптический вопрос имеет столько же решений, сколько было богословов, и при том таких решений, которые в одинаковой мере благоприятствовали и вере, и неверию синоптическим известиям (теория устного

первоевангелия и письменных первоисточников) и благоусмотрению каждого предоставляли решать: чему верить и чему не верить. Характерны эти рационалисты, до фетишизма преклоняющиеся пред буквою Писания и неверующие в чудо, с их историческим прагматизмом и бесчисленными чудесами случая. Столь же характерны и эти супранатуралисты своими удвоениями евангельских событий. Но еще характернее эти супранатуралистические рационалисты и рационалистические супранатуралисты, эти Стейдели, обращающие диавола истории искушения Господа в мифологическую оболочку и считающие звезды местом жительства ангелов, – сошествие Христа во ад утончающие до абстракта, вознесение Господа толкующие как визию учеников, а чудесный дар языков, сообщенный апостолам в день Пятидесятницы, низводящие до сердечного и теплого разговора апостолов, подействовавшего даже на чужих. Эти Ольсгаусены, объясняющие ясновидением монету во рту рыбы, говорящие о перелетных птицах по поводу чудесного лова рыбы Петром и об исцелении природы по поводу укрощения бури. Эти Генстенберги, высчитывающие с математической точностью тысячелетнее царство Апокалипсическое, применяющие филологически Гога и Магога к демагогам – и в то же самое время трактующие о визии и внутреннем видении, точнее галлюцинации пророка по поводу членораздельной речи ослицы. Еще удивительнее встретиться с Гегелем, разгуливающим в христианской тоге среди параграфов догматического богословия Правой Гегелевой. А этот церковный оратор Берлинский Шлейермахер, трактующий о богочеловечестве Христа, об искуплении, о грехопадении – и отрицающий личного Бога, возможность чуда, сверхъестественное рождение, воскресение и вознесение Христа! Этот *верующий пантеист*, этот религиоз-

–355–

ный человек без веры в Бога! Нужно ли наконец напоминать о той путанице, какая господствовала в полемике мифологистов и рационалистов! Об этих рационалистах, допускающих и мифы, – и мифологистов, пускающихся в рационалистические соображения! Об этих взаимных укорах друг друга в

произвольности, непоследовательности, недоказанности, не научности!...

Весь этот хаотический беспорядок разных школ и направлений с едва уловимыми посредствующими между ними оттенками объединялся, однако ж общею примирительною тенденцией и смутными надеждами на мир между наукою и верою, если и не в ближайшем, то в более или менее отдаленном будущем. Этим объясняется существование целых богословских факультетов с супранатуралистическим (в Тюбингене – Стейдель), рационалистическим (в Галле и Гейдельберге – Павлюс) и мифологическим (частью в Гёттингене – Фатер, Иене – Газе, Базеле – Де-Ветте) направлением. Но еще более наглядным показателем таких примирительных мечтаний служил главнейший из Германских университетов Берлинский, где мы встречаем одновременно и Гегельянство (Марэйнеке) и Шлейермахера и Генгстенберга. Так под покровом туманной фразы и недосказанных положений связывали самые противоречивые понятия. И богословская мысль, не желая пристальнее всматриваться в эти разнородные сочетания, льстила себя надеждою, если не на полный, то все же на сносный мир между разумом и верою.

В такие-то минуты приятных философско-богословских грез и появилась книга Страусса. Спокойный, уверенный в себе и отчасти насмешливый тон книги, – стальная, ни пред какими выводами не останавливающаяся, логика и проницательный анализ, – широта и всесторонность осмотра своих противников, пред которым не укрывается ни один неясный штрих, ни одна темная лазейка для той или другой из отрицаемых теорий: все это должно было сильно взволновать доселешнее истинно-немецкое благодушие и возбuditельно подействовать на полуусыпленную примирительным безразличием богословскую мысль. Со всею решительностью и бесстрашием Страусс снял с протестантского богословия эту примирительную дымку

–356–

спекулятивного тумана. С едва вероятною сосредоточенностью он сумел раскрыть это искусственное сплетение тогдашней немецкой богословской спекуляции из

разнородных воззрений. Наконец с изумительной ясностью он смог разложить этот хаос понятий на его первичные элементы, восстановив подлинный образ перепутанных здесь искажений. В области спекулятивного богословия он неопровержимо доказал несовместимость Гегелевой, как и Шлейермахеровой идеи имманентной Первопричины с супранатуралистическим представлением о сверхъестественных и чудесных действиях Бога в мире, невозможность примирения между тогдашним философским пантеизмом и религиозным теизмом. В сфере исторической критики он с возможной отчетливостью выделил и со всею резкостью обострил перепутанные в тогдашнем примирительном богословии противоположности супранатуралистической, рационалистической и мифологической методы. Сравнив рационализм и супранатурализм по вопросу о чуде и определив их различие только формальным превращением *чуда Бога в чудо случая*²⁶¹⁵, Страусс развил их принципы до невозможных нелепостей. Обоим этим направлениям, именно как научно-богословским школам, Страусс нанес смертельный удар. После Страуссовой *Das Leben Jesu* эти школы уже сделались только достоянием истории. Напротив, мифологическую методику он сумел очистить от всех рационалистических примесей, строже раскрыв понятие мифа и последовательнее применив его к евангельской истории. Не страшась никакой ответственности и не стесняясь никакими дипломатическими или нравственно-педагогическими соображениями, Страусс ясно и смело показал то, чего не хотело или боялось видеть тогдашнее богословие, то есть, что научное здание евангельской истории уже полуразрушено самим же этим полурационалистическим, полусупранатуралистическим богословием, что фундамент здания, благодаря неверию в чудо и обращению в миф начала, конца и частины евангельской истории, уже подкопан во всех своих углах. Конечно, книга Страусса

–357–

не разрушила Церкви Христовой, которую и врата ада не могут одолеть, – и тем менее она могла грозить христианству, которое имеет непоколебимое основание в христианских

тайниках человеческого духа. Но долг правды требует сказать, что тогдашнему протестантскому богословию работа Страусса нанесла смертельный удар. Сам Страусс не создал ничего нового и оригинального, но зато он подвел итог всему старому и расчистил почву для позднейших научных построений новозаветной библейской истории, освободив науку от веками накопившегося не научного хлама всяких априорных измов прежнего протестантизма. Сам Страусс впоследствии метко охарактеризовал значение своей книги, сравнив действие её со взрывом ветхого и полуразрушенного здания, на место которого получалась потом возможность постройки нового храма науки.

Это был действительный и неожиданный удар для старинного немецкого богословия, блуждавшего без компаса Церкви и без кормила предания, среди истинно протестантского субъективизма веры и науки.

«Буря налетела», – так изображает действие книги, её характерные особенности и произведенное ею впечатление современник и Шлейермахерианец Карл Шварц в своей классической истории новейшего богословия протестантского, – «буря, говорит он, налетала с такой стороны, откуда никто не ожидал этого. Молодой²⁶¹⁶ Тюбингенский магистр, репетент древнего и достопочтенного богословского заведения, в котором учили Бенгель, Сторр, Флатт и Стейдель, – человек, который изучил богословие и философию со всею серьезностью и основательностью своей Швабской натуры, получил свое образование у Гегеля и Шлейермахера, – вот кто бросил зажженный факел критики в твердыню веры. Это был человек, который остался трезвым при всеобщем опьянении Гегелевой спекуляцией, который прошел с ясным чувством чрез заблуждения и иллюзии времени, который не потерял рассудка пред чистым разумом. Это, кроме того, был художник в создании внешней формы сочи-

–358–

нения, который выставил свою работу, как произведение пластического искусства в эстетической закругленности и законченности при полном господстве над материалом своего предмета. Без сомнения, именно эта-то законченность формы и

сделала впечатление Страуссовой *Leben Jesu* столь потрясающим. Она есть столько же продукт прошедшего, сколько и выходит из него, служа его заключением. Здесь сходятся во едино нити всех доселешних критических исследований о жизни Иисуса, но в тоже время они дополнены, обострены, соединены вместе и сведены к одной главной мысли. В этой необходимости судопроизводства, которое совершается как процесс природы, в этой бесстрастной объективности, с какою сочинитель как бы отступает назад перед своею работою и оказывается только главным счетчиком, который берет единичные суммы и подводит их в общий итог, заключается импонирующее, или вернее устрашающее впечатление книги. «С жестоким равнодушием судьбы в этой книге подводится окончательный расчет с тогдашней критикой евангельской истории», – и опись гласила: *банкрот*. Евангельская история уже со всех сторон была подтачиваема критикой, а здесь (в книге Страусса) показывалось, что она истреблена до последнего зерна. Действие этой книги было необычайное. Электрический удар пробежал по всему немецкому богословию. Со времени Вольфенбюттельских фрагментов богословский мир ни разу не приходил в такое возбуждение. Внимание, – с каким встречен был этот труд особенно в Тюбингене и Вюртемберге и которого ближайшим результатом была отставка Страусса от репетентского места в Тюбингенском университете, – скоро распространилась, все увеличиваясь наподобие лавины, чрез всю Германию и далее за её пределами. Не только четыре больших издания в пятилетие с появления первого (1835–1840), но и еще более невероятное число полемических сочинений доказывают всеобщее возбуждение и участие. В этой огромнейшей антистрауссовской литературе не отсутствовало ни одно теологическое имя, если оно имело хоть какое-нибудь значение, – даже незначительные пасторы со всех концов Германии падали свои голоса и принесли

–359–

свои гасильные ведра веры на чудовищный пожар, который грозил вместе с историческими основами христианства обратить

в пепел и их самих и их сельские церкви. Опровержения поэтому были весьма различной научной ценности. И Страусс не был неправ, когда о значительном числе этих сочинений выразился так, что они стоят не больше крика женщин, который часто слышится при неожиданном выстреле, – крика, который вызывается не тем, что выстрел едва быть может не удался, но тем, что вообще раздался выстрел. Страусса часто упрекали в том, что его книга, собственно, не содержит ничего нового и представляет только точное сопоставление всего того, что выработал последний период исторической критики (конец 18-го и начало 19-го века). Но этим высказывалась, в сущности, величайшая похвала. *Ведь особенность всех великих и вековых (epochmachende) творений состоит именно в том, что они как зрелый плод отпадают от дерева познания, что все прошедшее работало в них и вместе с ними.* Так это и в *Leben Jesu* Страусса»²⁶¹⁷.

Другие, напротив, приняли и доселе принимают книгу Страусса за «*грехопадение немецкого богословия – Sündenfall der deutschen Theologie*»²⁶¹⁸.

Зрелый плод дерева познания и грехопадение немецкого богословия! Эти суждения, однако, столь же недалеки друг от друга, как древо познания от грехопадения. Прародитель протестантизма Лютер увидел это древо познания, что оно *добро в снесь и красно есть еже разумети*. Он совершил преступное поправление соборного самосознания Церкви и отрезал себя от живого всеединства Церкви, (насколько оно могло выражаться для западного христианина в Церкви вселенских соборов). Сорванный плод пал на тучную почву самоволия и умничанья (резонерства). *И взявшие от плода его яде... и отверзошася очи и разумеша, яко нази Быша.* И вот к тридцатым годам настоящего столетия протестантизм представлял уже полную богословско-философскую анархию.

–360–

Каждый теолог имел свою веру и свою науку. Богословий было столько же, сколько богословских голов. Все это блуждало без путеводителя, шаталось из стороны в сторону без трезвого самосознания, двигалось и путалось, представляя какую-то

неистовую вакханалию мнимого разума над верою, беспорядочный разгул так называемого *общего*, т. е. посредственного, близорукого, ограниченного, – и *здорового*, т. е. самодовольного, тупого, неподвижного *рассудка* над *разумом*, – над всеми высшими, не укладывающимися ни в какие параграфы, порывами человеческого духа в родную ему страну третьего неба. Все было заключено в отвлеченные формулы, везде был готов известный шаблон для примирения с христианством какой угодно философии, все имело стереотипную и однообразную форму, следовательно все давным-давно уже умерло. Страусс только произвел диагноз смерти тогдашнего протестантизма, – совершил над ним опыт, доказывавший полное отсутствие в нем жизни и движения.

Да, прародитель протестантизма сорвал плод с древа познания, и его грехопадение породило Страусса. Нет Церкви, нет и Христа – это исторически доказали Лютер и Страусс²⁶¹⁹.

М. Муретов

Беляев А.Д. Истинное христианство и гуманизм: [По поводу реферата В.С. Соловьева «О причинах упадка средневекового мирозерцания»]. // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 9. (С. 361–380) (2-я пагин.). (Продолжение)

–361–

В учении о христианской нравственности и гуманизме не последнее место занимает вопрос об отношении личной нравственности к общественной, который составляет только часть более общего вопроса об отношении личности к другим людям, к обществу, народу и государству, к целому человечеству. Оба эти вопроса, и частный, и общий, в настоящее время привлекли к себе внимание и разрабатываются мыслящими людьми. Можно заметить два главных направления мысли в постановке и решении их.

С одной стороны, под влиянием дарвинизма и учений о безусловной свободе, которой имеет право пользоваться каждый человек, выдвинута мысль о жизни, как борьбе за существование, борьбе каждого против всех и всех против каждого, и борьба эта признана естественной, даже полезной, во всяком случае неизбежной, при чем вопрос о безнравственности и бесчеловечности такой борьбы в расчет не принимается; конечно, в этой борьбе слабые погибают, подавляемые более сильными и сокрушаемые самой природой, но тем лучше для рода, который этим способом совершенствуется, так как худшие члены его погибают, не оставивши потомства, т. е., таких же слабых, как они сами, или оставляют потомство, скоро вымирающее, и на племя остаются сильные, красивые и более совершенные во всех отношениях люди. Этот вы-

–362–

вод глубоко антипатичен с нравственной и вообще человеческой точки зрения, отзывается каннибализмом, отдает запахом крови, и потому дарвинисты не осмеливаются даже

высказывать его явно, но он неизбежно вытекает из начал эволюционизма²⁶²⁰.

Параллельно, и может быть, как противовес этому бесчеловечному взгляду на отношения личности к сочленам его рода, идет другое течение мысли, раскрывается противоположный взгляд на эти отношения. Люди верующие в возвышенных требованиях религии, а неверующие гуманисты в естественном родстве между людьми и в нравственной обязанности воспитывать и развивать привязанность к ним находят твердое основание для положения, что должно любить друг друга. В свою очередь политэкономы доказывают, что человек если и должен с кем бороться, то только с внешней природой, и так как эта борьба трудна, то люди должны действовать против нее сплоченно, артелью, миром-собором. Во взаимной любви и взаимопомощи между людьми первые видят необходимое условие их нравственного и умственного совершенствования и вместе залог вечного спасения, вторые – основу их человеческого достоинства и благородства, а все вообще – первейший источник их материального благосостояния, их счастья, их поступательного движения. Вопреки дарвинистическому взгляду на жизнь, как борьбу за существование, наблюдения над жизнью натуральных народов и над жизнью животных указывают на существование взаимопомощи даже там, где нравственные мотивы слабы или и совсем отсутствуют, подтверждают справедливость христианского и гуманистического взгляда на взаимопомощь. В новейшее время широкое знакомство с низшими племенами показало преувеличенность старого взгляда на их зверские нравы и обнаружило разностороннее применение у них взаимопомощи²⁶²¹. Даже и в животном царстве борьба не на жизнь, а на смерть, убий-

–363–

ственная борьба за существование ведется между различными родами и видами животных; в пределах же одного и того же вида она применяется только в особых случаях, напр. при спаривании или голоде, и никогда не бывает истребительной, а некоторые животные живут и действуют

самой дружной артелью и оказывают друг другу помощь и нежную заботливость.

Так рассуждают ученые люди, а люди, действующие по началу взаимной любви, самой жизнью своей показывают твердость и великую благотворность этого начала, самым делом являют его, как источник нравственного совершенства и материального благосостояния и личности, и ассоциаций людей, и целых государств.

Но замечательно, что современные гуманисты, по-видимому, совершенно совпадая в своем взгляде на взаимопомощь с христианским учением о любви людей друг к другу, на самом деле значительно расходятся с ним. Замечательно еще и то, что этот взгляд, будучи противоположен дарвинистическому учению о борьбе за существование в своем исходном пункте, совпадает с ним в конечной цели. В борьбе за существование целью полагается благо и совершенствование рода и ради достижения этой цели оправдывается и даже считается полезным убийство слабых членов рода, личность является средством для лежащей вне ее цели и беспощадно приносится в жертву ей. Но и во взаимопомощи, о которой проповедают теперешние гуманисты, конечной целью признается общее благо, а не личное, хотя правда, при этом предполагается, что с достижением общего блага и посредством служения ему осуществляется и благо личности. Таким образом в обоих взглядах конечной целью жизни считается достижение общественного блага и расходятся они только в выборе средств для достижения одной и той же цели: первый предлагает взаимную борьбу, второй – взаимную помощь.

В конечных целях своих эти два противоположных взгляда сходятся, потому что в том и в другом имеется в виду исключительно земная жизнь, блага только земной жизни. И в этом лежит тайная причина, почему в конечных выводах обоих взглядов цена личности сводится

–364–

на нет, она заклана в жертву Молоху, которому не достанет жертв, сколько их не приноси. Эти выводы тем более неожиданны, что представители того и другого взгляда не

перестают распинаться за права личности. На самом деле они неизбежно вытекают из сущности обоих взглядов. Спрашивается, какую цену может иметь личность человека, если допускается только существование его на земле, которое продолжается 30–70 лет, и *при большей крепости 80 лет?* (Пс.89:10). В таком случае одно из двух: или *станем есть и пить, ибо завтра умрем* (1Кор.15:32), или, при более возвышенном, нежели эпикурейский, взгляде на жизнь, будем жить для блага рода, всего человечества. Иной цели не придумаешь.

Эту иную, высшую, цель указывает христианство в своем учении о загробной вечной жизни, как каждого человека, так и всего человечества. По христианскому учению, земная жизнь человека есть приготовление к вечной жизни и должна быть целью для этой последней. При таком взгляде, достижение блага самоличного и блага общего составляет, с одной стороны, цель земной жизни, ибо к самоличному благу мы стремимся по естественной потребности, а к общему – столько же по естественной склонности к людям, сколько и по нравственному долгу; а с другой, оно есть средство для иной, высшей цели, которая состоит в том, чтобы и нам самим достигнуть высших благ вечной жизни, и другим людям помочь достигнуть их. При таком взгляде цена личности человека, как сотрудника целого человечества в достижении последним блага, и притом высшего блага, остается, и в то же время сама личность человека не приносится с безжалостной жестокостью в жертву благу рода, не теряется безнадежно, подобно капле в море, а напротив, чрез служение общему благу еще более возвышается и достигает своих личных благ, временных и вечных – первых не всегда, вторых неотменно.

Мы не говорим уже о том, на сколько это учение утешительнее для сердца, нежели те два взгляда, мрачных и способных одних толкнуть в эпикурейство, а других повергнуть в безнадежную тоску и довести до самоубийства, но оно превосходит их и во всех других отно-

–365–

шениях. С философской точки зрения оно шире их, возвышеннее и более соответствует природе человеческого духа с его способностями, потребностями и стремлениями. Те два взгляда приравнивают человека к животному, а на самом деле по духу он не животное, и философия, за исключением материалистической, никогда не признавала его животным, хотя бы и перворазрядным. Нечего и говорить, на сколько христианское учение превосходит оба взгляда в нравственном отношении. В дарвинистическом взгляде для нравственного начала нет места: жизнь человека – жизнь натуральная, и все, даже зверские ее проявления, оправдываются. Гуманистический взгляд в нравственном отношении гораздо выше дарвинистического, но и в нем любовь к ближним, взаимопомощь, служение общему благу, признаются добродетелями, желательными и необходимыми только, потому что они полезны и благородны. Слова: *святость* в гуманистическом лексиконе нет, а уже это одно показывает, как низкопробны и по мотивам, и по существу, и по цели проповедуемые ими добродетели, не исключая и столь высокой добродетели, как любовь к ближним и забота об общем благе.

Оставляя без рассмотрения дарвинистический взгляд, который не имеет близкого отношения к нашему предмету, обратимся к более подробной оценке воззрения современных гуманистов на любовь человека к ближним, на отношение личности к обществу.

Между тем как христианство уравнивает отношение между личностью и обществом и в заботах об общем благе не жертвует личностью, современный гуманизм во имя общего блага отрицает самоцель в жизни личности. Он неприязненно относится к индивидуализму. Это сказалось в самом названии, которым нынешние гуманисты обозначили любовь человека к ближним, или взаимопомощь: они называли ее *альтруизмом*. Альтруизм – противоположность не только эгоизма, но и индивидуализма. Индивидуализм эгоистический, в котором г. Соловьев обвиняет средневековое мирозерцание, есть конечно зло, но приписывая его средневековому христианству, он, кажется, стоит не на исторической точке зрения, как бы

следовало, а на точке зрения современного нам альтруизма, по которой индивидуализм вообще есть зло.

Что же такое альтруизм?

Учение об альтруизме раскрыто позитивистами и пессимистами. Сущность этого учения в том, что индивидуальность – зло, что нужно жить и действовать для блага других людей, для блага общества или рода, для блага всего человечества, и что других людей нужно любить больше себя самого. Жертвуя собой и всем своим для блага других людей, человек достигает счастья; напротив, он не может достигнуть счастья, когда стремится к личному счастью, для него живет и действует. Страдания рода, других людей суть наши страдания, и счастье их есть наше счастье, а потому, стремясь ослабить страдания рода и увеличить его благо, мы тем самым уменьшаем свои собственные страдания и увеличиваем свое личное счастье. Ценно, велико и живуче, или даже вечно только целое человечество, весь род. Каждый же член рода, личность человека есть совершенное ничтожество, нечто злое и изменчивое, призрак. Будучи результатом общества в лице предшествующих и современного ему поколений, человек имеет цену только как член общества, должен жить только для общества, а не для себя. Чем меньше он будет помнить и заботиться о своем личном я, чем более он, так сказать, сольется с родом, тем лучше и для него, и для рода. Жить не для себя, а для других – это закон жизни, действующий с неуклонной силой. Как часть рода, человек не ограничен ни пространством, ни временем, потому что он живет в предшествовавших ему поколениях, будет жить в последующих и неразрывно связан с современным ему поколением. Предпочтительной любви к кому бы то ни было не должно быть. Люби всех других больше, чем себя; живи не для себя, а для других; никому не вреди; не противься злу; всем, сколько можешь, помогай. Вот основные положения альтруизма

По-видимому, альтруизм есть учение столь же возвышенное, как и христианское учение о самоотвержении и любви к ближним и тождественно с ним. Оно, действительно,

имеет с ним большое сходство, но в то же время и существенное различие.

Основа альтруизма мистическо-пантеистическая и натуралистическая. По учению пантеистов, формы, в которых проявляется жизнь или божественное бытие, суть или мираж бытия, или проявление абсолютной субстанции, вытекающей из нее и опять с ней сливающаяся, – это волны на безмерной поверхности океана жизни. И человеческая индивидуальность, и жизнь что иное, как не волна, на мгновение всплывшая и моментально погрузившаяся в бездну бесконечного бытия? Слияние всех и всего в одном – это основная черта пантеизма, и она же преобладает в альтруизме.

Другая, чуждая христианству, особенность альтруизма – это близкая связь его с детерминизмом, с отрицанием свободы воли. Где ни во что ставится индивидуальность, там может ли иметь силу личная свобода воли? Она ничто и совершенно подчинена или силе рода, или мировой воле, или мировому разуму, или всеобщей жизни, или всебожеству.

Отрицая индивидуальность, трудно не придти к отрицанию бессмертия души.

По учению христианскому, человек должен отвернуться себя ради Христа: по учению альтруистов – самоотвержение требуется ради других людей, ради рода человеческого.

По христианскому учению, людей должно любить, как самого себя: по учению альтруистов их должно любить больше себя.

Может показаться, что в этом пункте учение альтруистов возвышеннее даже Христова учения. Но когда люди желают быть святее самих святых и стремятся поставить идеалы высшие в сравнении с заповедями Божьими, то тут что-нибудь да не так. Тут есть или лицемерие, или недомыслие и неразумие, или незнание человеческой природы, или безмерное самомнение и жесткость сердца, или мечтательность, или самообольщение, или коренная ложь целого мирозерцания человека, или, наконец, психическое расстройство. Всякого рода утопии потому и пользуются сочувствием, что они имеют вид

чего-то возвышенного и величественного. Это фейерверк, изумляющий яркостью, красотой и разнообразием в сочетании лучей и искр, но

—368—

не способный ни светить, ни греть, и мгновенно потухающий. Утопии хороши в речи оратора, в слове писателя, но несостоятельность их обнаруживается, как только начинают осуществлять их в жизни; при столкновении с живой действительностью они лопаются, как мыльные пузыри.

Что альтруизм есть одна из утопий, которыми себя тешат праздные мечтатели, это несомненно. Индивидуальность не есть порождение греха, потому что была раньше греха. Она – творение Божие, скажет верующий; она – произведение природы, скажет неверующий в Бога натуралист. В действительности, она – и творение Божие и произведение природы, она – закон бытия. Можно сколько угодно разглагольствовать о ничтожестве индивидуальности, о том, что она есть зло, можно даже питать замыслы, как это делают буддисты и пессимисты, об окончательном уничтожении индивидуального бытия: мировой закон останется законом, никакого ущерба от их разглагольствований не потерпит, ни на одно мгновение не прекратит своего действия, подобно тому, как горный кряж ни мало не сдвинется с места от усилий ничтожного червяка, который, для проложения себе пути, вздумал бы его передвинуть. Но альтруисты, – разумею крайних из них: буддистов и пессимистов, – оказываются в положении, более комичном и жалком, нежели тот червяк, потому что последний, употребляя усилия против горы, действует не против себя, а альтруисты, выступая в поход против индивидуальности, прут против закона, который живет и действует в них же самих, идут против самих себя. Но самому отрицать самого себя, в сущности, нельзя. Мы полагаем, что крайний альтруизм самообман. Есть альтруисты на словах, альтруистов на деле нет, или, по крайней мере, они – исключение. Уже самим фактом провозглашения своего учения они не только утверждают закон бытия своей индивидуальности, но даже проявляют демонически-гордую самость, потому

что они идут при этом против закона Божия, против закона природы, против общего сознания всех людей, и выше всего этого хотят поставить знамя своего учения. Высшая степень отрицания своей индивидуальности есть самоубийство. Однако уже в

—369—

самой решимости покончить с собой и еще более в осуществлении этой решимости опять-таки проявляется сила индивидуальности. Замечательно, что за исключением случаев помрачения рассудка от мозговых страданий или от других причин, кончают жизнь самоубийством или имеют склонность к этому именно натуры эгоистичные²⁶²²; а это-то и показывает, что индивидуальность и эгоизм — предметы различные. Повидимому, самоубийца нисколько не нарушает закона Божия, *ибо весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя* (Гал.6:14; Ср. Лев.19:18). В особенности это можно сказать о тех, которые, страдая тяжким и неисцелимым недугом, служат в тягость себе и другим и никакой пользы ближним принести не могут. Однако Церковь признает самоубийство самым тяжким, даже непростительным грехом. Почему? Думаем, не только, потому что оно обнаруживает недостаток в человеке терпения, надежды на Бога и преданности Его воле, но и выражает самостное присвоение себе прав, принадлежащих Богу, самостное восстание против воли Божией и против установленного Богом порядка. Какой-нибудь жук, у которого безжалостные мальчишки оторвали ноги и крылья, все-таки копошится, употребляет последние усилия, чтобы уйти и сохранить свою жизнь. Только человек сознательно и намеренно прекращает свою жизнь. Пусть причиной и отчасти оправданием самоубийства бывают иногда невыносимые страдания. Но за кого же нужно признать тех, которые как буддисты, ради погружения в нирвану, ради слияния с мировой жизнью, ради прекращения индивидуального бытия, самоубийство возводят в принцип, в добродетель, в дело мудрости, в величайший подвиг жизни, в идеал, в закон бытия, к осуществлению которого должны все стремиться? Буддистские фанатики, купающиеся в священных, по их верованию, водах

Ганга с намеренной целью быть проглоченными аллигаторами, лучше ли поступают, чем ветхозаветные семитические поклонники Молоха и другие религиозные каннибалы, мнив-

–370–

шие угодить Богу тысячами человеческих жертв? И те и другие – ревностные поклонники своей веры, но такая ревность – безумие, потому что безрассудны сами принципы ее. Такие жертвы не могут быть угодны Богу, потому что Бог есть Бог жизни, а не смерти, которая есть дело дьявола; Он Бог любви и мира. а не огня и меча.

Даже и беглый взгляд на природу и человеческую жизнь должен бы научить альтруистов не считать индивидуальности злом и не сблизать ее с эгоизмом. Как в природной, так и в человеческой жизни совершенствование идет рука об руку с индивидуализацией. В неорганической природе, в металлах и минералах, можно сказать, нет индивидуальной жизни или роста: мало отличаясь друг от друга, каждый из них состоит из тождественных частей. Почти такое же безразличие замечается и в самых низших растительных и животных организмах; однако в них уже есть зачатки органов и некоторое разнообразие функций. Но чем дальше мы идем по ступеням растительного и особенно животного царства от низших форм к высшим, тем сложнее становятся организмы, тем разнообразнее и многочисленнее формы их, тем более обособляются одни индивидуумы от других, и в каждом индивидууме органы становятся более совершенными, а жизнь делается более сложной и разнообразной в проявлениях, качественно более совершенной. Чем менее совершенна тварь, тем более сливается она с общей жизнью природы; чем она совершеннее, тем более обособляется от окружающей ее среды и жизни. Такое же соответствие степеней совершенства с степенями индивидуализации существует и в человеческом роде: в его индивидуумах, в его племенах, в его историческом развитии. В низших племенах индивидуализация не значительна: дикари одного и того же племени во всем очень похожи друг на друга. Чем талантливее, деятельнее и образованнее племя, тем больше индивидуумы его отличаются друг от друга. Наконец,

гении, великие люди, избранники Божии, преобразователи исторических судеб, могучие двигатели просвещения, всегда и неизбежно отличались резко очерченной и далеко выдвиг-

–371–

гающейся из общего уровня индивидуальностью. Гений всегда и безусловно самобытен. Он никому не подражает и ему никто не может подражать. Рафаэль в своем творчестве не похож ни на одного другого гениального художника. Платон, Гомер, Софокл, Данте, Шекспир, Фидий, Бетховен, Моцарт – все они великие гении, но у каждого творчество самобытное, особое. Сколько бы ни прошло веков, сколько бы ни явилось новых гениев, ни один гений, ни из старых, ни из новых, не будет иметь и не может иметь своего alter ego. Кажется, гении и все вообще великие люди должны бы быть самыми счастливыми людьми на свете; на самом деле их жребий большей частью тяжкий: современники либо не понимают и не ценят их, либо осмеивают, ненавидят и гонят. Как это ни странно, но люди сильного ума, чистой нравственности, с возвышенными идеалами – часто бывают одиноки в мире или даже становятся жертвой своего высокого призвания. Ной остался одинок среди допотопного человечества, и проповедь его не нашла ни отклика, ни сочувствия. В Ветхом завете лживые пророки льстили народу и благодушевствовали, не смотря на то, что вели его к гибели; а об истинных пророках один из сих говорит: *Господи! Пророков Твоих убили...; остался я один, и моей души ищут* (Рим.11:3; 3Цар.19:14). И те семь тысяч, не приклонивших своих колен пред Ваалом, могли ли они и смели ли заявить свое сочувствие ревнителю Иеговы? Даже в отношении к учению Иисуса Христа самые близкие Его последователи оказались *несмысленными и медлительными сердцем* (Лук.24:25); прочие слушали Его с недоверием и отвергались клеветой и кровавой враждой. *Те, которых весь мир не был достоин, скитались по пустыням и горам, по пещерам и ущельям земли* (Евр.11:38). Безлюдные, обитаемые дикими зверями, пустыни были для них гостеприимнее, нежели многолюдные города. А от чего? От того, что они своей жизнью, своим учением, своими идеалами, безгранично возвышались

над умственным и нравственным уровнем людей. Они говорили, действовали, жили совсем не так, как прочие, как все. Они не только не отвечали духу своего времени, не

–372–

только не потворствовали укоренившимся предрассудкам, не только не попадали в тон и строй жизни своих современников, но прямо отрицали пошлость и зло установившегося, обычного строя жизни, требовали заменить старые мехи новыми и старое вино новым вином. И может ли быть иначе, когда они являются творцами, представителями и проводниками высших, обновляющих и пересозидающих жизнь, идеалов? В том и выражается высочайшая степень их индивидуальности и вместе с тем безграничное величие, что они – не рабы ни духа времени или народа, ни общепринятого строя жизни, ни общественного мнения, ни кумиров толпы, а напротив, во имя высших идеалов имеют могущественную силу духа идти наперекор жизни, чтобы обновить жизнь. Но такой протест оскорбителен для массы, погруженной в тину обычной жизни. И от того в удел праведников, избранных людей, часто достается тяжкий жребий. Однако и в самом страдании своем они, как гиганты, далеко возвышаются над пошлым счастьем самодовольной ограниченности. Ни их идеи, ни страдальческий подвиг их жизни, ни сама смерть не пропадают бесследно; только сами они обыкновенно не доживают до торжества своих идей. Прошло несколько веков прежде, чем Греки убедились, что Сократ имел гениальный разум, признавши отечественных народных богов не богами, и безмерное нравственное мужество, объявивши о том своим согражданам, и что он был прав и за правду принял смерть мученика, а весь народ и все другие языческие народы находились в ужасном заблуждении.

Между тем как исполины мысли, подвижники нравственного долга, провозвестники высоких истин, всегда стоят выше и часто вне и даже в отчуждении от современной им жизни, непонимаемые или даже гонимые современниками, наоборот, чем ниже умственно и нравственно человек, тем менее чувствует он разлад между сознанием и жизнью, между идеалами и действительностью, между требованиями совести и

осуществлением их. Рутинеры, низменные и дурные люди, люди заурядные и пошлые, или эгоистически расчетливые, обыкновенно очень легко мирятся с своей совестью и еще легче ужи-

–373–

ваются со всякой средой, отчасти, потому что это им выгодно, отчасти, потому что по безличности и бездушию они и не могут не сливаться с окружающей жизнью, отчасти, наконец, потому что рутинность, пошлость, нравственная и умственная апатия и всякого рода зло – широко распространенные стихии и пропитанные этими стихиями везде и всегда находят обширное содружество. Тина жизни часто затягивает и поглощает даже и тех чистых и неглупых людей, которые сначала чуждаются ее, но по слабости характера, не имеют сил стоять на первоначальной высоте и засасываются ею. В таких людях особенно сильно обнаруживается бессилие, как бы отсутствие индивидуальности. Но безволие и безличность ни в ком не достигают столь по истине ужасающих размеров, как в людях, погрязших в пороках и отдавших своим страстям. Тут бессилие индивидуальности доходит почти до той низкой степени, на которой стоят животные или люди, лишившиеся, а то и вовсе не имевшие рассудка. Они и в самом деле недалеко стоят от границ идиотизма и безумия.

С понятием об индивидуальности и об отношении ее к эгоизму и нравственности стоит в связи вопрос о сравнительной важности личной и общественной нравственности. Это – один из вопросов, выдвинутых в настоящее время, и возник он, по видимому, по почину альтруистов. В последние годы он обсуждался историками, юристами, психологами. Мы коснемся этого вопроса только вскользь.

Под влиянием альтруистических идей в настоящее время принято отдавать предпочтение общественной нравственности пред личной. Мы признаем этот спор неразрешимым. Можно без конца и с одинаковой силой и убедительностью доказывать превосходство то общественной нравственности пред личной, то наоборот, личной пред общественной, приписывать преимущественное значение в деле поступательного движения

человечества то обществу, то личности, и никогда ни одна сторона не возьмет решительного и окончательного верха над другой. Это спор пушек с парусами на корабле в басне дедушки Крылова.

–374–

Хорошие законы, целесообразные государственные и общественные учреждения, нравственная высота и материальное благоденствие народа, благоприятные международные отношения, установившиеся хорошие традиции, строгость нравов, сила хорошо поставленного и направленного общественного мнения, высокий подъем народного духа, природная даровитость племени, честность печати, нормальное соответствие между требованиями и правами правительства и общества с одной стороны, личности – с другой, хорошая постановка воспитания, сила святости истинной религии, исповедуемой народом, сплоченность и единство народа, – племенное, религиозное, достигнутое подвигом долгой исторической жизни, отсутствие противоположных крайностей – скопления несметных богатств и безрассудной роскоши с одной стороны, и погруженной в разврат и тунейной нищеты с другой, цветущий исторический возраст народа, уже пережившего младенческую неразвитость и юношескую неустойчивость и бурность, но еще далекого от старческой дряхлости, – все эти и многие другие условия, заключающиеся в историческом, международном, племенном, государственном, общественном, духовном и материальном укладе народа, благоприятствуют высокому уровню нравственности личностей – членов этого народа. Напротив, большая или меньшая недейственность или положительное отсутствие этих условий или многих из них, поставляют затруднения для нравственного развития индивидуумов, а противоположные им условия даже положительно развращают их.

Но, с другой стороны, само совершенство государственного строя, народного быта, общественных учреждений и нравов, языка и литературы, всего духовного и материального уклада жизни народа, достигается усилиями личностей, составляющих народ. В особенности огромно и продолжительно влияние на

жизнь народа, оказываемое гениями и великими характерами. Великие религиозные реформаторы, гениальные писатели, знаменитые законодатели, великие завоеватели, мудрые цари и правители, славные ученые и изобретатели и другие великие люди своими высокими идеями и могучей деятельностью иногда сразу поворачивают русло жизни народа, сразу делают его мно-

—375—

говодным, а во всяком разе оказывают на нее сильное и неотразимое влияние. Жизнь народа подготавливает и рождает таких людей, а они, в свою очередь, обновляют, пересоздают и движут вперед жизнь народа. Но могучая сила индивидуальной нравственности выступает не в одних только гениальных, а часто и в самых обыкновенных людях. Так, часто среди глубоко развращенного общества, подобно райским оазисам в бесплодной пустыне, являются и неуклонно проходят свой тернистый жизненный путь идеально-чистые, совершенно святые люди, и наоборот, в самом просвещенном и стоящем на высоте нравственного развития народе не мало нравственных извергов. Зло вызывает реакцию со стороны добра, а добро вооружает против себя силу зла. Но возвратимся к альтруизму.

Что альтруизм только по наружности, обманчиво-возвышенное учение, это обнаруживается из сродства его с противохристианскими учениями, даже с учениями противорелигиозными, близкими к безбожию. Уже одно это – дурная рекомендация.

Альтруизм был и в древности. Буддизм, уча о непротивлении злу, понижая любовь, как сострадание, расширяя ее пределы на все живущее, признавая индивидуальное бытие злом и несчастьем, поставляя идеалом человеческой жизни погружение в небытие и покой или слияние со всем бытием чрез уничтожение своего личного существования, можно сказать, весь состоит из альтруизма. В этом – одно из существенных отличий буддистской морали от христианского нравоучения.

Языческие религии не располагают к альтруизму; но свойственное некоторым языческим религиозно-философским системам учение о душепереселении было своеобразным

альтруизмом, перенесенным за пределы гроба. Из учения о душепереселении возник в язычестве обычай щадить некоторых животных, ухаживать за ними и почитать их.

Из учений Востока альтруистические понятия, по-видимому, проникали и в христианство первых веков или, по крайней мере, были известны христианам того времени. Любопытную заметку об этом мы находим у Григория Богослова.

—376—

В своем знаменитом надгробном слове Василию Великому, описывая, как он был дружен с почившим святителем во дни юности, он говорит: «Хотя не заслуживают вероятия утверждающие, что все разлито во всем, однако же должно поверить нам, что мы были один в другом и один у другого»²⁶²³. Таким образом не смотря даже на благоприятный для признания альтруизма случай, Григорий Богослов отвергает его. И, действительно, как не была искренна, постоянна, чиста, возвышена и идеальна взаимная дружба Григория Богослова с Василием Великим, как ни восторженно описание ее, однако Григорий Богослов не говорит, чтобы он любил Василия Великого больше себя или чтобы Василий Великий любил его больше себя. Напротив, он утверждает, что они оба соревновали друг другу в достижении добродетели и учености. Предмет их любви лежал не в них самих, а в горнем, стремление к которому и сдружило их, — чем дальше, тем больше.

В наше время проповедниками альтруизма являются позитивисты, начиная с Огюста Конта и в особенности пессимисты — Шопенгауэр и Гартман.

У нас в России самый видный проповедник альтруизма граф Л. Н. Толстой. Он заимствовал это учение у Шопенгауэра и Гартмана, а также и у позитивистов.

В настоящее время сочинения пессимистов очень распространены и идеи их, как отвечающие духу времени, имеют большое влияние на жизнь. Об руку с западным философским пессимизмом теперь вторгается в жизнь христианских народов буддизм, — то настоящий азиатский буддизм, то очищенный и преобразованный христианами,

членами Теософического Общества, и названный ими необуддизмом. Поэтому настоящее время очень благоприятно для распространения альтруизма.

Сродство альтруизма с пантеизмом и с языческим учением о душепереселении, а вместе с тем фальшь и эксцентричность этого учения обнаруживается в требовании преувеличенной любви человека к животным. Буддист не смеет умерщвлять никакого живого существа.

—377—

По учению новейших пессимистов сущность человека и животных одинакова, а поэтому и заботиться о животных человек должен не меньше, нежели о людях. Эта последняя мысль высказана и графом Толстым; проскользнула она и в тезисы г. Соловьева, так как, по его мнению, истинное христианство перерождает человеческую и *природную* жизнь.

Не знаем в точности, что г. Соловьев разумеет под именем перерождения природной жизни. Но какое бы понятие не соединялось с этим словом, едва ли можно признать верной мысль, будто истинное христианство перерождает природную жизнь. Спрашивается, в чем же состоит это перерождение? И составляет ли оно задачу христианства? Иисус Христос и Апостолы требовали, чтобы люди пересоздавали свою жизнь, но никогда не говорили не только об обязательности, а хотя бы даже о желательности перерождения природной жизни христианами. Правда, по предсказанию пророка Исаии, некогда *волк будет жить вместе с ягненком и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицей, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норой аспида, и дитя протянет руку на гнездо змеи* (Ис.11:6—8). И по учению апостола Павла, *сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих* (Рим.8:21). Но, по-видимому, эти предсказания исполнятся после второго пришествия Иисуса Христа, когда будет новое небо и новая земля, *на которых обитает правда* (2Пет.3:12), когда настанет ожидаемое тварью откровение сынов

Божьих. И произойдёт это силой всемогущества Божия, а не от деятельности людей. Сказано: *тварь освобождена будет*. Правда, человек, как сотворенный по образу Божию (Быт.1:27), получил от Бога власть над всеми животными на земле (Быт.1:28), а силой благодати она достигает в нем такой высоты, что человеку не могут вредить ни ядовитые змеи, ни даже злые духи (Лук.10:19–20), что и обнаруживалось в чудо-
–378–

творцах и святых подвижниках. Но пересоздать весь строй жизни животного царства человек не может; власть его над животными и вообще над всей природой имеет свои пределы и довольно незначительна. Нет ничего удивительного в том, что человечество, если бы оно обладало большей силой духа и святостью, приручило бы львов, тигров, змей и других кровожадных животных и могло бы их постепенно преобразовать в животных травоядных, подобно тому, как оно приручило и преобразовало нравы и жизнь собак, кошек и других животных. Ведь и теперь есть укрощенные и прирученные львы и медведи. Но мы не можем представить даже возможности того, какими бы способами человек мог акул, щук, сомов и бесчисленное множество других водных хищников сделать не хищниками или каким бы у он мог воспрепятствовать жукам, паукам, муравьям и другим насекомым пожирать мошек, пожирать друг друга.

Некоторые факты показывают, что при настоящем порядке вещей на земле едва ли даже желательно всеобщее, так сказать, замирение в животном царстве. Без сомнения, ни нам, ни всякому вообще человеку не может быть симпатично зрелище убийственной войны всех против всех. Но при настоящем состоянии жизни на земле оно, по-видимому, в животном царстве есть неизбежное и непредотвратимое зло, которым, однако, достигается благо, поддерживается сама жизнь на земле, существование установившегося строя. Предполагают, что если бы рыбой икру не клевали птицы, не ел человек, не пожирала животные, равным образом, если бы рыбой не кормился человек и не питались ей ни рыбы, ни птицы, ни звери, то по истечении некоторого времени рыбы

размножились бы в таком безмерном количестве, что океаны выступили бы из берегов и залили бы всю землю. Соображая то, что каждая рыба-самка ежегодно бросают тысячи, даже сотни тысяч рыбьих зародышей (икры), что из них выводится только ничтожно малая доля, что безмерное количество и икры, и рыб погибает от бесчисленных хищников, что каждый уничтоженный зародыш и каждая погибшая рыбка произвели бы в несколько лет бесчисленное потомство, если бы

–379–

остались целы, припоминая закон геометрической прогрессии, по которому единица уже чрез несколько рядов дает миллионы, мы можем признать это предположение вероятным. И как рыба переполнила бы океаны воды, так саранча, тля, мошки и вообще всякого рода насекомые, если бы они не имели врагов, переполнили бы воздушный океан, пожрали бы всю растительность, и от голода погибли бы все животные и люди; насекомые размножаются еще быстрее рыб, потому что, между тем как рыбы в течении года делают только один выводок, насекомые производят несколько поколений, которые в свою очередь тотчас же размножаются (за исключением проходящих метаморфоз). Даже небольшие, вполне частные нарушения экономии природы ведут к расстройству. Кролики в старом свете самые безвредные животные. Напротив, в Австралии, будучи завезены туда европейцами, – конечно, недавно, и в количестве самом незначительном, – размножились до такой степени, что сделались самым вредным для насаждений человека животным и все усилия жителей уничтожить их или даже только приостановить их размножение, а равно и предохранить поля и сады от их хищничества, почти вовсе не достигают цели. Такое различие размножения их в Старом Свете и в Австралии объясняется тем, что в Старом Свете у них много естественных врагов, а в Австралии они имеют только одного врага в лице человека. В Америке прежде воробьев не было, а теперь от нескольких пар, привезённых европейцами, меньше чем в столетие, воробьи в Североамериканских Штатах размножились так, что наносят огромный вред полям и плантациям. Причина излишнего размножения опять таже: отсутствие естественных

врагов, так как в Америке нет ни коршунов, ни других хищных птиц, которые охотились бы за воробьями.

Повторяем опять, что убийственная война, которая идет во всем животном царстве на земле, начиная с высших ступеней его и кончая низшими, представляет тяжелое зрелище для человека, но при существующем строе жизни она есть роковая неизбежность, есть своего рода закон, которым поддерживается самая

—380—

жизнь на земле, она — беспорядок, которым, однако, достигается высший порядок, незаметные на первый взгляд высшие цели, так что и этот беспорядок не может давать повода человеку упрекать Творца в недостатке благости или мудрости по отношению к твари.

В частности, и человеку Бог не воспретил вкушать мясо животных, а следовательно, и убивать их. *Все движущееся, что живет, будет вам в пищу* (Быт.9:3).

Как ветхозаветным, так и новозаветным законом воспрещается только вкушать идоложертвенное мясо, кровь и мясо удушенных животных (Быт.9:4–5; Лев.17:15; Деян.15:20–29). Моисеев закон, кроме того, воспрещал вкушать мясо некоторых животных и птиц, признаваемых нечистыми (Лев. 11 гл.). Но дозволяя убивать животных для того, чтобы питаться их мясом, Св. Писание воспрещает мучить их. *Не вари козленка в молоке матери его* (Втор.14:21). Не воспрещая убивать животных для употребления их в пищу, Откровение даже и в этом обнаруживает свою истинность, соответствие с существующими законами природы и превосходство перед сентиментальным учением буддистов о том, что человек не должен убивать никакого живого существа. Возвышенное по существу своему, это учение неприменимо к существующему на земле строю жизни, а потому и не может быть признано здоровым и истинным.

Струнников А.И. Убеждение и условия его образования. // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 9. (С. 381–410) (2-я пагин.)

–381–

Исследование условий происхождения убеждений важно прежде всего с отвлеченно-научной стороны не только для психологии, задача которой вообще исследовать душевную жизнь и уяснять ее законы, но едва ли не более того для философии. Как бы мы ни понимали слово „убеждение“, всякий согласится, что одним из первых признаков всякого убеждения является признание чего-либо за истину, уверенность в чем-либо; – другими словами: одним из первых признаков убеждения оказывается самый первый и основной признак всякого познания: где ничто не признается за истину, нет ни в чем уверенности, – там явно нет и познания, там есть разве лишь мнения, предположения, представления – не больше. Исследуя условия происхождения убеждений, мы тем самым, стало быть, частью исследуем вопрос о происхождении наших познаний вообще, подготовляем в значительной мере почву для решения основных вопросов о природе, а, следовательно, и значении всех наших познаний.

Не менее важно знать условия, при которых образуются сильные и стойкие убеждения, и для ближайшего применения этих познаний к жизни и деятельности. Знать условия образования человеческих убеждений – значит знать одно из первых условий образования человеческого характера, в котором живые и сильные убеждения составляют самую существенную черту. Отчетливо представлять условия происхождения убеждений, стало быть, то же самое, что ясно видеть первейшие условия и средства воспитания и самовоспитания,

–382–

Вслед за указанием несомненной важности вопроса, естественнее всего было бы выяснить самый предмет, о котором речь, – определить «убеждение», указав ясно, полно и

точно, что мы разумеем под этим словом. Но, не отказываясь вполне от этой задачи, мы, тем не менее, решительно отказываемся от попытки точно определить убеждение. И это не потому, чтоб нас пугало существующее разнообразие пониманий этого слова и естественно происходящая отсюда, спутанность и невыясненность самого понятия «убеждение», или какое-либо другое затруднение, могущее встретиться при определении именно этого понятия; – нет, причиной такого отказа является просто сознание того, насколько трудно, даже невозможно, составить точное и вместе содержательное, имеющее ясный смысл определение какого угодно понятия, будь оно самое обыкновенное и всем известное. Возьмем для примера понятие чернильницы. Любой учитель земской школы в каком-нибудь селе, изощрившийся в составлении своеобразных определений, при посредстве которых принято уяснить ученикам встречающаяся в прочитываемых ими статьях слова и понятия, на вопрос: „Что такое чернильница?“ без особого раздумья и затруднения ответить: чернильница есть сосуд для хранения чернил. И что ж? На первый взгляд, оно как будто и так: определение высказано точно и верно; указан родовой признак – сосуд и видовая разность – какой именно сосуд, для чего именно он назначен. Но, чтоб указать недостаток высказанного определения, достаточно спросить: а бутыль, в которой хранятся чернила и по временам наливаются в чернильницу, будет ли также чернильницей? Равно бочка, наполненная чернилами, будет ли чернильницей? Если ж нет, то почему? Потому, что с представлением чернильницы мы привыкли соединять известный, хотя не строго определенный внешний вид. По-видимому, таким образом, ясно, что в определении не достает указания внешнего вида определяемого сосуда; но как сделать это указание? Чернильницы бывают различные по виду. Перечислить все возможные виды? Но, не говоря о том, что это будет заменой определения разделением, т. е. указанием видов понятия взамен указания общего всем видам признака, –

–383–

не говоря уже об этом, перечислить все возможные виды чернильниц невозможно уже потому, что на другой день по

составлении нашего определения могут появиться в продаже чернильницы особого вида, не предусмотренного нашим определением. Итак, внешний вид чернильниц по необходимости приходится оставить в стороне. Но в таком случае чем же отличается бутылка или бочка, наполненная чернилами от чернильницы? Величиной? Но не говоря о том, что различие большого и малого-различие относительное, крайне неопределенное, – что если бы какой-либо владелец торговой конторы ради шутки заказал чернильницу обыкновенного вида, но в сажень в поперечнике и поставил ее среди своей конторы для пользования служащим в ней, – неужели бы мы не признали этот сосуд чернильницей только за то, что она весьма велика? Впрочем, сметливый, изучивший логику семинарист IV класса сумел бы выпутаться из всех этих затруднений, сказав: чернильница есть сосуд известного рода, назначенный для хранения чернил. При всей своей неопределенности эти магические слова „известного рода“ устраняли бы все вопросы о величине и внешнем виде чернильницы; но за то много ли бы давали эти слова действительного содержания для мысли? Будучи довольно безупречным с чисто внешней стороны, определение было бы, в сущности, на половину лишено всякого определенного содержания, было бы бессодержательно. Помимо всего этого, самые слова „назначенный для хранения чернил“ могли бы возбудить недоразумение: ну, а если я, купив чернильницу, налью в нее водой и поставлю в клетку канарейки, дав тем самым ей совершенно иное назначение, – останется ли она тогда чернильницей? Если не останется, то явно, что нельзя говорить по существованию пустых чернильниц в лавках, нельзя и спрашивать: продаются ли у вас чернильницы? ибо пришлось бы признать, что чернильница становится чернильницей лишь после того, как в нее нальют чернил. Если ж согласиться с этим было бы странно, то пришлось бы признать, что, говоря о назначении чернильницы для хранения чернил, мы понимаем, это назначение идеально, т. е. не в том смысле, что она, в действительности назначена для этого, а в том, что по идее своей,

–384–

чернильница назначается для хранения чернил. Таким образом получилось, что для определения чернильницы нам пришлось коснуться самой идеи ее и, прежде определения действительно существующей чернильницы, заняться определением чернильницы идеальной. Но пусть бы так; – при ближайшем рассмотрении окажется, что составить определение идеальной чернильницы не менее трудно. Если уже зашла речь об идее чернильницы, то сам собою является вопрос: в чьей голове, в чьей мысли была эта идея? Рабочий стеклянного завода, делавший чернильницу, нисколько не имел в виду ее идеи, – его занимало не то, насколько она, будет пригодна для хранения чернил, а то, насколько удовлетворить требованиям хозяина завода и сколько ему выдадут за работу денег. Весьма вероятно, могло случиться также, что не имел в виду идеи чернильницы и сам хозяин завода: в его мысли назначение производимых его заведением чернильниц было не то, чтоб в них хранились чернила, а то, чтоб их продать и выручить деньги. Оказывается, что, говоря: чернильница по идее назначена для хранения чернил, мы принуждены здесь самое слово „идея“ понимать не просто, т. е. не в том смысле, что такая идея, действительно имела в виду при производстве чернильницы, а в некотором ином, переносно-идеальном смысле, т. е. что она должна бы была иметься или, если угодно, осуществлялась бессознательно. Таким образом, в погоне за вполне точным, научным определением даже такой простой вещи, как чернильница, мы последовательно добрались сперва до идеальной чернильницы, а затем и до идеальной идеи или, другими словами, до идеальной идеальности... Что было бы, если бы мы захотели определить „убеждение“? Относительно понимания чернильниц, по-видимому, все согласны и, тем не менее, забравшись даже в превыспреннюю высь идеальной идеальности, мы чернильницы все-таки не определили; относительно же понимания того, что называется убеждением нашлось бы не мало разногласий и поэтому наперед уже можно предположить, что, принявшись определять убеждение, мы, точно также не достигнув цели, только понапрасну забрались бы

в такую заоблачную даль всяких отвлеченных идеальностей, для безопасного возвращения

—385—

откуда на землю до сих пор еще не изобретено соответственного парашюта. Поэтому, вместо определения, мы постараемся лишь возможно ближе уяснить, что мы разумеем под убеждением, указав более ярко выступающие его признаки, не гонясь за отвлеченно научной точностью и полной безупречностью чисто логического определения.

Более ярко выступающим признаком убеждения, отличающим его от других видов уверенности в чем либо, доверия чему либо, является его сила, устойчивость. Читая в газете, что такого-то числа совершился брак Китайского государя, мы, нимало не раздумывая, доверяем этому известию; но это вовсе не убеждение: достаточно завтра прочитать в той же газете, что брак отложен, — и мы, также и мало не думая, уделаем свое доверие и этому известию, отказавшись доверять прежнему. Другое дело, если мы встретимся с опровержением того, чему мы привыкли твердо верить: тут следствием даже самых, на первый взгляд, очевидных доводов против нас бывает много, что некоторое недоумение, полусомнение, желание ближе рассмотреть дело; а нередко мы и вовсе не обращаем внимания на прочитанные опровержения, кончая дело равнодушием, сострадательной улыбкой, или известной долей раздражения. — К этому основному признаку убеждения иные присоединили бы еще живость его, как бы наглядность и жизненность, разумея под этим, что предмет убеждения представляется ярко, живо, а те следствия, какие вытекают из убеждений для жизни, настойчиво проводятся в этой последней. Но дело в том, что оба эти признака, за немногими разве исключениями, всегда совпадают с признаком силы убеждения: чему мы твердо и сильно верим, то мы ясно, отчетливо, ярко и живо и представляем; где нет этой живости представления, там (особенно увидим это ниже) сомнительна самая твердость убеждения. Равно, будучи твердо убеждены в чем либо, мы естественно будем принимать это во внимание в своей деятельности: зная, что огонь жжется, мы не

полезем в пламя. С другой стороны, возможны случаи исключения: очень хорошо зная, что иное нам вредно, мы все-таки не отказываемся от вредной привычки; но это уже дело

—386—

воли, а не убеждения. Хотя, как увидим ниже, воля занимает далеко не последнее место в выработке убеждений, тем не менее вовсе не различать убеждения от его жизненного проявления нельзя. Точно также может случиться, что самое глубокое и жизнью оправдываемое убеждение будет в значительной мере лишено живости представления. Удрученный неудачами и постоянными преследованиями за свою стойкость и верность раз усвоенным убеждениям, поседевший в несчастиях старик, может быть, и не будет живо и ярко представлять предмета своих убеждений, — эту живость заменит грустно холодное, покорное судьбе, пригнетенное, хотя и неизменно твердое сознание истины и собственной правоты; но от этого его убеждения не станут менее твердыми, чем живые, заманчиво-увлекательные стремления и мечты юноши, рисующие пред его взором целый ряд влекущих к себе образов, — стремления, в искренность которых и свою верность которым он готов верить, хотя, может быть, на половину, если не больше, изменит им уже при самом вступлении в деятельную жизнь.

Иные хотели бы привнести признаки, заимствуемые из содержания убеждений; говорят, убеждение может быть только в чем либо важном, но, не говоря о слишком большой относительности различия важного и не важного, усиливающейся еще тем, что меркою степени важности здесь должно быть, очевидно, не что-либо внешнее, а личное сознание отдельного человека, — не говоря уже об этом, признак важности сам собою у же косвенно заключается в признаке твердости: то, что для нас не важно, к чему мы равнодушны, не будет особенно обращать нашего внимания, по отношению к этому у нас не выработается и каких либо особых, устойчивых взглядов, которыми мы не захотели бы пожертвовать. Я привык издавна верить тому, что в Тибете существует Далай-лама; но если бы мне стали утверждать, что его обязанности теперь распределены между многими лицами высшего учреждения по

духовным делам буддийского исповедания, или даже, что его никогда и не было, а что это были лишь предрассудок европейцев, не понявших, что именем. Далай-ламы называли большого идола, в присутствии

–387–

и от имени которого решались важнейшие дела буддистов, – я принял бы все это во внимание, остался бы в некотором недоумении, и только; возражать против этого я не стал бы. – Замечается также склонность сузить область убеждений исключительно областно-нравственно религиозной; но уж одно существование так называемых политических убеждений делает такое сужение более или менее односторонним.

Найдутся, наконец, такие, что скажут: убеждением можно называть лишь уверенность в том, что лишено объективной доказуемости и потому не может быть предметом точкой науки, общепризнанной, неоспоримой истиной; уверенность в том, что $2 \times 2 = 4$ не есть убеждение. Областью убеждений, поэтому, оказывается область личных взглядов и стремлений, не допускающих строго объективной проверки, естественным следствием чего, между прочим, и является неизбежность признать свободу убеждений. Доказать, что $2 \times 2 = 5$, а 4, можно; но доказать ложность чьих-либо убеждений нельзя по их сущности, как уверенности, основывающейся на чисто личных душевных особенностях, вызываемой исключительно личными потребностями. Но прежде всего самое понятие объективной доказуемости вещь весьма условная. Высказывающие выше приведенный взгляд, обыкновенно считают объективно доказанным лишь то, о чем говорят внешние чувства, естественные науки, история и математика; но какое право имели бы мы держаться именно этого взгляда, пренебрегая с одной стороны безусловными скептиками и идеалистами, подвергающими сомнению даже существование внешнего мира, с другой – теми, кои считают, возможным вполне разумно, научно и рассудочно доказать даже основные положения веры и нравственности. Мы не хотели бы такой предзанятости тем более, что, ведь, и на самом деле часто объективная доказанность даже и невозможна: всякая доказанность в конце

коренится все же на личном доверии силе доказательства, его уместности в данном случае. Остается поэтому различать разве лишь сравнительно общепризнаваемое в известном кругу лишь от более частных мнений. Но и в этом случае не видно данных, которые давали бы право слишком резко противопоставлять

—388—

личные мнения общепризнаваемым; настолько существенной разницы между ними нет. Правда, при обычном течении жизни общепризнаваемые мнения редко подвергаются сомнениям, редко может явиться борьба и необходимость выбора между общепризнаваемым и чем либо другим уже в силу того, что это – нечто общепризнаваемое, нечто такое, чему не противостоит ничье частное мнение; но, как только начинается перелом жизни, начинается борьба мнений, тогда то самое, что прежде считалось всеми решенным, оказывается вопросом, – и сразу делается видно, что это общепризнаваемое для одних было делом сознательного, личного убеждения, в силу чего они за него и борются, для других же – лишь более или менее безотчетно содержимым мнением, с которым человек соглашался, пока не было против него никаких возражений, но от которого он легко отказывается при первом удобном случае. Таким образом, общепризнаваемые убеждения подобны камням, степень твердости которых трудно узнать лишь в силу того, что им не приходится испытывать на себе ударов молота, тогда как личные взгляды, чаще подпадая ударам испытывающего молота жизни, чаще дают видеть степень своей твердости. Различие, таким образом, оказывается далеко не существенным.

Указав свое понимание убеждения, как сильной, устойчивой уверенности в чем либо, перейдем к указанно условий образования такой уверенности. Источником того, что будем говорить, преимущественно будет собственное наблюдение как над явлениями собственной душевной жизни, так и над жизнью других людей, внутренний мир которых по тем или иным обстоятельствам был нам более или менее близко известен. В видах пояснения, более яркого представления дела, а также и доказательности, мы будем пользоваться рассказами о

подходящих случаях. Рассказы эти, конечно, не будут иметь значения ссылки на факты в тесном смысле слова; – чтоб доказать что-либо общее, какой либо закон фактами, для этого потребовалось бы слишком много их, делать же обобщения на основании единичных случаев было бы не состоятельно, – наши рассказы будут иметь в виду лишь

–389–

возбудить в уме и сердце читателя целую вереницу воспоминаний им самим когда-то пережитого или того, что он не раз наблюдал в других, читал в книгах, но на что до сих пор не обращал особого внимания.

Одним из первых условий твердости и устойчивости убеждения является привычка к нему и в силу этого образующаяся обыкновенно твердая связь (ассоциация) со всем строем душевной жизни, с большинством отдельных взглядов, стремлений, чувствований, привычек. Пусть это будет связь чисто внешняя, случайная, не вытекающая из существа дела, – но раз она произошла и твердо укоренилась, будь это лишь связь случайной ассоциации и безотчетной привычки, она сильно заявляет о себе, особенно в те мгновения, когда приходится окончательно решать дело. Кому не известны случаи, что при всей ясности логических доводов против мнения, к котором у человек привык, последний не в силах совершенно согласиться с вами, хотя сам не только не в силах, ничего возразить, но даже прямо признает и высказывает это? Его охватывает чувство какой-то, новизны и странности, и он никак не решается признать что-либо определенное, останавливаясь на недоумении, если только, немного спустя, привычка не уничтожит даже следов временного недоумения. Бывает, ученик, начитавшийся различных сочинений отрицательного направления, привыкший к авторитету науки и печатного слова, пожелавший бы верить, сам приходит к человеку, которому он готов доверять, превосходство которого перед собой готов признать. Начинается речь, недоумения выясняются, получается прямое, ясное, положительное решение вопроса, но несогласное с тем, что так часто приходилось читать, – и что же? Сам сознавая, что нечего

сказать, юноша лишь чувствует, как позади его встает, этот сонм людей, которых он был склонен считать столь проникательными, умными, честными, сочинениями которых он увлекался..... и он говорит, как бы в слух выражая свое неопределенное раздумье: да почему же они-то все так писали? неужели они не понимали того, что, по-видимому, так ясно? Ему как-то странно, даже

—390—

страшно чувствовать свое личное превосходство перед павшими авторитетами! А ведь это превосходство несомненно, если верно все то, что сейчас он слышал и понял. Еще мгновение, и легко может случиться, что он готов будет все слышанное признать ловким софизмом, а себя невеждою, не могущим понять обмана. Если ж в таком положении окажется человек не вполне образованный, напр. раскольник, которому будет ясно показано его заблуждение, он, как бы в некотором исступлении, в которое его повергнет ясное сознание неопровержимости доводов противника, изрыгнет лишь хулу на дьявольское наваждение, производимое сидящею в непобедимом миссионере темного силою. В иных случаях, более мирные, не раз сознавшие превосходство православия старообрядцы, при всем сознании, что лучше бы по существу дела быть в церкви, подавляемые, тем не менее, силой привычки, глубоко угнетаемые при одной мысли оставить веру отцов, порвать все связи с своим прошлым, с глубоким вздохом сознают свое бессилие и с вызывающею сожалением, как бы невольною, покорностью року, благодарят наставника православия за его труды, говоря в тоже время, что они не в силах оставить то, чему верили и почему жили их отцы, хотя бы это было и не совсем правильно.

Но в обоих случаях разрыв с прошлым и родственным не заявляет себя в такой степени, как это может случиться в иных обстоятельствах: и ученик среднего учебного заведения, и раскольник, меняя свои убеждения, не перестают чувствовать себя русскими, сынами своей родины, своего народа; не то бывает, когда перемена веры влечет за собой отчуждение от всего родного, хотя бы и не имеющего никакой существенной,

логической что ли, связи с прежними убеждениями. Здесь может случиться, что не только одно мгновение бессильно переменить привычное убеждение, но даже в продолжении многих лет постепенно установившееся намерение переменить веру, при окончательном решении, оказывается бессильным побороть всю ту поднимающуюся из глубины души мглу самых разнообразных, давно забытых, но в последнее мгновение воскресающих с новой силой

—391—

чувств, порывов, привычек, какая всем своим, без связным, тем не менее гнетущим сердце, разнообразием совершенно затемняет ясность мысли, делая почти невозможным рассуждение, и переводя все дело в область мучительной борьбы различных сердечных влечений. Представьте такой случай. Даровитый, мирного нрава, добродушный, с чертами миловидности в лице, мальчик еврей отдан был бедным отцом в гимназию. Здесь забылось различие веры и народности: наставники ценили даровитость и прилежание, законоучитель добродушно обращался к нему на уроках по истории Ветхого Завета, спрашивая, как учат у них, делая применение к училищной жизни притчи о милостивом самарянине; образ Господа Иисуса Христа привлекал мальчика на уроках Нового Завета, ему полусознательно правилось чувствовать, что и Господь и все апостолы — его соплеменники, евреи; товарищи любили его за свойственное евреям добродушие, равно как и черные, ярко очерченные темными ресницами глаза и правильные черты лица возбуждали к нему сочувствие. В то же время его мать содержала семинаристов, которые добродушно спорили с ним о вере, смеясь и шутя, но не унижая молодого товарища игр и загородных путешествий. По окончании гимназии он поступил в высшее учебное заведение. Отношения в общем были те же; здесь, вдали от семьи, он почти забыл, что он еврей; тем временем помер отец. Он стал чувствовать себя, как и часто бывает в юности, человеком вообще, пожалуй, русским, мирился с мыслью о нравственном превосходстве христианства; идеи христианства, цивилизации, прогресса отождествились в его уме; еврейство с его привязанностью к

мелочам и букве казалось застоєм, застарелым остатком средневековой исключительности, и он сам не редко смеялся над обрядами своей веры. Знаете, говорил он товарищам, почему в субботу курить грех? Закон запрещает разводить огонь, как и всякую работу, а ведь закурить нельзя, не чиркнув спичкою. – Постепенно он становился в душе христианином: – не то, чтоб он тщательно обсудил все догматы христианства – кто же когда обсуждал все частности своих убеждений? – но он думал так: ведь и

–392–

христиане поклоняются тому же Богу Израилеву; с другой стороны, талмуд с его мелочами глуп и мелок, а христианство нравственно-возвышенно, всеобъемлюще, без него невозможна истинная цивилизация, – в частности – личность Христа не может быть сравнена решительно ни с чем в истории. Тем временем, ходя в качестве учителя, в русскую семью, он познакомился с молодой девушкой, и между ними скоро завелись не высказываемые, но хорошо чувствуемый обычные отношения, какие столь естественны между молодым, здоровым, миловидным юношей и девушкой. Был конец третьего курса; мелькнула мысль о женитьбе и вместе сама собой явилась мысль выразить явно для всех то, что чувствовалось, что высказывалось в близком кругу, – стать христианином, креститься. Он явно высказал это своим товарищам; они отнеслись сочувственно, лишь один заметил, что это дело требует искренности убеждений. Мгновенное, мимолетное раздумье мелькнуло в глазах юноши, тем не менее он вполне искренно ответил; так ведь разве я на самом деле не предпочитаю христианства?

Вскоре он освоился с этой мыслью; кончились экзамены, и вот, прежде чем отправиться домой, он захотел окончательно решить дело и креститься. Сегодня вечером обдумало хорошенько, сказал он себе, а завтра заявлю священнику. Он не без увлечения представлял себе свое намерение: раз покончу совсем, буду новым человеком, прощай, хотя добродушная, но узкая замкнутость, думал он. Но, как только он ясно представил себе, что решается бросить веру отцов, – как нередко бывает в

минуты окончательных решений – сердце его сжалось, как бы что-то кольнуло его, ему стало как-то безотчетно жалко чего-то родного, привычного. Прощай, вера отцов, подумал он, все еще более решаясь оставить ее, чем не оставить, – и впал в тихое раздумье: он хотел как бы проститься напоследок с своей верой. И вот сами собой побежали в его воображении знакомые, давно забытые воспоминания. Вот вечер пятницы, стемнело, показались звезды, и все притихло в бедном еврейском жилище. Зажглись ярко свечи в небольшой горнице, тихо и мирно собралась родная семья за сто-

–393–

лом встречать субботу, день покоя, день отрешения от мирских забот и треволнений. Отчетливо выступает в памяти полное выражения какой-то тихой покорности высшему определению, морщинистое, обросшее седой, вьющейся бородой, полное доброты, лицо отца; вот он как бы слышит, как он наскоро, но с полным сознанием важности дела, бормочет священные слова. Случайно припоминается его ответ одному христианину, указывавшему на пророчество Моисея и судьбу евреев, как на доказательство того, что Бог отверг их за непризнание Мессии. „Нас наказывает Господь потому, что все мы много грешим. Кто исполняет закон? Напрасно жалуются на притеснения: иные народы только орудие в руках Всевышнего; Он попускает им гнать нас за то, что не соблюдаем. Его святого закона“. Эти слова как-то странно жгут его сердце своею кротостью и миролюбием, вместе роняют искру сомнения: в самом деле, можем ли мы решить, где истинная вера? Может быть, в судьбе народа еврейского лишь исполняются слышанные им от законоучителя слова: их же любит, тех и наказует? Да и мыслимо ли, чтоб Всемилосердый навеки отверг свой избранный народ? ведь сами христиане признают, что мы народ избранный! Да и чем виновато это множество, правда, темных, но искренних людей? – Но вы противоположность этому выступает образ приятеля семинариста, и в ушах звучат сказанные им давно когда-то слова пророка: народы, которые не поработают Иерусалиму, запустением запустеют. Пред ним выступает Египет, Индия, древний Вавилон, Персия, Китай,

сравнительно новое мусульманство, и он чувствует, как над ними исполняются слова пророка в противоположность судьбе народов христианского мира. Он не в силах, отделаться от этого впечатления, оно поработает его своей величественной, жизненной правдой; логика отошла на задний план, он более не в состоянии рассуждать в темном смысле этого слова, – началась борьба представлений, образов, чувств: пред ним мир живой, идущий вперед, – мир христианский, и мир упадка и застоя, запустения – остальной мир. Итак, принять христианство? А мать? Что скажет она? И ему вспоминается образ ти-

–394–

хой старушки-матери, приехав к которой на каникулы домой, он сел не по обычаю за обед без шапки. Она, не сказав ни слова, грустно посмотрела на него; ему по казалось, в глазах ее блеснула слеза. С тех пор он никогда не решался делать неприятного матери, – а теперь? приехать крещеным... Сердце его сжалось, он лег на постель. А что сказал бы отец, теперь лежащий в могиле? О! хоть бы ты, мысленно обращается к нему, встал и пришел, сказал мне, что мне делать? сказал, где истина? Свыше сил человеческих решать этот вопрос жизни и смерти... Мысль об отце наводит на воспоминания детства: вот первые годы ученья в еврейской школе, годы бессмысленного зазубриванья непонятного древнего подлинника священных книг. Смешанно страшное чувство вызывает это воспоминание: что-то сухое, тяжелое и вместе милое, дорогое сердцу, как все касающееся далекого детства. И вот, случайно припоминается рассказ о построении башни Вавилонской и смешении языков... Какой-то странной молнией блеснул этот рассказ в измученной душе юноши: вот где корень всей борьбы: будь мы все одного племени, все русское или все евреи – живо несутся мысли в его голове – вопрос далеко не имел бы такой мучительности; тогда не пришлось бы, становясь христианином, порывать всякую связь с отцом и матерью, становиться врагом своего народа. Боже, Боже! Отцы согрешили в гордости своей, а мы несем тяжесть Твоего проклятия! Теперь только понял я всю тяжесть этой кары! Простодушного русского мужика обирает его родной

кулак и его уважают, а если начнет обирать его еврей, его ненавидят, презирают, гонят, и кто здесь виноват? Отцы согрешили, а мы, их потомки, несем наказание. И вдруг ко всему этому прибавилось новое соображение: если он, пока дело не дошло до окончательного решения, давно мирившийся с мыслью стать христианином, оказался бессильным, пред поднявшимися в последнюю минуту чувствами и порывами, то разве не может случиться того же и с дорогой ему девушкой? Захочет ли она стать женой еврея? Все спуталось, смутилось в его душе; он чувствовал, что решительно не в силах более рассуждать; в его

—395—

измученном, пригнетенном воображений выступил лишь грозный, подавляющий образ Вавилонской башни, этого дела гордости отцов и придавил его своею тяжестью. Чтоб только не мучиться больше, он тупо решил не трогать более этого вопроса и завтра же уехать домой. На другой день, сидя в вагоне железной дороги, угнетенный и молчаливый, он боялся коснуться мыслью вчерашнего вопроса; но помимо его воли, вид случайно попавшего в вагон старого еврея, или мелькнувшая не вдалеке от дороги сельская церковь производили в его душе тупые, но, тем не менее, мучительные уколы, вновь вставал пред ним образ Вавилонской башни и давил его своей громадой.

Бывают, конечно, случаи и противоположного рода. Случается, что взгляд, усвоенный с детства, как был усвоен, так и держится безотчетно, в силу одной лишь привычки; а между тем, сам того не замечая, человек больше и больше усваивает иные частные взгляды и вкусы, идущие в разрез с издавна усвоенным общим взглядом; вместе с тем отказ от этого взгляда не требует непременно разрыва со всеми существовавшими в душе наклонностями, и чувствами. В таком случае бывает, что одно слово производить решительную перемену в душе человека. Такие примеры указывает граф Толстой в своей исповеди. Так, раз достаточно было, чтоб человеку средних лет, ставшему перед отходом ко сну на молитву, сказали: „а ты еще все это делаешь“? достаточно

было, чтоб этот человек раз навсегда покончил не только с молитвой, но и с верой. Здесь действовали указанные выше условия: привычка молиться нимало не стояла в связи со всем душевным строем человека, а лишь сохранялась, как случайный остаток чего-то прошлого, старого, подобно старому хламу, который вовремя забыли выбросить вон.

Таким образом, убеждение тем устойчивее, чем в большей связи, логической ли то, или психологической, стоит со всем строем душевной жизни, со всеми прочими взглядами, чувствами, стремлениями и тем с большой легкостью усваивается, чем более соответствует уже существующему складу души. Напротив, где нет такого

—396—

соответствия, там сама собою возникает борьба, если не логическая, то психологическая, как в выше указанных случаях, причем нередко дело так запутывается, что сам человек бывает не в состоянии дать себе отчет в том, что от чего зависит: сомнение от нежелания тех последствий, которые необходимо вытекают из убеждения, или нежелание этих последствий от сомнения. Известно, что исследователи произведений Шекспира далеко не согласны в решении вопроса относительно действительных причин душевной борьбы Гамлета. Тень отца, указав ему убийцу, приказала мстить; но Гамлет впал в мучительное раздумье, подвергнув сомнению верность сообщенных ему сведений относительно убийцы. Здесь сомнение относительно верности сведений могло служить препятствием к исполнению приказания мстить точно также, как и самое отвращение от мести и притом кровавой порождало сомнение в действительности подозреваемого, хватаясь за него, как за последнее средство, как утопающий за соломинку.

Отсюда-то проистекает прямая или косвенная (смотря по силе сознательности относительно действительных побуждений принять или не принять известный взгляд) вменяемость убеждений, ясно выраженная в Евангелии: чьи дела хороши, тот сам идет к свету, напротив, тот, чьи дела худы, ненавидит свет, боясь, чтоб не обнаружились его дела (Ин.3:18–20). Эта боязнь проявляется не всегда вполне сознательно, тем не менее, это

отсутствие полной сознательности не исключает совершенно вменяемости следствий. И кто знает, – скажем мимоходом – не руководится ли большинство людей, желающих оставить под сомнением высочайшие вопросы веры и нравственности, запутать в противоречия и недоумения самое христианство, подобною полусознательною, полу-инстинктивною боязнью? Ведь, если явно признать, напр. христианство, то нельзя будет извинять себя относительно неисполнения высоких требований, предъявляемых Христовым учением воле человека (Ин.3:19; 5:40; 7:17; 1Ин.4:6).

После всего сказанного понятно будет выражение: жизнь вырабатывает убеждения. Это не то значит, что жизнь

–397–

и опытность дают более данных для рассудка, при помощи которых последний вырабатывает соответственные этим данным убеждения, хотя это и верно само по себе; это значит, развитие тех или иных привычек, склонностей, установление известного Душевного склада, является одним из главных оснований того, почему мы впоследствии усваиваем одни убеждения и оставляем другие. Не соответственная убеждениям жизнь сама собою подрывает их и нередко ведет к их изменению, тогда как согласие убеждений и жизни дает первым новую силу. В этом-то смысле и можно сказать, что наши убеждения – преимущественно дело сердца и воли, что мы верим тому, что нам нравится, чему мы хотим верить, хотя, говоря так, мы нимало не хотим говорить против возможности рассудочного оправдания убеждений.

Впрочем, нельзя сказать, чтоб жизнь, согласная с убеждениями, давала силу последним исключительно косвенным путем отсутствия всякой внутренней борьбы; согласная с соответствующими нашей природе убеждениями жизнь полнее и непосредственнее раскрывает их истинность пред нашей душою, заставляя эту последнюю не только отвлеченно сознать рассудком или чувствовать сердцем, но как бы деятельно переживать всем существом. Даже, видя в других, яркое проявление чего-либо возвышенного, прекрасного, мы не редко как бы непосредственно ощущаем, переживаем

превосходство тех начал, проявление которых, видим. Известны случаи из первых веков христианства, когда вид кротких, любящих и вместе непреклонных, всецело преданных своему Господу, терзаемых и радующихся среди невыносимых мучений, молящихся за мучителей мучеников христианских производил такое впечатление на зрителей, что иные из них, непосредственно увлеченные величию жизненного проявления христианства, охваченные живым убеждением в его истинности, тут же отдавали себя на смерть, заявляя, что и они верят в распятого Бога. – Тем больше значения для выработки твердого убеждения имеет не наблюдение за делами других, а осуществление известных начал в своей собственной жизни. В некоторых же случаях такой прием оказывается почти единственно воз-

–398–

можным; так уже для того, чтоб убедиться, что нравственность, основанная на смирении и любви, несравненно возвышеннее той, которую пытались некоторые ввести лишь из чувства самоуважения и холодной справедливости, лучше всего попытаться на деле усвоить себе смирение и любовь ко всем окружающим, вслед за тем в сердце сам собой откроется живой источник тишины, мира и светлой радости, недоступной холодному самолюбию; если же иметь в виду живое убеждение в превосходстве высших духовных радостей и восторгов пред чувственными удовольствиями, то здесь выработка такого убеждения без действительного переживания того и другого вида душевных состояний прямо не мыслима. Поэтому-то и сам Господь указывает на осуществление в жизни начал Его учения, как на лучший способ убедиться в его истинности; если кто хочет творить волю Божию, говорит Он, тот узнает относительно учения, от Бога ли оно, или нет (Ин.7:16 и 17).

Но значение жизни, и в частности – привычки, этим не оканчивается, известно, что Декарт считал основными признаками истинности мыслей и представлений их ясность и раздельность. Насколько этот здравомысленный любитель истины преувеличивал значение помянутых качеств мысли, нам нет нужды разбирать, – во всяком случае его мнение содержит в

себе много правды: яркое, живое представление, да еще отличающееся отчетливостью, т. е. точным и ясным сознанием всех частных признаков, отдельных признаков, сторон и их взаимоотношения, – такое представление само собой влечет к себе, подкупает в свою пользу, вызывая к себе невольное доверие. – Наоборот: может ли человек иметь твердое убеждение в том, чего он ясно себе даже и не представляет? Если и может, то, во всяком случае, самая эта смутность представления, спутанность заключающихся в нем частных признаков, обыкновенно, является одним из источников, сомнений, колебаний, одним из условий затрудняющих образование стойких убеждений; и как только в силу каких-либо противных влияний эта трудность преодолена, и явилось убеждение, оно само собой стремится достичь

–399–

ясности и живости представлений в своей области. Поэтому-то мы и видим, что все человечество, влекомое всеми силами души к несомненной вере в Божество и вместе не будучи в состоянии ясно Его представить, повинувшись невольному влечению природы, всегда стремилось придать своим представлениям о Божестве возможную ясность, живость, наглядность, стремилось как бы приурочить Бога, к известному месту, создавая храмы, придать ему внешний, доступный чувствам образ. Не смотря на крайности и увлечения в этом направлении язычества, даже закон Моисеев дает необходимое удовлетворение этому стремлению человека ясно и отчетливо представлять Божество, узаконяя известное место преимущественных проявлений Вездесущего, построив особый дом для Его обитания среди избранного народа и устанавливая определенный порядок богопочтения при посредства курений и жертв, – не говорим уже о человекообразных выражениях в роде следующих: и обонял Господь приятное благоухание и сказал в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека (Быт.7:21). Православие, как известно, прямо узаконяет многообразные чины внешнего богопочтения и, в частности, иконопочитание, и разве лишь крайний, резонерствующий протестант может отрицать психологическую необходимость

этого. И чем менее развит человек, тем сильнее на него влияет ясность и живость представлений; ведь именно этой-то ясностью и кажущейся точностью и раздельностью представлений и рассуждений материализм и увлекает недалекое большинство своих последователей; этим-то и объясняется, что яркая, образная речь проповедника влияет на толпу несравненно сильно отвлеченных рассуждений.

Но если таково значение яркости и ясности представлений, то весьма близок вопрос: от чего зависят эти качества? Не только не изъясняя притязаний, но даже прямо отказываясь перечислить все те условия, от которых зависит яркость, ясность, живость и вместе увлекательность представлений, влекущая к их усвоению, к вере в их истинность, укажем одно из весьма важных: здоровье и силу мозга и нервов²⁶²⁴. Для людей науки в настоящее

—400—

время эта мысль не нуждается в доказательствах, но для большинства читателей —именно в видах большей яркости и наглядности утверждаемой мысли — приведем один из самых обычных примеров. Семинарист IV-го класса, получив пред масляной известие о болезни матери, отпросился на первую неделю поста домой; приехав в село, он застал мать уже выздоровевшую, но бывшая опасения оставили след, а рассказы о том, что благополучно миновало и вместе замеченные по дороге дикие проявления масляничного разгула, производили в душе юноши мирное, полное глубокого чувства, настроение, которое, в виду предстоявшего великого поста, вызывавшихся домашней обстановкой воспоминаний детства и виденных масляничных безобразий, само собой порождало увлекательно-поэтическое стремление к аскетизму: вот теперь поговею дома, как следует, вновь переживу те прекрасные, возвышенные детское восторги, какое испытывал во время училищной жизни, причащаясь в своей церкви, — думал он и решил деятельно воспользоваться представившимися благоприятными обстоятельствами, чтоб стряхнуть приставшую пыль черствости, пустоты и равнодушие, какие он уже начинал замечать в себе. Вечером накануне поста он особенно увлекся

этой мыслью и, поддавшись, своеобразным поэтическим мечтам. стремлениям и размышлениям в этом направлении, оставшись один в комнате, проходил из угла в угол до 2-го часу ночи, твердо решив наутро встать к заутрене, которую, как он слышал, собирался служить отказавшийся уже от места старичок священник. Первый же удар колокола стоявшей перед домом церкви долетел до его слуха; – надо вставать, – не столько подумал, сколько почувствовал он, – и сладкий утренний сон только что разоспавшегося юноши сразу заявил о своей увлекательности... Подчиняясь принятому решению, он встал; охватившая его утренняя свежесть старого дома произвела своеобразное при-

–401–

давливающее, невольно влекущее к малодушию, настроение: где прежняя яркость и поэтическая прелесть тех образов, которые влекли его к себе еще вечером? Все стало как-то сухо, холодно, как будто лишено значения и содержания, и, только стыдно было прямо сознаться перед собой – теплое одеяло заключало в себе несравненно более какой-то особой, полной глубокого мира, положительно поэтической прелести.... Но вот прошло два дня; плохое питание, утомление и однообразие впечатлений произвели, наконец, то, что юный подвижник прямо уже стал ставить себе вопросы о смысле и значении всей этой утомительной внешности, которая прежде представлялась столь поэтической, а теперь оказалась столь сухой и бессодержательной, и лишь попавшая в руки запыленная книга вывела его из затруднения: читая наставления опытных подвижников начинающим, он увидал, что это искушение разочарования и малодушие – общий удел всех не в меру увлекающихся новичков, хотящих сразу достичь высших степеней совершенства без предварительной подготовки и развивающейся отсюда силы и стойкости, столь же душевной, как и телесной; он понял, что все такие торопливые новички, как выражалась книга, „впадают в напасть“.

Как показывает опыт, недостаток нервной бодрости прежде всего влияет на чувство, на оценку достоинств и значения того или другого, как это и случилось в рассказанном случае (то, что

прежде было увлекательно и полно значения, после оказалось сухо и бессодержательно); но излишнее утомление мозга или расстройство нервов могут повести к тому, что человеку и окажется сомнительным то, что он прежде считал очевидным; общий упадок силы и ясности сознания вообще в частности отзовется и на степени уверенности в том или другом. Но тот же опыт показывает, что лучшим лекарством, против такого влияния на нашу душевную жизнь и, в частности, на яркость представлений и степень уверенности состояния тела является борьба и развивающаяся отсюда привычка. Если раз человек не подчинится малодушию, решится следовать прежде усвоенному направлению, решению насильно удержат ослабевающую уверенность, и если

—402—

последующее оправдает такой его образ действий: в минуты будущих сомнений и колебаний ему сам собой припомнится этот бывший случай и поможет устоять; а затем, как и всякий орган развивается от упражнения, так и нервы постепенно укрепятся, а вместе установится более твердая ассоциация между этим слабым нервно мозговым состоянием и решительными действиями мысли и воли, в силу чего самая эта нервная слабость постепенно потеряет значительную долю своего влияния. Таким образом, и здесь жизнь и привычка, смотря по тому, какое направление они примут, могут или содействовать не только укреплению известных определенных убеждений, но и развитию общей стойкости и значительной свободы и независимости души от тела, или – в случае, если мы будем малодушно поддаваться собственным слабостям, сомнениям, колебаниям – как раз наоборот: развивать общую слабость и бесхарактерность.

Но, пробегая наши заметки о влиянии на выработку убеждений всех этих, так сказать, житейских условий, читатель, вероятно, давно уже подумал: но что ж это до сих пор нигде ни слова означении рассудка? неужели он так уж и не имеет решительно никакого значения? – Без сомнения имеет, – что, конечно, понятно само собой, – но речь о нем оставлена была до сих пор в виду, прежде всего, следующих двух оснований:

чтобы мы ни говорили о силе, достоинстве и значении рассудка, бесспорно, что поразительное большинство человечества в самых высших, главнейших и наиболее влияющих на жизнь убеждениях руководится менее всего рассудком, поддаваясь преимущественному влиянию обычая, привычки, склонностей и тому подобных побуждений; это во-первых; во-вторых, не только личный рассудок отдельного человека в большинстве случаев бессилён сам собою решить большую часть самых важнейших жизненных вопросов, но и о всей науке настоящего времени, и, в частности, о философии приходится сказать тоже самое: находя точные и общепризнаваемые решения частных вопросов, наука настоящего времени бессильна дать вполне точное, ясное и доказательное, а потому и общепризнава-

—403—

емое решение высочайшим вопросам знания и жизни, предоставляя их решение почти исключительно личной свободе каждого. В этом-то именно сознании слабости науки в ее стремлении ясно доказать основные истины знания, веры и нравственности, главным образом и коренится ставшее общепризнанным положение, что убеждения, особенно в области веры, суть дело личной свободы и не могут быть предметом постороннего вмешательства и принуждения. — К этому можно, наконец, прибавить следующее: сущность рассудочной деятельности сводится к выводу одних положений из других, прежде установленных; сама по себе логика с ее четырьмя основными законами не дает ничего нового по содержанию. Отсюда ясно, что, коль скоро установлены основные положения — посылки, и мы убеждены в их истинности, мы охотно согласимся и с выводом; наоборот: коль скоро самые посылки для нас сомнительны, сомнителен будет и вывод, хотя бы он и был вполне логически правилен.

Но если одно положение может быть выведено из другого, то из третьего и так далее: то ведь все-таки должны же быть первые положения, стоящие в основе все то, — откуда берут они силу той убедительности, какую имеют для нас? Очевидно, не из иного какого источника, как из непосредственного сознания, как бы ощущения или переживания нами их истинности; а все

это и дается нам жизнью со множеством доставляемых ею впечатлений, чувств, воспоминаний, даются внутреннею природою души с заложенными в ней стремлениями и внешними органами чувств с их средоточием – мозгом. Кто мало жил, мало чувствовал, обладает слабыми нервами, тот, естественно, будет иметь сравнительно менее яркие представления и менее сильную уверенность относительно того, что для другого представляет явную, самоочевидную истину, а потому, как на песке нельзя основать твердого большого здания, так и на этой общей слабости душевной жизни будет довольно трудно создать твердое устойчивое здание сильных убеждений.

Таким образом, рассудок сам зависит в силе и убедительности от тех условий, преимущественное влияние которых на выработку убеждений указывали мы выше.

—404—

Между прочим, влияние на силу рассудка нервного утомления можно видеть на опыте: нередко, в случае борьбы влечений появившегося колебания, мы, начиная обсуждать вопрос, многое представляем ярко и ясно, признавая то или иное несомненным; но, по мере того, как душевная борьба и обсуждение дела затягиваются, ясность сознания начинает меркнуть, многое перестает представляться с прежней яркостью и живостью; иное, прежде бывшее несомненным, само начинает возбуждать сомнение, и в конце дело может дойти до того, что придется прекратить все рассуждения, так как станет ясно, что, по мере увлечения ими, душевные колебания не только не умаляются, но все более и более возрастают. Подобным же образом рассудок может невольно подчиняться и многим иным влияниям. Ученик среднего учебного заведения, вовсе не склонный верить приметам, встретил на пути в училище трубочиста и получил в тот день плохую отметку; через три дня повторилось такое же совпадение; встретив снова через день трубочиста, ученик уже почувствовал невольную боязнь... Мелочный случай не мог, конечно, оказать большого влияния; но положительных и более важные удачи или неудачи в проведении в жизнь усвоенных убеждений могут оказать и

значительно большее влияние, – первые, усиливая, вторые ослабляя силу убеждения.

Чтобы в своих убеждениях не поддаваться влиянию мнений большинства, – нужна особая стойкость, Своеобразное стадовое влечение свойственно не только животным, как напр. значительной части травоядных, но и большинству человечества. Верить тому, чем у верит окружающее большинство, естественно и легко; напротив, держаться одному против мнений большинства не составляет труда разве лишь в силу привычки или вследствие явного сознания, что не согласное с нами большинство слишком недалеко в умственном отношении, да и то в том случае, если мы не чувствуем себя духовно связанными с этим большинством. Новые усвояемые большинством мнения, так называемые ходячие взгляды, обладают довольно известною своеобразною заразительностью, подобною той, какой обладают иные болезни: человек

–405–

не только становится неспособным разумно и сознательно относиться к таким мнениям, но нередко готов бывает сразу отрицать все то, что идет в разрез с ними, положительно придавая им значение критерия истины. И это тем более, что полусознательное психологическое влияние может в этих случаях получить известную долю даже рассудочного подкрепления: ошибаться, даже впадать в помешательство свойственно людям; и вот, коль скоро приходится решать вопрос, кто более прав, здравомыслен, я, или все остальное, известное мне, большинство, не естественнее ли предположить, что истина и здоровье не на моей стороне? С точки зрения чисто рассудочный такой вывод, конечно, далеко не единственно возможный²⁶²⁵, но в связи с другими влияниями он может получить очень большую силу.

Наконец, если иметь в виду убеждение веры, то нельзя не упомянуть об одном из важнейших условий – о влиянии благодати. Но так как обстоятельное изложение всего того, что можно бы было извлечь относительно этого из св. Писания, само могло бы составить отдельную статью, выскажем здесь лишь обще положения. Получить твердое убеждение в истинности

учения Христова без высшей помощи нельзя: никто не может придти ко мне, сказал Господь, если Отец Мой не привлечет его. Это, конечно, не отрицает влияния не только обычных естественных условий, но и свободы человека; даже наоборот, христианство-то преимущественно, и выдвигает на первое место в деле веры свободу, желание человека верить, делая веру первейшею добродетелью; тем не менее, всякая истинная вера является все-таки лишь на половину делом человека и на половину, если не больше, делом благодати. – Что касается самого образа

–406–

воздействия благодати на человека, то здесь можно различать два главных вида: 1) воздействие более посредственное, пользующееся в весьма значительной мере естественными условиями, и 2) воздействие более непосредственное. Так, с целью возбудить в Моисее твердую уверенность в том, что его действительно призывает Сам Бог, Господь прежде всего привлек его внимание видом чуда, горевшей и несгоравшей купины. Здесь горение сырого куста, горевшего и несгоравшего, было чудом; но все остальное, именно, что это явление привлекло внимание Моисея, что он подошел к кусту, что, услышав из куста голос, в виду всей необычайности явления, поверил, что с ним действительно говорит Господь, – все это было делом вполне естественным. То же можно сказать о явлении Господа Иисуса Савлу на пути в Дамаск: самоявление было чудесно и для такого фанатического фарисея, каким был Савл, прямо необходимо; но все остальные следствия, какие это явление на ряду с прозрением после крещения, произвело на апостола языков, не представляют в себе ничего особо сверх естественного. Это примеры первого рода воздействия. Но когда говорится, что Господь, явившись апостолам по воскресении, „отверзе им ум разумети писания“ (Лк.24:45), то здесь приходится разуместь некое особое внутреннее просветление ума апостолов, в силу которого от них отпало свойственное им прежде немыслие («о, несмысленнии и коснии сердцем“ Лк.24:25), и они стали ясно видеть и понимать значение ветхозаветных пророчеств и прообразований. Таково

же было действие Св. Духа в день пятидесятницы и таково же его действие на души людей во всяком таинстве. Но, конечно, оба эти вида действия могут и объединяться, взаимно дополняя одно другое; в большинстве случаев божественный промысел так и ведет жизнь человека, что все естественные и обычные случаи жизни, – если он не закрывает глаза, – дают ему понимание истины, и если он не противодействует ей, готов идти за нею, сюда присоединяется и высшее внутреннее озарение, просвещающее и утверждающее человека. – Что касается оснований, по которым благодать посылается человеку, то главнейшим

–407–

основанием служит достоинство человека, готовность воспользоваться даром во благо. Повелевавший ученикам не бросать бисера пред свиньями, Сам руководится тем же правилом, хотя, как Сердцеведец, смотрит не только на настоящее, на действительность, но и на то, что может случиться в будущем, призывая не только благочестивого, сочувствовавшего избранному народу римского сотника, но и жестокого гонителя и ненавистника имени Иисусова – Савла, фанатизм которого был делом искренней и высокой ревности, хотя и руководившейся заблуждением.

Перечислив главнейшие условия образования убеждений, сделаем некоторые общие выводы из сказанного. Обратим внимание прежде всего на философию. Видя, как мало внимания оказано было рассудку, логике, науке, и как много значения приписано жизни, привычке, даже нервам, какой-либо новейший философ со склонностью к субъективизму, позитивизму, скептицизму и подобным направлениям, вероятно, готов будет думать, что наша речь об условиях образования убеждений, сводя все дело к личным условиям, особенностям характера, организма, обстоятельствам жизни, лишний раз подтверждает истину скептических взглядов на наше познание, делая убеждение личным мнением и уничтожая самый вопрос об объективной, единой, общей всем, истине. Но на это ответим следующее: всем сказанным столь же подтверждается истинность скептицизма, сколько и признанием возможности

заблуждения вообще, и в частности, сумасшествия. Раз допускается, что человек может заблуждаться, даже прямо сойти с ума, – а ведь сущность того и другого в том и состоит, что человеку начинает казаться явною истиною то, чего, в сущности, вовсе нет, или что, по крайней мере, далеко не таково, каким представляет его себе заблуждающийся, что где порука, что всякий из нас не заблуждается? В сознании своей правоты? Да, ведь, всякий сумасшедший признает себя правым, а противоречащих ему признает или лжецами, или непонимающими. Но если мысль о возможности заблуждений не ведет необходимо к полному скептицизму,

–408–

то не ведет к нему и все сказанное нами; – напротив, более точное и обстоятельное исследование условий образования убеждений может дать в руки всякому нить, держась за которую, он скорее может выбраться из лабиринта человеческих мнений и заблуждений, отличая случайно образовавшуюся привычку или сердечную склонность верить чему-либо от законной уверенности в том, верить во что заставляет самая природа человеческого разума, сердца и воли. Из сказанного нами относительно возможности познать истину должно вытекать следствие такое, которое, нимало не потворствуя скептицизму, может лишь немного сократить излишнее самомнение философа, не в меру увлекающегося логическими тонкостями и приписывающего им чрезмерное значение. Как бы мы высоко ни ценили науку вообще и какое бы высокое значение ни приписывали в частности рассудочному исследованию условий нашего познания, все-таки останется бесспорною истина, вполне выясненная еще Аристотелем: логика, рассудок делает вывод не из ничего, а из посылок, уже существующих положений; отсюда ясно, что первые, основных положения – не дело рассудка, а дело опыта, чувства, воли, непосредственного созерцания, – чего хотите, но не рассудка. А отсюда ясно, что основа всякого познания, всякой уверенности, – далеко не в одно м рассудке. Как философ ни старался бы доказать, положим, необходимость скептицизма, он ничего не поделает с решительным, глубоко чувствующим юношей, который не

перестанет верить, не смотря ни на какие софизмы. С другой стороны, философ не докажет ложности скептицизма никаким указанием заключающихся в нем внутренних противоречий тому, кто при общей душевной и телесной слабости поддался этой болезни отживающих поколений. Борьба с сомнениями в основных истинах знания, веры, нравственности— разве лишь на одну треть дело рассудка и на две трети дело воспитания, общей обстановки жизни, дело чистой и святой жизни, привлекающей высшее озарение, – наконец, дело врачей и, в частности, врачей душевнобольных.

Что касается воспитания, училищного образования, то здесь, прежде всего, должно помнить, что, если только мы
—409—

хотим развить и укоренить в детях, в юношах те или иные убеждения, мы должны стараться о цельности воспитания, о том, чтобы все частности, вся обстановка соответствовала общей цели. В частности: если хотите утвердить в учениках христианские убеждения, то нужно помнить, что одного изучения положений христианства и даже логического обоснования его истинности далеко не достаточно для цели; надо, чтоб, наряду с ясным пониманием содержания учения Христова и отвлеченным сознанием его истины и превосходства, в душе юноши образовался живой образ, воплощающий в себе идею христианского совершенства, чтоб ученик видел вокруг себя примеры искреннего, сознательного и живого увлечения истиной Христовой, чтоб, наконец, он полюбил живо и сердечно самый основной образ христианского совершенства, – Самого Господа Иисуса, который Сам ставил любовь к Нему основой всякого совершенства, всякой добродетели, источником верности Ему на деле, в жизни, говоря: если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди (Ин.14:15). Говоря это, мы, конечно, хорошо понимаем, что сказать, что нужно сделать, далеко не тоже, что сказать, как сделать; но, не отрицая трудности этого последнего указания, скажем нечто о значении в этом отношении искусства. В том-то и сила, увлекательность, в том высшее значение искусства, что оно представляет идею не одному лишь уму в виде сухого логического определения, а, облакая ее в живой и

прекрасный, влекущий к себе образ, раскрывает ее столько же пред умом, как и сердцем, возбуждая в тоже время движения воли, стремления следовать, подражать. А что же такое вся обрядность нашей Церкви, – да чуть ли и не всякого вероисповедания – храмы, образа, все это разнообразие богослужения, песнопений, как не воплощение в живые поэтические образы христианской идеи? Нужно лишь понять смысл, значение, глубокую красоту всех этих образов, чтоб полюбить их, чтоб увлечься ими, а чрез них и самой идеей. Вот, в частности, высокая задача, какую может иметь обучение пению в духовно учебных заведениях. Но при этом нужно помнить, что цель учебного заведения не в том, чтоб приготовить

–410–

нескольких артистов, а чтоб воспитать и обучить большинство, что особенно забывается при обучении пению; вместе с тем, очень и очень нужно помнить, что художественность внешности, – а тем более, если она не оригинальна, – далеко не все в искусстве: сущность – в соответствии выражаемой идее, в возможно полном ее воплощении, а не в ничего не значащих случайных прикрасах, столь же мало имеющих связи с данной идеей, как и со всякой иной. Вместе с тем, учебное заведение не должно забывать о телесном здоровье детей, о развитии смелости, бодрости духа, в силу чего естественное стремление детей к играм, телесным упражнениям, должно находить полное одобрение. Равно не надо забывать и самостоятельность, доверие к себе в области разума; кто привык лишь беспрекословно подчиняться наставнической непогрешимости и всезнанию, тот, если и сохранит, по привычке, усвоенное в училище, тем не менее, будет после, в жизни, по слову св. Писания, ни холоден, ни горяч, и будет отвержен Господом, требующим всецелой и сильной привязанности (Ап.3:15–16).

Наконец, всякий христианин должен помнить, что в „злхудожну душу не внидет премудрость“ (Прем.1:4), что высшее озарение и утверждение в вере, как бы видение истины, дается Духом Божиим, которого мир не может принять

(Ин.14:17), и что лишь о чистых сердцем сказано, что они Бога узрят.

Алексей Струнников

**Введенский А.И. Западная действительность и
русские идеалы: (Письма из-за границы).
Богословский вестник 1892. Т. 3. № 9. С. 411–444 (2-я
пагин.). (Продолжение)**

—411—

Общее впечатление, производимое Парижскою жизнью. — Париж и Берлин. — Культура французская выше ли немецкой? — две формулы: *égalité, liberté, fraternité* и *sum mum jus summa injuria*. — Недовольство республиканским строем. — Монархисты, католики и прогрессисты. — Анархизм стоит ли в связи с республиканским принципом равенства и свободы? — Мнение *Temps'a*. Что может уберечь республиканцев от ската по уклону к анархизму. — Умственный строй современной Франции. — Так называемый Парижский Университет. — Публичные курсы. — Два крайних полюса французской мысли. — Эстетико-скептический эпикуреизм Ренана. — Его речь в собрании «любителей греческого образования». — «Нейтральная школа» во Франции или «школа *Sans Dieu*». — *Catéchisme laïque*. — Отповедь Ренану. — Средние течения современной фр. мысли: «новый мистицизм» и «спиритуалистическая философская школа». — Нечто о Парижской обыденной жизни, забавах и модах. — Общее суждение о французах и гадания о возможном будущем французской нации.

Париж. Иные люди, иные нравы. Та же нивелирующая культура с ее смешением времен и сроков, с ее показным лоском и сомнительною обратной стороною; но на всем лежит иной отпечаток. Парижанин жив и подвижен, как его легкая, щебечущая речь, хотя, вопреки общепринятому мнению, эта подвижность далеко не всегда и вовсе не обязательно переходить во фривольность и «легкость». Кто-то сказал о французах, что они могли бы танцевать у кратера Этны. Это отчасти верно: когда один ресторан летел здесь на воздух, они забавлялись сочинением меню *à la Ravachol* в другом; когда судьи, участвовавшие в процессе Равашоля, не чувствовали под

собой почвы от страха быть по окончании процесса взорванными, их милые соотечественники беспечно тешились карикатурами этих самых судей, услужливо изготовлявшимися в бюро различных юмористических и сатирических листков; и вообще «паника взрывов», о которой так много говорили особенно вне пределов Парижа, имела здесь и свою комическую сторону, благодаря исключительной способности француза ни над чем долго не останавливаться, ко всему примешивать шутку и все обращать в повод посмеяться и потешиться. Все это так. Но не следует, с другой стороны, забывать и того, что, несмотря на эту свою беспечность, переменчивость и, так сказать, «вальянность» (volage), те же самые французы сумели удивительно скоро оправиться после разрушительного погрома 71-го года и занять в финансовом и промышленном отношении одно из первых мест: уже одно это показывает, что при всей «игривости» своего характера, они, в сущности, и трудолюбивы, и энергичны, и смыслены. И действительно, живя и обращаясь с ними, постоянно приходится убеждаться в этом; они не боятся грязнить своих выхоленных рук работою, как бы черна она иногда не была.

Между Парижем и Берлином много сходства. Оба они построены по одному и тому же типу, – по типу «западного города» Но, при этой общности типа, есть между ними и довольно заметные различия. С первого взгляда Париж, как и Берлин, представляется одною сплошною громадою однообразных, чуть не нагроможденных друг на друга, исполинских серых зданий. Но, затем, когда находишь в нем, на его улицах, в несравненно большей пропорции, чем в Берлине, памятники зодчества и ваяния, – громадные по размерам, тонкие и изящные по исполнению; когда останавливаешься в невольном изумлении пред величавою готикою Собора Парижской Богоматери (Notre-Dame de Paris), Маделены, Пантеона и т. д.; то сразу чувствуешь, что вступаешь в иную культурную атмосферу, в иной круг традиций и идей, и кажется еще испытываешь на себе мистическое обаяние далекого

католического средневековья с его неясными идеями, с его отчетливо выработанными, как бы стереотипными, внеш-

—413—

ними формами, с его привычкой сдерживать все порывы личной жизни и постоянно вперять взор в общее и вечное, которое так наглядно символизировано в его таинственных храмах с монотонными органами и тусклою мозаикой. Далее, в Париже, как и в Берлине, как и вообще во всяком другом западном городе, собственно говоря, нет центра; но, тогда как в Берлине жизнь, — которая никогда не может оставаться без центра и, за отсутствием центра естественного, всегда и неизбежно создает себе центр искусственный, — стягивается к университету и олицетворенной в нем науке, в Париже она стягивается к искусству, которое, как известно, здесь живет в большом ладу с промышленностью: немцы, кажется, живут лишь для того, чтобы учиться; французы учатся для того, чтобы жить, и лишь постольку, поскольку наука нужна для жизни. В Париже, как и в Берлин, много порядку; но в Берлине порядок, так сказать, вымученный, полицейский, подневольный, канцелярский, а в Париже естественный, природный, вытекающий из эстетической природы француза. В Берлине полиции боятся; в Париже полиция сама боится и очень склонна понимать *первое* правило своей инструкции «давать указания и оказывать помощь» в смысле более удобного и для нее, и для граждан правила — «видя не видеть и слушая не слышать». В Париже, как и в Берлине, изнанка «культуры» очень неблагополучна; но это «неблагополучие» здесь гораздо откровеннее и гораздо чаще всплывает на поверхность жизни.

Не раз задавались вопросом о сравнительной высоте культуры французской и немецкой. И действительно, на этот вопрос как-то невольно наталкиваешься, когда переезжаешь из Берлина в Париж: культура французская, в самом деле, выше ли немецкой? Вопрос естественный и, по-видимому, простой. Казалось бы, достаточно взглянуть на парижскую жизнь после берлинской, чтобы на него ответить. И, однако, этот ответ очень труден. Очень уж эластично это истасканное слово «культура»! Что разумеют под нею? Когда, приезжая в Париж, вы узнаете,

что здесь уже нельзя, как Берлине, оставлять дома свою трость, так как по улицам бродит масса

—414—

собак без намордников, да при том кусаются здесь не только собаки, но иногда, особенно на окраинах, так же и люди, — весы вашего правосудия склоняются на сторону Берлина и немцев. Но вот вы узнаете, что, вопреки ожиданиям и приготовлениям к хождению по полицейским мытарствам для предъявления паспорта и удостоверения личности, Вас оставляют здесь в совершенном покое и никто ни разу не спрашивает вашего «вида», весы наклоняются в сторону французов и Парижа: «ах, как это удобно здесь», — восклицают обыкновенно путешественники, которым еще памятно берлинское хождение по *Polizei-Revier*'ам и *Prazidium*'ам и при том буквально в первые часы по въезде в Берлин! Подождите, однако, восторгаться: медаль имеет и обратную сторону! Вот вам нужно идти в почтовое бюро для получения по *mandat*'у (открытый бланк международной денежной корреспонденции), в банк для продажи процентной бумаги, или в Национальную Библиотеку. Повсюду требуется удостоверение вашей личности. Вы, конечно, предъявляете ваш паспорт; но ему веры не дают: «почем, — говорят, — знать, что это ваш паспорт»? — Что же для доказательства этого нужно, спрашиваете вы? — «А приведите *maitre d'hôtel*'а — хозяина гостиницы, в которой вы остановились»! — Таким образом, хозяину гостиницы, который знает вас всего два-три дня, верят, а паспорту нет... Не странно ли все это?! Когда требуют удостоверения от консульства (как, напр., в Национальной Библиотеке), это, конечно, естественно и понятно, — этому подчиняешься охотно, хотя это сравнительно хлопотливо; но *maitre d'hôtel*, — это воля ваша, трудно переварить! Что же, в конце концов, отсюда выходит? А выходит, что берлинская канцелярщина, с ее мытарствами, гораздо удобнее и лучше: раз прошел по мытарствам и свободен от них навсегда. Куда бы ты ни пришел после, достаточно для удостоверения личности одной подписи имени, — по ней разыщут в случае надобности. А здесь эта прославленная свобода хороша только для «беспаспортных»,

укрывающихся от взоров полиции, для Равашолей; для всех же остальных она право чаще служит источником недоразумений и даже огорчений, чем удобств. «Все, – говорят, – здесь, в этой страна свободы, равны;

–415–

все имеют право на свободу от стеснений и ограничений». Да! Но люди честные имеют, сверх этого незавидного права на столь дешевую свободу, еще и обязанность подчиняться «печальным необходимостям»; утилизируют же это право, обращая его на служение бесправью, – повторяем, лишь одни Равашоли. Здесь мы убеждаемся еще раз в справедливости изречения: *summum jus, summa injuria*.

Это предательское слово *injuria*, кажется, сквозит повсюду, где, к делу и не к делу, горделиво красуется пресловутый республиканский девиз: *égalité, liberté, fraternité*. Вот мы разглядываем его на почерневшей стене алтарной части древнего католического храма. Что означает он здесь? Казалось бы, ответ прост и ясен: в стране свободы каждый в делах веры должен быть свободен – мирянин может исповедовать какую угодно веру или даже не исповедовать никакой, лицо духовное может беспрепятственно выполнять обязанности, налагаемые на него долгом. Однако, нет же: служителю церкви нет прав и нет свободы исполнять свой долг! Какая, в самом деле, здесь масса, особенно за последнее время, всяких «проскрипций», лишений жалованья, денежных штрафов, налагаемых на лиц духовных, – именно за исполнение долга, за наставление пасомых не говорить и не делать ничего противного их вере: не избирать депутатов, известных своею враждою христианской религии (жидов, франкмасонов, атеистов), не содействовать ни прямо, ни косвенно, обмирщению школ, и вообще проведению чрез парламент каких-либо антирелигиозных и нечестивых законов (*la législation antireligieuse et scélérato*). «Никогда не увидали и никогда не увидят, – сказал между прочим недавно один аббат в своей проповеди об «обязанностях католиков», – не увидят, чтобы епископ или священник покровительствовал *врагу религии*: последовательно и ясно и, кажется, ни для кого не обидно! И однако за эти самые слова приговорили аббата,

который уже два года лишен государственного жалованья, к уплате высшего денежного штрафа – *в три тысячи франков!* «И вот смотрите, – рассуждает по этому поводу l'Autorité (клерикальный орган, издаваемый известным Полем

–416–

Касеаньяком – Paul de Cassagnac), – смотрите, – как понимают во Франции прекращение религиозной вражды. Никогда не запрещали жидам выполнять обряды своей религии и, если существуют антисемиты, так ведь они не касаются верований: католическому же священнику в настоящее время не дозволено говорить с кафедры, что христианин *не может подавать голос* (на выборах) *за врага религии*, – под страхом быть привлеченным к ответственности пред бесчеловечными блюстителями исправительной полиции (devant les detrousseurs de la police correctionnelle) или самого государственного Совета» (l'Autorité, № 128). «Ведь требовать, чтобы католические епископы одобряли законы, направленные ко вреду кат. церкви, и им подчинялись, это, – говорить тот же орган в другом месте, это все равно, что требовать от служителей Божиих, как это делали цари языческие, вкушения идоложертвенного мяса²⁶²⁶. Мы не беремся судить, во всех ли случаях правы представители католической церкви, которая, как известно, очень любит вторгаться в не принадлежащие ей сферы; но, что, при всех ограничениях, принципы égalité и liberté в данном случае все-таки будут страдать, – это полагаем не подлежит спору. Какое же, в самом деле «равенство¹¹ и какая «свобода», когда бульварным листкам, напр., безнаказанно позволялось молоть всякий кощунственный, развращающий и будирующий вздор, а католическому священнику запрещалось говорить, что католик повсюду должен быть католиком?!.. Или вот, напр. вы разглядываете республиканский девиз на стенах исполинских зданий бывших дворцов: Лувра, Пале-Ройяля (Palais-Royal) и др. Что означает он здесь? Означает, видите ли, что дворцы сделались теперь достоянием общим

–417–

и стали как все другие здания, – обращены отчасти в музеи (это, конечно, все же почетное назначение) и театры, отчасти в

жилые помещения для простых смертных, отчасти в магазины, отчасти просто сданы под таверны: базар и таверны в стенах, в которых, кажется, еще веют таинственные тени различных Карлов, Генрихов, Людовиков, Наполеонов, – нет, нужно быть французом, чтобы мириться со всем этим «равенством», уравнием в правах и назначении, особенно когда припомнишь, что, во имя этого же принципа, самая лучшая часть Лувра была вандальски разрушена коммунарами со всеми, находившимися в ней произведениями искусства! Сравнять дворец с лачугою, католика с жидом, честного человека с динамитчиком, – *le voilà*, как говорят француз, вот их равенство! А некоторые литературные говоруны, отправляясь все от того же принципа и все во имя его же, идут и еще дальше. Вот, напр., прогрессивный L'Eclair в передовой статье доказывает, что, так как-де в республиканском государстве все равны и все обще, все принадлежит всем, целому; то все индивидуальные силы, а в том числе (!) и сила *производительная*, должны быть обращены на служение этому целому: следовательно, – делает газета свой знаменитый вывод, – католический целибат должен быть упразднен, и все, как женские, так и мужские монастыри, закрыты, так как-де патеры и монахи незаконно и несправедливо (с точки зрения республиканского равенства) «уклоняются от исполнения первой и самой необходимой *социальной обязанности* (!), – обязанности воспроизведения и численного увеличения населения» (L'Eclair, № 1274). Принудительный брак, насилие над самыми заветными, освященными религией, убеждениями, во имя *равенства* пред требованиями животного инстинкта и в целях механического наращивания государства, – вот свобода, вот *равноправие*! По крайней мере, последовательно. Но в праве ли мы после всего этого сказать, что республиканский принцип безграничной свободы и безусловного равенства, что этот высший *jus*, в сущности, есть высшая *injuria*?!

Само собою понятно, что на этом, стремящемся уравнивать, по существу, неравное и, поэтому, распадающемся от

–418–

внутреннего противоречия, принципе не может устоять никакой прочный политический строй. И действительно, мы видим, что и современным quasi-идеальным строем Франции очень и очень многие здесь недовольны. Им недовольны монархисты, им недовольны католики, им недовольны, наконец, и сами прогрессисты.

Монархисты сами по себе, конечно, в настоящее время республике не страшны: их партия, не многочисленная и не сильная вообще, после известной энциклики папы от 12-го февраля текущего года, которую он признает законность и республиканской формы правления, еще более утратила в своем значении, и в нынешнем году, на обычном годовом празднике в честь графа Парижского (Le comte de Paris – кандидат в монархи), монархисты ту же недосчитывались многих из своих соучастников, так как, ввиду упомянутой энциклики, многие католики очевидно, боялись компрометировать себя пред святейшим отцом своим участием на *монархическом* банкете (см. Le Temps. № 11309). Но считаться монархистами все же приходится. Несравненно более трудную задачу, уже по самой своей численности, представляют католики, имеющие столько поводов и иногда, по-видимому, не совсем незаконных (см. выше), быть недовольными республиканским правительством. Правда, за последнее время, на основании все той же знаменитой энциклики, и они как будто немного поуспокоились. Они выработали хитрую формулу, рассчитанную, как и всегда в подобных случаях, на то, чтобы, по пословице, и волки были сыты и овцы целы, – именно формулу, по смыслу которой следует-де признавать республику с ее основной конституцией, но можно и даже должно, во имя требований религии и нравственности, протестовать против частных мер республиканского правительства. Такими образом республиканцы удовлетворены, так как республика признана; но и недовольные ею не обижены: им оставлена свобода «протестовать против частных» т. е. подкапывать существующий строй слегка и понемногу. А кто сумеет сказать, где должен быть положен конец этому подкапыванию и не

приведет ли оно, в конце концов, к подрыву всего строя? Во всяком случае почва здесь довольно скользкая и, когда на этой

—419—

почве подают друг другу руки, нередко расходящиеся между собою и, во всяком случае, не тождественные группы монархистов и католиков, то, набравшись в этом союзе мужества, они договариваются иногда до формул, которые, вероятно, не особенно нравятся ни папе, ни республиканцам. Так, напр., «правая роялистская» (La Droite Royaliste), в собрании 9-го июня под председательством герцога Додвильского (Le duc Doudeauville), скрепила многочисленными подписями любопытный документ, в котором строго разграничиваются обязанности к святейшему престолу и обязанности к *стране* (не к республике — к ней нет обязанностей!). «Святейшему Отцу, — таков смысл документа, — мы обязаны безусловным послушанием в делах веры; что же касается дел политических, то здесь позволительно сообразоваться и с чувством долга к отечеству, и с собственным разумением течения дел. По-видимому, — аргументирует документ дальше, — по-видимому, это совпадает и с желаниями святейшего Престола. Ведь если, в самом деле, он признает теперь республиканскую форму правления *в том же самом смысле*, в каком признавал и формы предыдущие (монархию); то, очевидно, он не может дать ей никаких особенных привилегий. Следовательно, принятие республики вовсе не безусловно обязательно. Это дело личной воли и личного понимания каждого и, в частности, *для нас, монархистов*, — энергично добавляет «манифест», — монархистов различных оттенков, *республика никогда не будет обязательною, — никогда!* Не потребует от вас этого и долг к стране. Он требует одного: искренней и мужественной защиты истинно-национальных интересов на почве свободы (défendre les intérêts nationaux sur le terrain de la liberté), — свободы, которою должны одинаково пользоваться все дети страны». Таков смысл этого любопытного «манифеста» Число католиков, высказывающих с ним свою солидарность, увеличивается со дня на день, а главный виновник его, председатель «Правой Роялистской»,

получает за него сочувственные адреса (см. L'Autorité, №№ 163. 166 и др.). Что для республиканцев этот факт очень внушительен, – это, конечно, понятно.

–420–

Недовольны, как мы говорили, современным республиканским строем и прогрессисты, особенно самые «передовые» между ними. Им этот строй представляется недостаточно последовательным и поэтому лишь переходным. *Figaro*, в своем иллюстрированном праздничном приложении по случаю первого мая, дал своим читателям образчики «политических карикатур», измышленных именно прогрессистами различных оттенков. Эти карикатуры очень интересны и во многих отношениях поучительны. Оказывается, что в число форм правления, не совпадающих с политическими идеалами прогрессистов, попала и форма республиканская в ее обоих видах: как «республика буржуазии» или «свободной конкуренции» и как «республика социальная». Первая представляется прогрессистам – как бы вы думали, читатель, в какой форме? В форме бесчисленного стада свиней, которые, ошетинившись и взложив уши, с яростью набрасываются на одно и то же корыто, причем опрокидывают и терзают друг друга. Другой тип республики, «республика социальная», представляется в форме лучшей, даже «справедливой» (!): корыто большое и у каждой свиньи свое отгороженное место, так что они лакают, не обижая друг друга, и, поэтому, все выглядят сытыми, откормленными и тучными. Это, конечно, близко подходит к прогрессивному идеалу, почему и карикатура «социальной республики» поставлена на самом последнем, т. е. «высшем» месте, по все же не есть еще его осуществление. Что же, однако, дальше? – Дальше? – ну, здесь ясного не много: здесь начинаются темные видения и смутные образы: вот триумфальное шествие сомкнувшихся в одну дружину пролетариев, на знамени которых начертано: «ni Dieu, ni maître»; вот Всемирный потоп ветхого социального мира с его силами: капиталом, пушками, религиею, прессою, да, кстати уж, (вали все в одну кучу!) и – проституциею; вот яростная толпа всякого сброда, мужчин и женщин, вооруженных кто чем попало,

которая рушит и губит все, что встречает на пути; вот, наконец, лучезарный лик Карла Маркса, который остается неизменно ясным, несмотря на множество пущенных в него ретроградами, и особенно

—421—

Рихтером (см. предыдущее письмо), комьев грязи, и, рядом с ним, торжествующий Лассаль с мечем и знаменем. Что же, однако, дальше? — Ко всему этому мы поприслушались и попривыкли. Все это лишь «приготовление»: где же сама желанная действительность? В чем должен состоять самый идеальный строй общества? К сожалению, в ответ на этот важный вопрос мы не находим в ряду карикатур даже и смутных образов. Наше положение в данном случае было бы совершенно безвыходным, если бы нас не выручил из беды находчивый L'Eclair. Наталкиваясь в статье, которую мы уже цитировали выше, на только что поставленный нами вопрос, он рассекает его самым неожиданным образом. «Вперед, — восклицает он, — и не нужно очень много заботиться о том, куда мы наконец придем! По справедливому замечанию Спенсера, *«нам так же невозможно теперь предчувствовать те социальные формы, к которым приближается наша раса, как невозможно нормандскому пирату понять наш настоящий строй»*. (L'Eclair, № 1274).

Было бы совершенным произволом утверждать, что в ближайшем будущем республика пройдет именно тем путем, на который указывают передовые прогрессисты. Мы вовсе не хотим быть для наших друзей-французов дурным пророком и вовсе этого не утверждаем. Мы хотим только сказать, что в республиканском принципе «свободы, равенства и братства *implicite* даны и логически из него вытекают мотивы к тем социальным переворотам, которых желают и ожидают радикалы. В самом деле, если девизом выставлено уравнение всех, а наличный республиканский строй такого идеального уравнения не представляет; то не ясно ли, что этот строй не есть еще строй совершенный, и что нужно стремиться к его дальнейшей перестройке? Такова и есть прямолинейная логика радикалов. Но отсюда еще далеко до действительности и одна

логическая последовательность вовсе не уполномочивает еще на печальные пророчества. Известно, что логика не всегда совпадает с жизнью: для осуществления *логической*, даже самой необходимой, связи идей нужны *реальные* условия, а кто возьмет на себя

—422—

смелость утверждать, что в ближайшем будущем французской истории эти условия окажутся налицо? Что же касается необходимости вышеуказанной нами, собственно логической связи республиканского принципа с мотивами радикальных реформ, то, утверждая такую связь, мы вовсе не одиноки. Ее сознают и здесь. Так, на генеральном собрании социал-демократов 1-го мая (в зале Favie), один из самых популярных ораторов сказал, что «анархисты – лишь *авангард* (*l'avant-garde*) социалистов». За это открытие оратору много аплодировали в зале, и на другой день его мысль во многих парижских газетах комментировалась, как весьма основательная. Между прочим, довольно приличный орган *Soleil* выразился на этот счет так: «доктрины анархистские порождены доктринами социалистическими, как, в свою очередь, эти последние – доктринами республиканскими» (приведены в статье *Temps'a*, № 11307). Ту же мысль выразил, напр., на вышеупомянутом празднике в честь графа Парижского, более авторитетный и компетентный автор – Норман, адвокат кассационной палаты (Normand, avocet à la cour d'appel); «один общий уклон (*pente*), сказал этот оратор, – незаметно, но тем не менее фатально связывает наиболее либеральных республиканцев с динамитчиками» (*dynamiteurs*). Правда, это сближение республиканцев с анархистами и динамитчиками имело здесь и свою оппозицию; но полагаем, что, ознакомившись с доводами этой оппозиции, читатель не найдет их особенно убедительными. Вот, напр., что говорит в опровержение этого сближения серьезный и спокойный *Temps*: «Мы не отрицаем, что фактически некоторые социалисты не связывают никакого определенного смысла с тою этикеткою, которую они на себя нашпиливают, и, в сущности, суть лишь революционеры, проникнутые симпатией, а быть может даже

уважением, к подвигам Равашоля. Но, если мы встанем на точку зрения чисто теоретическую, то обе части дедукции (т. е. сближения анархистов с социалистами и этих последних, с республиканцами) окажутся равно несостоятельными. В самом деле, анархия есть уничтожение всякой власти, всякого закона, след. безграничная индивидуальная разнузданность (*licence*), –
–423–

возвращение к первобытному, натуральному состоянию, независимости чисто животной. Социализм же есть, напротив, упразднение права индивидуального во имя социального целого, во имя коллективности, – радикальное подчинение гражданина обществу или, другими словами, коммунизм, доктрина Государства-Провидения (*l'Etat-Providence* – ?!), всемогущего (?) Правительства. Отсюда следует, что вовсе нет необходимого логического перехода от идеи социалистической к идее анархистской; что, напротив, между обоими этими понятиями существует непримиримый антагонизм: одно есть отрицание другого. Анархия хочет упразднить социальную власть; социализм хочет все ей подчинить. С другой стороны, хотя, действительно, многие республиканцы провозглашают себя социалистами, однако между этими двумя эпитетами все же нет необходимого соотношения: один обозначает теорию политическую, другой – социальную. Вполне мыслим абсолютный монарх, усиливающийся осуществить платоновский идеал коммунизма (?) и, наоборот, даже самые радикальные республиканцы энергично отталкивают иногда от себя кличку социалиста, а между демократами очень много таких, которые выше всего ставят «Декларацию» прав человека и гражданина, т. е. самое ясное и самое категоричное признание *рационального индивидуализма*. Следует, – продолжает *Temps*, – различать два сорта индивидуализма: грубый и как бы животный индивидуализм анархии, не полагающий никакого ограничения индивидуальному капризу и алчности, и – индивидуализм рациональный, обеспечивающий гражданину уважение его свободы и прав и, в свою очередь, на него самого налагающей обязанность уважать свободу и права другого. Этот индивидуализм, вовсе не исключаящий ни солидарности, ни

братства, есть возвышенная доктрина, за которую стояли самые знаменитые мыслители нового времени, начиная с Локка в Англии, Монтескье во Франции и Канта в Германии: эта доктрина, живым воплощением которой служит французская революция (*sic!*), можно надеяться, восторжествует в будущем, так заключает Temps, – и над варварскою проповедью анархизма, и над утопиями коллективизма» (Le Temps, № 11307).

–424–

Красноречиво и ясно, вполне достойно почтенного и популярного органа французской прессы; но – для нас, по крайней мере, совершенно не убедительно. Вот паутина, которая могла бы послужить хорошим примером политического софизма и недурным средством для развития «гибкости мышления»! Все здесь одно в другое переливается: извольте разбираться! Вы говорите: «анархизм сроден с социализмом». – Помилуйте, возражают Вам, да ведь анархизм есть *индивидуализм*, а социализм есть *коллективизм*! – Вы продолжаете дальше: «а социализм сроден с республиканством». Напрасно, говорят, думаете: социализм есть *коллективизм*, поглощение личности (особенно когда он вступает в союз с монархией, а он – лукавец – может и это сделать!), республика же есть сохранение личности, *индивидуализм*. – «Ну, хорошо, спешите вы воспользоваться случаем: ergo, анархизм сроден с республиканством, так как (оставим в стороне «лукавый» социализм, который и есть-то всего лишь «социальная теория»!) оба они в сущности, по вашему же разъяснению, *индивидуализм*» – Да, кипятится противник; но нужно различать между индивидуализмом и индивидуализмом: есть индивидуализм умный, «рациональный» (республиканский) и есть индивидуализм глупый, первобытный, «животный» (анархистский). – «Постойте, однако, привязываемся мы: кто же вам сказал, какой индивидуализм умнее? Равашоль вам скажет, что его индивидуализм умнее, последовательнее, логичнее: дорастите-мол до моей точки зрения, до моего передового и прогрессивного понимания, и вы сами в этом убедитесь, а теперь вы – нормандские пираты,

которым трудно даже представить то благо, которое наш равашолевский индивидуализм принесет людям! Притом, – добавит Равашоль, – напрасно вы нас обижаете: мы, если угодно, мы тоже за общее благо, только мы понимаем это благо иначе и чище...»²⁶²⁷. Вот и извольте тут разобраться,

–425–

где социализм, где индивидуализм; какой индивидуализм «умнее», какое благо «выше»: мерку на этой скользкой почве будет найти очень трудно.

А по нашему так. Есть начала человеческие и есть начала вышечеловеческие. Если хотят устроиться на одних только первых, много смотрят и вечно будут спорить: ибо никогда не будут в состоянии определить, не выходя за эти начала, какая форма, какое благо и почему именно выше. Со второй же точки зрения все ясно и, по самому существу дела, никаких споров быть не может. Индивидуализм и коллективизм, с этой точки зрения, суть лишь слова, обозначающие в сущности одно и то же, одни и те же человеческие начала, мотивы, двигатели жизни, как хотите (симпатия, безопасность, комфорт и т. д.), – и цена их определяется вовсе не тем, что один ищет личного, а другой общего (такое разграничение в живом обществе, говоря строго, и немыслимо), а в том, во имя чего один ищет одного, другой другого. Если искомое коренится в началах сверхчеловеческих, если поиски направляются к осуществлению в нашей преходящей жизни начал вечных, „сверхнатурального в нас“, то „форма“ выше и наоборот. С этой точки зрения и Равашоль найдет свою безусловную оценку. Но эта же точка зрения налагает на противников вышеприведенного сближения „динамитчиков“ с республиканцами и, в частности, – на автора только что цитованной статьи Temps'a обязанность доказать, что республиканский принцип (о всем строе мы не говорим) утверждается не на одних только человеческих началах. Смеем думать, что это не сделано, да и по существу не может быть сделано. А если так, то республиканство, социализм и анархия, действительно, как метко выразился Норман, стоят на одном «уклоне», проникнуты одними и теми же тенденциями и, в сущности, суть лишь степени одного и того же социально-

политического явления. Удержится ли фр. республика на этом уклоне, или стремглав полетит

—426—

вниз, или, наоборот, какою-либо чрезвычайною силою внешних для нее обстоятельств будет поднята вверх и поставлена на спокойную площадь монархии, — покажет, конечно, время, Но что отдельные скаты по этому уклону, свидетельствующее о сродстве республиканства с анархизмом и о притяжении, вследствие этого сродства, первого последним, существуют и теперь, — этого, ввиду очевидных фактов, не отрицает и *Temps*, свидетельствующих, что некоторые «социалисты в сущности суть лишь революционеры, проникнутые симпатией а, быть может, даже и уважением к Равашолю» и что, с другой стороны, «многие республиканцы провозглашают себя социалистами» (см. выше). Для фактической скрепы нашего тезиса достаточно и этого; полного же ската под гору нашим друзьям-французам мы, конечно, вовсе не желаем...

Этого ската мы не только не желаем, но, если угодно, даже и не ожидаем. Именно, нам кажется, что он всегда будет находить значительное противодействие в тех положительных началах французского мирозерцания, который, несмотря на его незавидную репутацию (не совсем справедливую, как увидим далее), на его двусмысленный характер и легкую окраску в общем, несмотря также на некоторые уродливые проявления его в частности, всегда были ему присущи, а в последнее время, как кажется, с особенною настойчивостью прокладывают себе путь к тому, чтобы шире и глубже овладеть мыслящим сознанием нации и занять в нем подобающее место. Утверждаясь, в свою очередь, в католичестве, — этой великой силе и главном корне западного охранения, — упомянутые начала не раз спасали и, вероятно, еще не раз будут спасать нацию от социальных бурь и переворотов, или, — что, бывало, чаще, — возрождать ее после произведенных этими бурями и переворотами опустошений. Но, прежде чем перейти к характеристике умственного строя современной Франции, скажем несколько слов о средоточии французской мысли, —

Парижском Университете. Может быть, эти краткие сведения будут не совсем лишены интереса, особенно для тех, кто (как было с нами, – сознаемся в этом, –

–427–

до приезда в Париж) с указанным выражением «Парижский Университет» связывает не совсем отчетливое представление.

Говоря строго, никакого «Парижского Университета» в Париже нет. Очень ошибается тот, кто представляет себе этот несуществующий Университет по подобию, напр. строго централизованного, объединенного даже самым зданием, Университета Берлинского или хотя бы даже по подобию нашего, менее централизованного, Московского. Ничего подобного! Взамен этого здесь существует великое множество обособленных, помещающихся не только в разных зданиях, но на разных улицах и даже в разных кварталах города, «курсов», «школ» и, пожалуй, «факультетов». Так здесь существуют «факультеты»; протестантского богословия (*Faculté do théologie protestante, Bd. Arago*), юридический факультет (*Fac. de Droit, Place du Panthéon*) медицинский (*F. De Médecine, Rue et Place de l'École-de-Médecine*), естественнонаучный или физико-математический (*F. des Sciences, en Sorbonne*), и факультет литературный или, по-нашему, историко-филологический (*F. des Lettres en Sorbonne*). Вот, если угодно, собственно «Парижский Университет» (*L'Université des Paris*), который здесь, однако, очень редко называют этим именем. Далее, в состав Университета, в широком смысле слова, или, – как здесь более принято говорить, – в состав «Парижской Академии» (*Académie de Paris*) входит целый ряд специальных «высших курсов» (*Les Cours et Renseignements des Grandes Ecoles*), как-то *Collège de France* (соединение курсов естественнонаучных и историко-филологических, включая сюда и философию), *Muséum d'Histoire Naturelle* (в зоологическом саду), *Ecole pratique des Hautes Études* с подразделениями – секцией наук исторических и филологических и секцией наук религиозных (обе секции в библиотеке Сорбонны), курсы изящных искусств (*des Beaux-Arts*), дипломатии (*École nationale des Chartes*), археологии (в Лувре) восточных языков, сельского хозяйства и т. д. и т. д.

Сюда же следует, наконец, отнести и Католический Институт (Institut Catholique) с его отделениями: специально-богословским, юридическим (Sec-

—428—

tion Canonique), и научно-литературным (Études scientifiques et littéraires). Все эти «факультеты» и «курсы» живут самостоятельной, изолированной жизнью, имеют свои учебные планы, преследуют свои специальные задачи и объединяются разве лишь на исполинских министерских объявлениях о начале и составе курсов, которые во множестве расклеиваются по всему Парижу²⁶²⁸. Называть их Университетом или Академией, очевидно, можно не с большим правом, чем, напр., вообще все высшие учебные заведения и курсы Франции – Университетом Французским. И как это ни странно, французы действительно иногда пользуются этим последним термином – особенно на диссертациях (thèses). Обычная формула здесь такая: *Universite de France*, – *Academie de Paris*, *de Toulouse* и т. д. Очевидно, в таком случае, названия «Французский Университет», «Парижский Университет», «Парижская Академия», получают смысл имени не собственного, а собирательного.

Что касается характера «высших курсов», то их следует различать два рода: курсы публичные, или собственно курсы, и курсы закрытые, или так называемые «конференции (Conférences)». В некоторых заведениях читаются исключительно курсы публичные, как, напр., au *College de France*, где читают Ренан, Вертело, Масперо, Леруа-Болье, Рибо, Шарль Левек и др. «знаменитости»; в иных – исключительно закрытые, как, напр., а *l'École pratique des Hautes Etudes*, вследствие крайней специальности предметов (на этих курсах «слушатели» обыкновенно настоятельно приглашаются к деятельному «сотрудничеству», – к домашним подготовкам); в других, наконец, смешанные (во всех факультетах Университета, в тесном смысле этого слова). На публичные курсы допускаются все, без различия пола, возраста и

—429—

образовательного ценза. Это последнее обстоятельство иногда неблагоприятно отражается на характере преподавания,

так как некоторые профессора легко и, конечно, естественно поддаются искушению, ввиду разнохарактерного состава слушателей, «упрощать» свои чтения, вследствие чего «высшие курсы» иногда получают вовсе несвойственный им характер крайней элементарности. Спешим, впрочем, оговориться: эту склонностью к «упрощению» страдают далеко не все профессора. Можно даже сказать более: она есть лишь исключение. Большинство же с похвальным ригоризмом оставляет понимание или непонимание лекции на ответственности своих нередко случайных слушателей и слушательниц. Кстати сказать: между этими последними очень много наших соотечественниц, — так много, что своею численностью они превышают, кажется, самих туземок. Еще одна заметка кстати; в прохладный аудитории различных «курсов», особенно в жаркую пору, многие, и по преимуществу дамы почтенных лет, заходят, по-видимому, лишь затем, чтобы освежиться и отдохнуть, и нередко, — говорим это без преувеличения, — равномерный речитатив слабого, старческого профессорского голоса аккомпанируется довольно изрядным храпом какой-нибудь вольной «мученицы науки изнемогающей в непосильной борьбе со всемогущим послеобеденным морфеем...

Возвратимся теперь к покинутому предмету, — к характеристике умственного строя современной Франции. Начнем передачу двух маленьких фактов, которые, при своей кажущейся незначительности, может быть, будут достаточны для того, чтобы поставить читателя с самого начала на надлежащую точку зрения в этом сложном вопросе. Вот первый факт Профессор Сорбонны, Бутру (Boutroux), автор одного из самых сенсационных философских сочинений последнего времени («О случайности законов природы», Paris, 1874), заканчивая свой курс («об идее естественного закона в новой философии»), благодарил своих многочисленных слушателей (курс публичный) за внимание к его чтениям, который «по необходимости иногда должны были касаться отвлеченных и трудных вопросов», и, между прочим, сказал:

—430—

«Меня радует это внимание отчасти и потому, что я вижу в нем вообще доброе знамение времени, – поворот к лучшему в мыслях моих соотечественников: лет 30 – 25 тому назад все эти «отвлеченные» вопросы, – вопросы о механизме и целесообразности, причинности и свободе, познаваемости и непознаваемости основании существующего, – считались уже *решенными* раз и навсегда, в смысле позитивно-материалистическом; а теперь вы слушаете, – слушаете с настойчивым вниманием. Очевидно общественное сознание, мысль становится серьезнее, вдумчивее, глубже» и т. д.

Почтенный профессор мог бы объяснить значительную долю внимания к своим чтениям и иначе: его курс и сам по себе, независимо от всяких веяний времени, был очень интересен и своеобразен, – один из самых талантливых курсов, которые довелось нам выслушать не только здесь, но и в Берлине. За всем тем, кое-что остается, конечно, и на долю «духа времени», – на долю той перемены в настроении, которую отметил почтенный профессор. Вот один факт. Другой был его маленьким продолжением. Разговаривая по окончании лекции и по поводу нее, со своими коллегами по студенческой скамье, я, между прочим, поздравил их с этой переменой к лучшему». Но этим поздравлением они остались не совсем довольны: «да, – отвечали они мне, – к сожалению, это верно, перемена замечается, это факт». – К сожалению?! – «Да, к сожалению! У нас и без того всегда было достаточно метафизики и даже, пожалуй, мистики, и очень мало трезвого противодействия ей. Жаль, что у нас теперь только один Рибо, было очень мало Тэпов, а Конт оставил нам такого несчастного ученика (разумеется *Лаффит*, Laffitt, профессор au Collège de France и издатель очень мало известного даже в Париже философского и социально-политического журнала: *Revue Occidentale*), который на двадцать лет отстал (!) даже от своего, уже давно умершего, учителя».

Вот факты. Смысл их ясен: основное, «мистико-метафизическое», как несколько утрированно выразился мой собеседник, течение французской мысли за последнее время получает более широкое влияние, чем 30–25 лет

назад, но *рядом с ним* остается и другое, связывающее себя с именами Рибо, Конта, Тэна и др. под. Где пролегает пограничная линия между этими течениями сказать с точностью, конечно, нелегко; но за то очень нетрудно указать, где эти течения достигают своих кульминационных пунктов. Один из Парижских юмористических листков дал на днях своим читателям очень удачную концепцию, как раз отвечающую на этот вопрос. Он поместил на одной картине, в окнах двух, разделенных между собою широкою улицею, зданий, друг против друга лукаво улыбающиеся фигуры хорошо известных всему Парижу Ренана и Гюльста (Hulst — епископ, Ректор Католического Института и весьма популярный проповедник в Соборе Парижской Богоматери): вот-де новые римские авгуры! Что шуты умеют иногда говорить правду не хуже философов, — это хорошо известно со времен Шекспира, и хотя на этот раз литературный шут слишком поспешно включил в число лукавых авгуров *искренне-убежденного* католика, тем не менее, в его словах еще остается нечто такое, под чем философ может смело подписаться. Вот, в самом деле, новые авгуры! Каждый из них имеет своих многочисленных и слепых последователей; каждый пользуется в глазах своих адептов очень высоким престижем — один во имя «непогрешимой» науки, другой во имя еще более непогрешимого «святейшего престола»; слова каждого из них принимаются «верующими», как подлинное откровение; друг друга они хорошо понимают и, вероятно, смертельно ненавидят; каждый отстаивает своего рода крайность — один — одного характера, другой — другого: оба они, следовательно, могут быть поставлены вместе, на одну доску и уравнены как самые типичные выразители, как «кульминационные пункты» крайних течений современной французской мысли, — скептического эпикуреизма и ультрамонтанского догматизма.

Своеобразный эстетико-скептический эпикуреизм Ренана положительно оттеснил или, сказать точнее, поглотил, как бы переплавил в себя все другие формы французского (а отчасти и

немецкого) вольномыслия прошлого времени. Кошунственное вольнодумство энциклопедистов, социально-политические уто-
–432–

пии прудонистов и сенсимонистов, quasi-научность позитивизма и библейский критицизм quasi-исторической школы Штрауса, – все это слилось вместе в один общий конгломерат, в один апофеоз «автономной человечности» и, будучи окрашено недюжинным литературным талантом Ренана, увлекло и сбило здесь с толку очень и очень многих. Сюда бросились все те, которые, вступив практически на путь материализма, все-таки искали и ищут для него теоретического оправдания; а таких всегда и повсюду очень много, во Франции же особенно. Чтобы познакомить с этой новой формой эпикуреизма, мы позволим себе привести здесь недавнюю речь Ренана, произнесенную им в собрании любителей греческого образования (l'Association des études grecques), праздновавшего двадцатипятилетие своего основания, на каковом празднике Ренан занимал самое почетное место среди греческого министра, Дельяни (Delyannis), с одной стороны, и директора среднего образования, довольно известного здесь автора многих философских сочинений, Рабье (Rabier), – с другой. Эта речь содержит в себе почти всю, несложную, впрочем, ренановскую догматику с ее триадою идей, – идей «свободной от супранатурализма религии, «автономной морали» и «исторического бессмертия».

«Вам угодно было, мм. гг., – сказал оратор, – бросить солнечный луч на мои последние дни. Я люблю банкеты, сознаюсь в этом, – банкеты, на которых, как на нашем, царят симпатия, сердечность, и где не говорят о политике. Вероятно, сегодня последний раз я присутствую на одном, из таких праздников. Еще час тому назад я не знал, буду ли в силах придти на ваше собрание (до того осаждают меня мои недуги). Но, слава Богу, я, как видите, не совсем еще инвалид среди вас. Этот праздник поистине прекрасен, мм. гг., и вы очень хорошо делаете, что его празднуете. В начале 1867 г. группа друзей эллинизма, из которой некоторые еще здравствуют, основала эту ассоциацию, с целью поддерживать и развивать

среди нас вкус к изучению греческой образованности: развивать вкус к греческой образованности, – о, какая прекрасная программа! Мы остальные, исследователи предметов внешних, чужеземных (*exotiques*), – мы культивируем лишь окрестности, колонии; вы же, – вы обитаете в самом отечестве; вы разбили здесь палатку, из которой ведете свои изыскания на священной почве, где стоит наш Акрополь, наша общая религиозная колыбель (*notre berceau religieux à tous*). Есть в истории чудо, мм. гг., – а чудом я называю то, что совершилось лишь один раз, – это античная Греция. Да, почти 500 л. до Р. Хр.

–433–

уже наметился в человечестве тип цивилизации столь совершенной, столь полной, что все предшествовавшее отступило в тень. Это было поистине рождением разума и свободы. Гражданин, человек свободный, проявил себя в делах подлинно человеческих. Благородство, достоинство этого нового человека заставило закрыть глаза на все, что до того времени являлось царственным и великим. Мораль, основанная на разуме, утвердилась в своей вечной истине, без всякой примеси сверхъестественных фикций (!) Истина о богах и природе была уже почти открыта. Человек освобожденный от безумных страхов своего детства, начал спокойно смотреть на свою судьбу. Наука, т. е. истинная философия, была основана. Уже догадывались, по временам, об универсальном механизме и, хотя не сумели еще продержаться на этой точке зрения, однако принцип уже был найден. Каперник, Галилей и Ньютон выведут лишь следствия из этих идей, которые отнимут у земли ее центральное положение и откроют перспективу на бесконечность универса.

А в искусстве, – о небо! – какое обилие! Какое множество богов и богинь! Какая небесная революция! Греция открыла красоту, как она же и открыла разум. Она одна открыла тайну красоты и истины, правило, идеал. Отныне ничего не остается, как идти к ней в школу...

И этот-то решительный момент в истории человечества вы, мм. гг., изучаете. О, как завидна Ваша доля! В творениях, которые вы наследуете со столь пламенным рвением, найден

смысл жизни – τὸ καλὸν, и особенно καλὸς к' ἀγαθὸς. О дивные слова! Благородный человек отныне в себе самом имеет принцип благородства. Истина, благо и красота – вот божественные полюсы, которые нас притягивают. Меланхолического обращения к прошлому, мысли печальной, т. е. эгоистической. – ничего этого Греция никогда не знала. Она идет всегда вперед, ибо чувствует, что мир имеет в ней потребность и что она осуществит в свое время самое возвышенное собрание человечности.

«В самом деле, что особенно характеризует грека, так это его вера в славу, его доверчивое отношение к будущему. Слава – вот еще изобретение Греции! Жизнь индивидуума коротка; но память людей вечна, и вот в этой-то памяти живут действительно. Для человека важно, что будут говорить о нем по смерти. Жизнь действительная подчинена жизни за пределами гроба (la vie d'oultre-tombe). Жертвовать репутации есть благоразумный расчет. Грек создал, таким образом, оценку непогрешимую. Изобретая историю, он установил суд над миром, и этот суд, этот приговор, – безапелляционен. Забвение – это небытие; воспоминание, слава – жизнь. За статую в Афинах грек пожертвует всем. Таким образом, взамен бессмертия, которое боги, казалось, сохраняют только для себя, для человека, для которого с жизнью кончается все, было найдено нечто большее пустого тщеславия: «быть почетным между греками» сделалось наградой для того, кто преследовал благо и красоту.

«Так был создан тот прекрасный источник света, из которого жизнь заимствует свое достоинство и свою цену. Предметы имеют свою идеальную ценность, – однако, под условием существования судей, спо-

–434–

собных к оценке блага и красоты. Жить в виду оценки избранных – вот что служило основанием столь возвышенных характеров!», какие мы видим среди греков и римлян. Это вполне понимал Цицерон, глубокий знаток Греции: *in hac luce vive!* В те печальные дни, которые он пережил, он постоянно держал пред глазами этот маяк истины – τὸ

к
αλὸν!

«Благодарю вас, мм. гг., за то, что вы дали мне возможность перенестись воспоминанием, хотя лишь на один момент, в эту чистую атмосферу иного мира. Вот мысли, которые заставляют забывать страдания и утешают в старости. Увижу ли я еще афинский Акрополь? Сомневаюсь и не надеюсь. Думаю, что наши несносные (vilaines) северные туманы окажутся последним горизонтом, по которому будет блуждать мой угасающий взор. Но вам я обязан моментом прекрасной мечты. Благодарю за этот вечер. Благодарю за удовольствие, которое я получил, пробыв в течение нескольких часов среди настоящих греков. Предлагаю тост сначала, если угодно, за греков древних, – этих несравненных наставников всякого истинного благородства и величия; потом за почетных гостей, изволивших присоединиться к нашему симпозиону потом за основателей общества, которые теперь, увы! – почти все уже умерли. Им, мм. гг., 25 л. тому назад пришла прекрасная и счастливая мысль» (*Le Temps*, № 11308).

Да простит нам читатель эту выписку, которую, быть может, он находит несколько длиною. Но речь Ренана нам казалась характерною и заслуживающею внимания во многих отношениях: во-первых, – как сжатое и точное выражение его идеалов и убеждений, если в данном случае о них можно говорить; во-вторых, – как характеристика его, во всяком случае, недюжинного литературного и ораторского таланта; в-третьих, наконец, как выражение того настроения, тех мыслей, с которыми этот великий скептик и отрицатель наших дней, готовится встретить закат своей жизни и вестницу иного мира. И вот с таким же красноречием, с таким же изяществом, иногда с примесью едкой иронии и игривого остроумия и всегда тоном убежденным (ибо, ведь, и Ренан думает, что он служит религии и христианству, см. предисловие его *Vie de Jésus*, изд. 1881 г., р. VI), этот эстетик-эпикурец, с типичного лица которого никогда не сходит скептическая улыбка, в течение долгих лет насаждает au Collège de France свою «критику» и свою «новую религию», – и его охотно слушают. В нынеш-

нем году, напр., он излагал «критику легенд (sic) о Моисее» (*Critique des Légendes relatives à Moïse*), и около него теснилась всегда масса слушателей несмотря на то, что его старческий голос для большой и переполненной аудитории уже недостаточно силен и внятен. Если прибавить к этому, что его пресловутая *Vie de Jésus* выдержала уже около сорока популярных изданий (у нас под руками *тридцать седьмое*), не считая изданий непопулярных, предназначенных для «образованных») то легко понять, какую широкую струю неверия и «свободной мысли» ввел он в сознание французской нации. Несомненно, что под значительным влиянием его идей выработался тот странный тип, так называемой нейтральной школы, — школы «*sans Dieu*», как принято говорить здесь, — которая составляет, может быть, самое печальное явление в умственном строе современной Франции. Законом 1882 г., правда, предоставлено свободе родителей выбирать для своих детей школу; но фактически эта «нейтральная школа», по-видимому, пользуется большею симпатией со стороны республиканского правительства, чем школы, основанные на началах католических. По крайней мере католическое духовенство преследуется здесь за проповеди против этой школы и за внушение родителям, что они «грешат против своей религии, посылая детей в эти школы» и что, как католики, они должны предпочитать школы католические (см. недавний, один из *очень многих*, процессов такого рода против аббата Деляфосса в *L'Autorité*, № 190). Чтобы дать читателю представление об этом типе современной фр. школы, скажем здесь несколько слов о так называемом «светском катехизисе» (*Catéchisme laïque*), положенном в ее основание. Этот катехизис составлен совершенно в смысле контовско-ренановского скептицизма и с этой точки зрения толкует о самых разнообразных предметах: о прогрессе (новое божество!), о природе и человеке, душе и теле, о страстях и добродетелях!», о праве и долге, «клерикализме» и свободе, о материализме, спиритуализме, атеизме, свободной и независимой мысли и т. д.

и т. д. Он открывается главою «о неизвестном» (de se qu'on ne sait pas), которая начинается так:

—436—

Вопрос (книга изложена в форме вопросов и ответов): что такое Бог?

Ответ. Не знаю.

В. Кто сотворил мир?

О. Не знаю.

В. Откуда приходит и куда идет человечество? Когда и как человек появился на земле? Что случится с нами по смерти?

О. Не знаю.

В. Не краснеете ли Вы за свое неведение?

О. Нет стыда не знать то, чего никто и никогда не мог узнать.

В. Но разве этому не учит религия?

О. Религия учили об этом каждая по-своему, и каждая говорила людям: «верьте мне – вот истина»!

В. Значит Вы не верите никакой религии?

О. Я боюсь ошибиться и ожидаю, пока разум в согласии с верою сделает выбор наиболее рациональный.

В. Но во что же Вы верите в ожидании этого?

О. Я верю, что больше заслуги, особенно же больше пользы, хорошо вести себя на земле, чем строить всевозможные догадки о первой причине, которая нас поставила в это положение.

В. Но, ведь, чтобы хорошо вести себя, нужно знать направление; а кто укажет Вам это направление, если у Вас нет религиозной веры?

О. Разум.

В. Куда же ведет Вас разум?

О. Ведет к признанию истины *в прозрессе* (Catéchisme laïque, par André Berthet, 2-e ed. 1891. Chap. I, passim).

В таком тоне и направлении изложен и весь этот quasi-«катехизис» Что в *католической* страна ни он сам, ни те школы, в основу которых он положен, ни его первовиновники и инициаторы, во главе которых стоит Ренан, не только не могут пользоваться всеобщую симпатиею, но, напротив, неизбежно

должны встречать сильную оппозицию или, по крайней мере, критику, – это, конечно, понятно. Вот, напр., один из бесчисленных отзывов о Ренане со стороны представителей противоположного ему лагеря, –

–437–

отзыв, которым недавно обрушился на него Поль Кассаньяк, по поводу защиты Ренаном семитов в беседе с корреспондентом *Франкфуртской газеты*. «Я был еще очень молод, – гов. Кассаньяк, – когда появилась *Жизнь Иисуса*. С тех пор я читаю все, что Ренан публикует. И теперь, как и прежде, я испытываю непреодолимое отвращение к этому существу без нравственности и Веры, без ненависти и любви, без пола (sic!) и патриотизма, – к этому ублюдку, воплощенному практическому расчету, религиозному евнуху (*être hybride, chapon pratique, eunuque religieux*); к этому изменнику и предателю (*défroqué*), который ни во что не верит, кроме самого себя, и идет к могиле, оставляя за собою долгий путь сомнения и скептицизма, равнодушно относясь и к добродетели, и к пороку; к этому жалкому человеку, который никого не поддержал, никого не утешил, и зловерное сочинение которого еще долго будет действовать растлевающим образом, особенно на наше молодое поколение» (*L'Autorité* № 184). Из этого резкого отзыва Кассаньяка о Ренане мы видим, что представители противоположного ренановскому полюса французской мысли не дремлют и клеймят его кощунственный эпикуреизм сильным и смелым словом осуждения. Здесь, заговорив об этом, противоположном ренановскому, полюсе мысли, мы должны бы были перейти к характеристике этого последнего, к выяснению того элемента, который вносят в мыслящее сознание современной Франции «клерикалы», т. е. ультрамонтанского догматизма. Но так как вопросу о католицизме во Франции мы предполагаем посвятить особое (ближайшее) письмо, то на этот раз ограничимся характеристикой лишь двух других, средних, течений современной фр. мысли.

Первое из этих средних течений, которое *Полан*, в своей недавней книге метко назвал «новым мистицизмом» (*Le nouveau mysticisme, par F. Paulan, Paris, 1891*), есть компромисс между

двумя вышеуказанными крайними полюсами мысли. С одной стороны, дарвинизм, разрушивший своим учением о всеобщей борьбе за существование доктрину «благой природы»; позитивизм, пробивший брешь в спиритуализме Кузена и его школы; пессимизм Шопенгауера и Гартмана, полускептические доктрины Тэна и др.

—438—

крайние движения мысли последнего времени, концентрирующиеся, как мы сказали, в эстетическом эпикуреизме Ренана, — все это произвело своего рода «анархию», уже не «анархию мысли», о которой говорил Конт, но анархию верований и нравственных устоев, каковая анархия, в свою очередь, пробудила мучительную жажду идеала. С другой стороны, веками воспитанное отвращение к ультрамонтанскому авторитету, доселе не перестающему сковывать мысль догматическим *veto*, заставило искать удовлетворения этого мистического стремления к идеалу повсюду, где угодно, только не в католицизме. К этим двум факторам присоединился еще третий, совершенно своеобразный и, может быть, самый важный для характеристики современных настроений во Франции, — это *любовь ко злу*, — любовь, не как простое практическое настроение, не как бессознательное и как бы невольное увлечение обессилевшей и расслабевшей воли, но любовь сознательная, возведенная в теорию, в принцип, и даже одетая обаянием поэзии. Это-то странное, ненормальное состояние, в котором больной сознает себя больным и тешится, упивается своею болезнью, рисуется или гордится ею, как признаком своего особенного благородства, своей исключительно тонко развитой нервной организации (эти настроения хорошо вскрыты многими современными фр. писателями, особенно *Musset*, *Paul'ем Bourget* и *Joséphin'ом Péladan'ом*); это-то болезненное настроение, эта «любовь ко злу» заставляет окрашивать новый смутный идеал пессимистически-меланхолическим колоритом, вследствие чего он, конечно, уж не может лежать в одном направлении с истинным идеалом Религии Искупления, призывающей к бодрой и энергичной борьбе с тою самою

болезненно-преступною «любовью ко злу», которым гордятся разбитые натуры наших дней. Таким образом, на место животворной христианской мистики у этих половинчатых людей, которые не имеют в себе достаточно последовательности, чтобы примкнуть к одному из вышеуказанных полюсов мысли, вступает «новый мистицизм» в его неисчерпаемо-разнообразных формах, начиная от спиритизма и кончая необуддийскою теософиею. Даже и наиболее осторожные умы, каков, напр., сам автор цито-

—439—

ванной нами книги: *Le nouveau mysticisme*, при этом эпидемическом увлечении «болезнью времени», предпочитают «историческому христианству» (т. е. католицизму и протестантизму, каковые формы они только и знают) неопределенную и самопротиворечивую «религию отечества», «человечества», «научных ассоциаций и прочие утопии. Если, — рассуждает Полан, — «религия есть форма общения людей между собою, с одной стороны, и с миром, с другой» (?); то ведь можно включить в это определение и все те ассоциации, в которых человек может найти поддержку и усладу своей жизни, как-то: семью, отечество, человечество, научный общества взаимной помощи, экономически ассоциации и т. д. (р. 170 и след.). В этом направлении, как ожидают адепты «нового мистицизма», и должно совершиться «религиозное возрождение».

Совершится это ненужное «возрождение» или нет, — мы не знаем. Но мы знаем, что, к счастью для нации, во французском миросозерцании есть еще особый элемент, который никогда не замирал и еще доселе заявляет себя довольно энергично, — элемент, забота о котором была бы несравненно более плодотворна, чем все эти сентиментальные увлечения «новым мистицизмом» Это — философская, так называемая *спиритуалистическая школа* — в обоих смыслах этого последнего слова: и в смысле общей философской традиции и в смысле специально-школьной (университетской) программы. Счастливы народы, которые имеют определенные и здравые традиции и умеют хранить их; и в этом завидном счастье не

только не отказано Франции, но она, кажется, наделена им по преимуществу. Великие Декарт и Мальбраиш, Фенелон и Боссюэ, Кузен и Мэн де Биран отметили главные моменты мысли, которая медленно, но неумолимо преследовала свою основную цель уразуметь и перевести в отчетливую форму возвышенные христианские идеи. Историко-философское изучение этого процесса могло бы указать в нем важную охранительную роль католицизма, который, в противоположность протестантизму, разнуздавшему протестантскую мысль, далее и для самых свободных и смелых умов все еще оставался и остается святынею, которую они не осмеливались осквернять вольномыслием

—440—

и которая указывала для них определенные задачи и, *по крайней мере, общее направление*. Но выяснение генезиса этого типа мысли не было нашею задачею. Мы хотели только отметить факт, который сохраняет свое влияние и на современную французскую мысль, несмотря на великое множество растлевающих ее побочных течений. Именно, благодаря этим, охраняемым католицизмом, здравым философским традициям, мы находим и во Франции единственную в своем роде философскую литературу, которая остается свободною от поработивших новую (немецкую, а отчасти и английскую) мысль эволюционно-пантеистических и механико-материалистических тенденций, хотя, с другой стороны, не представляет безжизненного, сухого и, так сказать, стереотипного повторения средневековой философии, как философия «ультрамонтанская». Поборники этого типа мысли высоко и твердо держат свое знамя и смело несут его вперед, несмотря на непрерывную и ожесточенную атаку со стороны своих многочисленных противников, и пользуются для своей проповеди не только пером, но и кафедрою. Мы намеренно сказали; «для своей *проповеди*». Они излагают свое учение с истинным одушевлением проповедника, проникнутого сознанием святости своих идей, и тогда, как какой-нибудь Лаффит или хотя бы даже сам Ренан, апатично перетряхивают небогатый запас своих quasi-положительных выводов, в

соседней аудитории, с искреннею верою в окончательное торжество истины и со ссылкою на свой собственный духовный опыт, маститый старец Левек (Charles Leveque), Поль Жане, Нуррисон и др. зажигают в сердцах своих слушателей, из которых, конечно, каждый хоть отчасти знаком с теми же опытами, тот же священный огонь, который горит и в их груди. Под влиянием этой проповеди формируются новые силы, которые начинают работать на том же поле и в том же направлении. Поколение сменяется поколением; но дух, но направление, но веяние возвышенного идеализма остаются те же, и маститая Сорбонна, проникнутая этим идеалистическими традициями, вероятно, еще не раз будет содействовать отрезвлению расшатавшейся

—441—

французской мысли²⁶²⁹. Во всем этом для каждого, кому будущие судьбы Франции небезразличны, много успокоительного: именно он, этот устойчивый идеализм, может и должен спасти непостоянную французскую нацию и уберечь ее от разложения, которое ей пророчат не одни только ее враги...

Мы не станем касаться других сторон французской «культуры». Фривольность фр. литературы, откровенность (*puclite*) фр. искусства — все это общие места, которые уже мало кого занимают. Но, чтобы не обрывать «письма» на таком серьезном вопросе, как вопрос о спиритуалистической школе, скажем здесь кое-что об обыденной жизни парижан; эти замечания дополняют сделанную выше характеристику француза с его неустанною подвижностью.

Париж суетится целые сутки, за исключением разве трех-четырех ранних утренних часов. Утром суeta деловая: трубят рожок омнибуса, слышится колокольчик какого-нибудь мелкого уличного торговца, протяжный, как бы надорванный, крик торговли, свирель пастуха-погонщика коз, который тут же добывает от них свежее молоко и за недорогую плату предлагает всем желающим, поминутно слышатся выкрики газетчиков, продавцов свежих телеграмм, биржевых котировок, бюллетеней всевозможных sports и т. д., докучливое *marchand d'habit* старьевщика, — и все это сливается в один

неопределенный шум, который стоном стоит над Парижем и, вместе с грохотом омнибусов, трамваев и экипажей и с торопливою суетою прохожих, в состоянии, особенно на первых порах, нагнать на свежего человека оторопь. По мере склонения дня к вечеру, суета смолкает или, – сказать точнее, – суета деловая переходит в суету бездельную: бульвары и бульварные рестораны, и café (а ими усеян весь Париж) переполняются вечно досужей или освободившейся

–442–

от срочного дела публикой и все это напевает, насвистывает какой-нибудь новый мотив, беспечно хохочет, а поздним вечером, когда Париж осветится целым морем света – газового и электрического, надорванный крик делового утра сменяется всеобщей беспечною веселостью, которая иногда переходит в совершенно ребяческую шаловливость этих «взрослых детей», способных подчас завести на самой бойкой улице игру «в догонялки» Здесь много типичного и характерного. Вот, напр., в каком-нибудь тупом переулке, а иногда и на перекрестке больших улиц, певец, или певица, обыкновенно под аккомпанемент скрипки или мандолины, среди громадной толпы поет шансонетку, только что положенную на ноты, и после каждого куплета предлагает ее слушателям. Новинка раскупается быстро. Около уличного певца образуется целый хор, который растет и растет до тех пор, пока докучливый «сержант» не пригласит разойтись. Здесь мы присутствуем при зарождении моды: завтра весь Париж будет напевать и насвистывать тот же мотив...

Французы любят песни, веселье и праздники. По воскресным дням и праздникам они отнюдь не работают, и все магазины, за исключением разве еврейских, закрыты. А сколько у них всевозможных народных гуляний! Сегодня в одном конце Парижа, завтра в другом, послезавтра в третьем, а раз в год (именно в настоящее время, когда мы заканчиваем это письмо) весь Париж превращается в одно сплошное гулянье и безумно-весело празднует свой «национальный праздник». Чего-чего тут нет: и карусели, и тиры, и «русские горы», и «баллоны-каптивы»

(в миниатюре, конечно), и фейерверки, и театры, – словом всевозможные забавы. И все это изящно, нарядно, богато!

Таков Париж – эта всемирная столица, эта гордость французов. Такова французская действительность, как бы повисшая на скользком скате к социальному и нравственному разложению, а затем, вследствие необходимой связи фактов, может быть и к вырождению, хотя, с другой стороны, еще таящая в себе задатки и живые на-

–443–

чала обновления. В каком направлении пройдет дальнейшая история Франции, – превозмогут ли здравые и неповрежденные ростки, которые прорастут обветшавшую оболочку, и, таким образом, французская нация возродится, как феникс из пепла, или, наоборот, веками наслоившиеся заблуждения ума и воли заглушат еще прозябающие задатки обновления: кто может сказать это? При непостоянстве французского характера, при недостатке моральной дисциплины, все возможно. «Подождите, – говорил нам один немецкий профессор, страстный политик, при прощании, – явится снова какой-нибудь Буланже: скрутит этих вольнодумцев!» «Подождите, – слышали мы не раз и здесь от очень многих, не исключая и самих французов, – первая серьезная неудача, которая произойдет вследствие оплошности нынешнего правительства, может разом перевернуть все: за погром 1871 г. винули монархию; для французского ума не будет ничего последовательнее, как за новую неудачу винить республику. Монархия – республика, республика – монархия: французская нация, по-видимому, вечно будет вращаться в этом кругу, как белка в колесе». Всматриваясь в ее жизнь, прислушиваясь к движениям ее мысли, – к этому ропоту прессы и массы, который, как зыбь подвижного моря, при каждом более или менее сильном напоре ветра, быстро разрастается в грозно пенящийся вал, но невольно подумашь, что ничего невероятного в этих ожиданиях и предсказаниях нет. Но, что бы ни случилось с этим добродушным и добросердечным народом, вся историческая вина которого, может быть, именно в том и состоит, что он не привык подчинять голове свое пылкое сердце,

он, кажется, никогда не перестанет обращать с симпатией и надеждою свой взор к тому далекому востоку, где обитает его могущественный друг. И кто знает, может быть в этих симпатиях двух наций, которые несомненно обусловлены не одними только политическими мотивами, но так же и сродством народных характеров, одинаково сердечных, одинаково далеких от немецкой педантичной сухости, одинаково обвеянных обаянием поэзии, может быть в них дано для французской нации, даже помимо ее сознания и воли, не только средство для сохранения своей политической самобытности, но также и начало отрезвления и освобождения от тех обольщений, которыми она грезит вот уже целое столетие?!...

А. Введенский

Париж.

14 (2) Июля 1892.

День фр. национального праздника.

Заозерский Н.А. О диаконах: [Имеет ли право диакон заменять священника в совершении некоторых священнодействий, и имеет ли право священник давать согласие и благословение диакону на совершение сих священнодействий]. // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 9. (С. 445–461)

–445–

В Москве и разных епархиях России давним обычаем утвердилось, что некоторые священнодействия в церковных собраниях совершает диакон при отсутствии священника, но по его на то согласию и благословию. Довольно обычно, напр., что диакон при многочисленном стечении народа совершает литию и панихиды по усопшим, вынос тела усопшего из дома в храм, молебные пения в домах во время хождения со святынею, иногда даже в храме совершает так называемые «обедницы». Во всех сих случаях диакон занимает место священника и действует во главе церковного собрания, принуждаемый сообразно своей священной степени изменять несколько уставный богослужебный чин, напр., возглашать «молитвами святых отец» вместо «благословен Бог наш» и вместо слов молитвы Господней: «яко твое есть царство».

Как же должно относиться к такому довольно распространенному и довольно давнему обычаю? Оставлять ли неприкосновенным действие его и на будущее время, или же надлежит предстоятелям церкви попещися об искоренении сего обычая?

Бесспорно положение, что древний церковный обычай имеет

–446–

силу закона²⁶³⁰, но при условии – если он не противоречит закону. Между тем в ряду канонов православной церкви, блюсти которые обязывается и торжественно обещается каждый предстоятель церкви пред своим рукоположением, есть следующий: «аще кто кроме соборная церкви о себе собирается

и, не ради о церкви, церковная хочет творити, не сущу с ним пресвитеру по воли епископли, да будет проклят».

Явного, резкого противоречия в данном случае, конечно, нет: правило имеет в виду самочинные религиозные собрания, устрояемые еретиками или раскольниками с дерзким пренебрежением церкви и её иерархии; между тем рассматриваемый нами обычай предполагает отношения мира, согласия и братской взаимопомощи в исполнении обязанностей священнослужения, но тем не менее ясна и та мысль правила, что не сущу пресвитеру не должно быть церковных собраний. Если бы правило предполагало нормальным церковное собрание и без пресвитера, с диаконом только, то ничто не препятствовало бы ему упомянуть о нем, однако же такого упоминания в нем нет.

Что это отсутствие в правиле упоминания о диаконе как о законном предстоятеле церковных собраний непростая случайность, а необходимость, вытекающая из существа самого дела (ибо диакон по свойствам должности своей не может быть предстоятелем церковных собраний), это объясняется и доказывается следующими соображениями.

1) По изначальному учреждению и по церковному значению в течение апостольского века должность диаконская была служением бедным и вдовицам, снабжавшимся от церкви, и служением Апостолам в их благовествовании. Первого рода служение диаконов весьма ясно засвидетельствовано в книге Деяний апостольских следующими словами: «призвавше дванадесят множество ученик реша: не угодно есть нам оставльшим слово божие служиши трапезам. Усмотрите убо, братие, мужу от вас свидетельствованы седмь, исполнены Духа Свята и премудрости,

—447—

их же поставим над службою сею; мы же в молитве и служении Слова пребудем... И избраша Стефана».²⁶³¹

С меньшей ясностью, однако же довольно заметно обозначается в священном писании и второго рода служение диаконов. Так в Деяниях апостольских говорится, что Павел и Варнава в благовествовании иместа Иоанна слугу (Деян.13:5). В

послании к Колоссям Ап. Павел говорит о Тихике: «яже о мне, вся скажет вам Тихик, возлюбленный брат, и верен слугитель, и сработник о Господе»²⁶³². В 1 послании к Фессалоникийцам Апостол говорит о Тимофее: «послахом Тимофея, брата нашего и слугителя Божья и споспешника нашего в благовестии Христове»²⁶³³. Таким образом диаконы апостольского века Иоанн, Тихик и Тимофей служат Апостолам в благовествовании, исполняют их разные поручения.

Но нигде в священном писании нет и намека на то, чтобы диакон был предстоятелем церковного общества или церковного собрания. Таковыми в свящ. писании выступают или сами Апостолы, или епископы, или пресвитеры, но никогда – диаконы.

2) В памятнике глубокой христианской древности в так называемых «Уставах святых Апостолов»²⁶³⁴ сущность диаконской должности изображается вполне соответственно указанным выше чертам, но наиболее полно.

«Да будут и диаконы безпорочны во всем, – читаем здесь – как и епископ, проворные и услужливые, дабы служили немощным, как делатели непостыдные; также точно и жена (диаконисса) да служит женщинам: и те, и другие должны исполнять обязанности вестников, посланников (в чужие епархии), слугителей, рабов, как и о Господе учил Исаия, говоря: «(хочет Господь) оправдати праведнаго, благо служаща многим» (Ис.53:11).

–448–

Посему каждый да знает свое место и проходит его ревностно, единомысленно, единодушно, зная мзду служения. Да будут же непостыдны в служении нуждающимся, как и Господь наш Иисус Христос не пришел да послужат Ему, но послужити и дати душу свою избавление за многих: так именно и им должно поступать. Хотя бы пришлось душу свою положить за брата – да не сомневаются: ибо и Господь и Спаситель наш Иисус Христос не усомнился положить душу свою за други своя, как Он сказал Сам. Итак, если Господь неба и земли все терпел ради нас, как же не должны нуждающимся служить вы, обязанные быть подражателями Его, терпевшаго ради нас рабство и нужду, и бичевания, и крест?»

«Итак вы должны служить братьям, как подражатели Христа. Ибо хотяй в вас – говорит – болий быти, да будет вам слуга и хотяй в вас быти первый да будет вам раб. Это именно исполнил и Сам Он, послужа многим не словом, а делом; ибо приняв лентион, препоясавшись, потом влил воду в умывальник и, когда мы возлежали, обходя всех нас, умыл ноги и отер лентию; сие же делая, показал нам пример братолюбия, дабы и мы так поступали между собою. Итак, если наш Господь и Учитель так смирил себя, как можете стыдиться сие делать немощным и больным братиям вы, делатели истины и предстатели благочестия? Итак, служите с любовью, не ропща, не вступая в раздоры: ибо не ради человека делаете, но ради Бога и мзду служения от Него получите в день посещения вашего. Посему вы, диаконы, надзирайте за всеми нуждающимися в призрении и о бедствующих возвещайте епископу вашему: ибо вы должны быть душою его и чувством, добрые, готовые на дело и во всем послушные ему, как епископу вашему, отцу и учителю».²⁶³⁵

«Если ты, диакон, знаешь какого-либо бедствующаго, – читаем в другом месте Апост. уставов – напомнив о нем епископу дай, но тайно от него, на злоречие его, ничего не совершай, дабы не возбудить против него ропота: ибо ропот последует не против него, но против

–449–

Бога, и услышит диакон и прочие, что слышали Аарон и Мария, презревшие Моисея: *почто не убоястеся глаголати на раба Моего Моисея.*»²⁶³⁶

На диаконов же возлагались уставами апостольскими обязанность знать в точности, кто из бедствующих вдовиц в особенности нуждается, чтобы таковым оказывать предпочтение пред прочими во время агапы.²⁶³⁷

Являясь другом бедных и исполнителем епископских распоряжений по оказанию вспомоществования, диакон во время общественного Богослужения пользуется некоторыми правами священной власти, но опять лишь настолько, насколько это нужно для беспрепятственного совершения богослужения епископом и пресвитерами, коим служит и сослужит здесь

диакон. Во время литургии служение диаконов, по Апостольским Уставам, двоякого рода: одни из диаконов действуют при совершении жертвы, служа Телу Господню, другие надзирают за народом, чтобы он стоял в порядке и тишине.

Для наглядного представления об этой деятельности диаконов почитаем не лишним привести на память наставления Апостольских Уставов относительно порядка размещения и поведения мирян при совершении.

Молитвенный дом, в котором совершается литургия, должен быть, по уставам Апостольским, продолговатый, обращенный на Восток, имеющий по бокам отделения (παροτόφωρι) наподобие корабля. В середине храма – престол епископа, а по сторонам – места для заседающих пресвитеров и предстоящих диаконов.

Под смотрением диаконов в задней части храма миряне располагаются со всякою тихостью и в добром порядке; женщины помещаются отдельно и сидят, храня безмолвие. В середине чтец на возвышенном месте стоя читает книги Моисея, Иисуса Навина, судей и царств, книги паралипоменон и возвращения; кроме сего, книги Иова и Соломона и шестнадцати пророков. Когда сие будет исполнено двумя чтецами, некоторый другой пусть поет псалмы Давида, а народ подпевает акростиhi.

—450—

После сего да будут читаны нами Деяния и Послания Павла....., а потом диакон или пресвитер читает Евангелия... И когда оно будет читаться, все пресвитеры и диаконы, и весь народ да стоят в полной тишине, ибо написано: «молчи и слыши Израилью» (Втор.27:9), и еще: «ты же zde стани и слыши» (срав. Втор.5:31). Потом да поучают народ пресвитеры, каждый отдельно, а не все, и после них – епископ. Да стоят же привратники при входах мужчин, охраняя их, а диаконы – при входах женщин, по подобию корабельщиков, собирающих пассажиров: ибо и в скинии свидения, и в храме Божиим соблюдается один дух и (образ) форма. – А если кто окажется сидящим не на своем месте, да будет укорен от диакона, как корабельщика, и отведен на соответственное место: ибо не

кораблю только, но и двору овчему подобна церковь. Как пастухи размещают каждого из бессловесных – коз и овец – по роду и возрасту и каждому отводят место с подобным ему, так и в церкви младшие сидят особо, если есть место; если же нет, да стоят прямо; и пожилые да сидят в порядке: детей же стоящих да примут к себе отцы и матери; юнейшие опять особо сидят, если есть место, если же нет, да стоят позади женщин; оженившиеся и сделавшиеся матерями да стоят опять особо; девственницы же, вдовы и старицы впереди всех да стоят или да сидят. Диакон да наблюдает за местами, чтобы каждый из входящих занимал свое место, и, чтобы никто не садился у входа. Равным образом диакон наблюдает за народом, чтобы никто не шептался, не дремал, не смеялся, не переглядывался, не кивал головою: ибо в церкви надлежит стоять разумно, трезвенно и бодро, имея слух, направленный к слушанию Слова Господа. – И после сего все, встав вместе и зря на восток, по выходе оглашенных, вознесут молитву Богу, восшедшему на небо небесе на Востоки (Пс.67:34), вспоминая и о древнем наследии рая на Востоке, из коего был изгнан первый человек, презревший заповедь, обольщенный советом змия. А после молитвы одни из диаконов действуют при совершении евхаристии, служа Телу Господню со страхом, другие же

–451–

надзирают за народом, чтобы он пребывал в безмолвии. И стоящий возле архиерея диакон скажет народу: «да никто ни на кого, да никто в лицемерии!» Потом дают целование друг другу, мужчины между собою и женщины между собою, – целование о Господе, а не злостно, подобно тому, как Иуда целованием предал Господа. И после сего диакон да молится за всю церковь и весь мир, его страны и плоды земли, за священников и начальников, за архиерея и императора, и за общий мир. Потом, архиерей, помолясь о мире народа, благословит его, как и Моисей заповедал священникам благословлять народ, именно сими словами: «да благословит тя Господь и сохранит тя; да просветит Господь лице свое на тя и помилует тя; да воздвигнет Господь лице свое на тя и даст ти мир». (Чис.6:24–26). Так да помолится епископ и скажет: «спаси люди твоя, Господи, и

благослови достояние твое, еже стяжал честною кровию Христа Твоего и наименовал царским священством и народом святым». – После сего бывает жертва, при чем весь народ стоит и тайно молится и, когда будет принесена, да приобщается каждый чин особо Господня Тела и Честныя Крови, в порядке, со страхом и благоговением, как приступающие к телу царя, и женщины да подходят с покрытыми главами, как прилично женщинам. Да охраняются же двери, дабы не вошел неверный, или неосвященный.²⁶³⁸

Порядок приобщения св. таин изображается в Апост. Уставах таким образом:

«Сначала приобщается епископ, потом пресвитеры, диаконы, иподиаконы, чтецы и певцы, аскеты, из женщин диаконисы, девы и вдовицы, потом дети и наконец весь народ в порядке со страхом и благоговением, без шума.

И епископ подает хлеб, говоря: Тело Христово! И приемлющий говорит: аминь: – А диакон держит чашу и преподая говорит: «Кровь Христова, чаша жизни!». И пьющий говорит: аминь! – И доколе все прочие приоб-

–452–

щаются, читается псалом 33-й, а когда приобщатся все, диаконы относят оставшееся в пастофории».²⁶³⁹

Кроме литургии, диаконы, по Уставам Апостольским, действуют при совершении таинства крещения. Здесь, впроч., усвоится им не более того, что и диакониссам. Так в наставлении о крещении женщин предписывается: «при крещении женщины диакон помажет святым елеем только чело ея, а после него диаконисса помазывает ее: ибо неприлично женщинам быть видимыми мужчинами».²⁶⁴⁰ Затем, после того как епископ или пресвитер совершит погружение крещаемого, его воспринимает диакон, или диакониса – если крестится женщина.²⁶⁴¹

Таковы частные наставления Апостольских Уставов, изображающие священное служение и церковное значение диаконов в составе церковной иерархии. Но Апостольские Уставы дают и общее определение диаконской степени; оно следующее: «диакон не благословляет, не дает благословения,

а получает от епископа и пресвитера; не крестит, не совершает приношения, а когда совершает приношение епископ или пресвитер, он преподает народу (св. кровь) не как священник, но как служащий священникам; никому из прочих клириков не должно совершать дела диакона».²⁶⁴²

Но чтобы диакон становился при каком бы то ни было богослужебном собрании, при каком-либо священнослужении, в положение предстоятеля по епископскому или пресвитерскому позволению, – об этом нет и намека в Апостольских Уставах, и с их точки зрения это явление совсем немыслимо, как явно и резко противоречащее иерархическому положению диакона.

3) Каноны вселенской церкви – правила соборов и св. отцов стоят на этой же точке зрения.

—453—

Так древнейший из поместных соборов Анкирский (314 г.) во 2-м правиле ограничивает права священной власти диаконов во время священнослужения лишь следующими действиями: возношением хлеба или чаши (ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν), и провозглашением молений κηρύσσειν. Правда, эти выражения могут подать повод к произвольным и неверным толкованиям, направленным к возвышению значения диаконов, если, например, под словами ἀναφέρειν разумеют совершение самой евхаристии, а под словом κηρύσσειν – проповедь Слова Божия – как это мы, повидимому, и встречаем в толковании Аристина к этому правилу²⁶⁴³: но такому произволу решительно противоречит употребление означенных выражений в современных правилу литургических и канонических памятниках и толкование лучших знатоков христианской древности. Словом ἀναφέρειν обозначается не иное что, как *принесение диаконами хлеба и вина из пастофории к жертвеннику в начале литургии верных*. В чине литургии Апост. Уставов об этом говорится так: «(после того как выйдут из храма оглашенные) диаконы приносят дары епископу к жертвеннику (престолу), пресвитеры же стоят с правой и с левой сторон его (епископа), как ученики около своего учителя, а два диакона с каждой стороны жертвенника держат рипиды и проч.»²⁶⁴⁴ Этот акт, совершаемый диаконам, и обозначается в

—454—

правиле Анкирского собора выражением ἀναφέρειν ἄρτον ἢ ποτήριον²⁶⁴⁵.

Точно также и выражением правил κηρύσσειν обозначается не «преподание народу слова учения», как можно бы подумать на основании вышеприведенного толкования Аристина, а только «*провозглашение молений*»²⁶⁴⁶, т. е. ектений и иных возгласий, с которыми диакон обращается к народу во время совершения литургии. Так, напр., в чине литургии Апостольских Уставов читаем: ὁ διὰ κοινὸς ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἀνελθὼν κηρυττέω. Μήτις τῶν ἀπίστων²⁶⁴⁷, (диакон, вошед на некоторое возвышение, возгласает: «да никто из слушающих, да никто из неверных»). Что именно в таком смысле должно понимать выражение рассматриваемого правила, это доказывается еще и снесением текста его с первым правилом Анкирского собора. Это правило определяет наказание пресвитерам за то же преступление, за какое 2-е правило определяет наказание диаконам и исчисляет те права священной власти пресвитеров, к лишению коих оно их присуждает в качестве наказания. Это исчисление делается в таких выражениях: «да не имеют власти *совершати приношение* (προσφέρειν), проповедывати (ὁμιλεῖν) и вообще священническое чтолибо действовати». Из этого правила видно, что отцы Анкирского собора точно различают слова ἀναφέρειν и προσφέρειν, когда говорят о священной власти пресвитера и диакона при совершении литургии. Προσφέρειν означает самое принесение бескровной жертвы, а ἀναφέρειν означает только приготовление вещества для нее и перенесение его из пастофории к престолу. Этот последний акт совершали (как и теперь совершают) и диаконы (и пресвитеры); а первое – προσφέρειν диакон отнюдь не может совершать; совершает его только пресвитер (и епископ).

—455—

В этом смысле употребляет выражение и 18-е правило 1-го Вселенского собора.

Если таким образом выражение προσφέρειν есть, так сказать, специальное выражение для обозначения совершения литургии, то точно также и выражение ὁμιλεῖν есть специальное

выражение для обозначения проповеди во время литургии. Правила соборов и отцы церкви всегда употребляют для обозначения публичной церковной проповеди выражения ὁμιλεῖν, ὁμίλεια а не κηρίσσειν²⁶⁴⁸. Посему и отцы Анкирского собора, говоря о праве проповеди пресвитера, употребили выражение ὁμιλεῖν, а говоря о праве диакона произносить эктении и обращения к народу, употребили выражение κηρίσσειν. Эти два выражения обозначают два различные действия.

Так точно толкуют рассматриваемые выражения и компетентные знатоки христианской древности. Напр., *Tomassinus* следующим образом объясняет выражения ἀναφέρειν и κηρίσσειν «Haec sane oblatio illa est, quae inter ipsa initia fit interioris liturgiae, et ante consecrationem. Porro praedicatio non alia nobis quidem videtur haec fuisse, quam recitatio precum, praefationum, evangeliorum, hortationum, forsan quarundam ejusmodi, quae exerta voce fiebat. Id sonat vox graeca κηρίσσειν»²⁶⁴⁹. Кардиналь *Pitra* в своем примечании ко 2 правилу Анкирского собора пишет: «Nota similiter diaconos aequale lapsos simili poena excludi a duobus praecipuis muneribus, id est tum a pane et calice offerendo, tum a praedicando; ex quibus prius esse multiplex diaconi inter sacra ministerium, non vero sacerdotis oblationem; posterius autem non concionem ad populum, sed acclamationem cum precipis fieri solitam, minime dubitandum»²⁶⁵⁰.

—456—

Таково определение полномочий священной власти диаконов, даваемое собором Анкирским. Но с особенною наглядностью служебноподчиненное положение диаконов в церковной иерархии изображают правила соборов 1-го Вселенского и собора Лаодикийского. 18-е правило 1-го Вселенского собора гласит так: «дошло до святого и великаго собора, что в местах и городах диаконы преподают пресвитерам евхаристию, тогда как ни правилом, ни обычаем не предано, чтобы неимеющие власти приносить (τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν) преподавали приносящим Тело Христово... Сие убо да пресечется: и диаконы да пребывают в своей мере, зная, что они суть *служители епископа* и нисшие пресвитеров. Но ниже сидети посреде пресвитеров позволено диаконам». 20-е

правило Лаодикийского собора выражается так: «не подобает диакону сидеть в присутствии пресвитера, но с повелением пресвитера сести».

Здесь мы и остановимся на рассмотрении канонических определений прав и иерархического положения диаконства: они вполне достаточны для того, чтобы образовать ясное представление о том, что есть диакон по каноническим воззрениям православной церкви.

Во всех этих определениях неуклонно выдерживается та основная мысль, что диакон есть лицо служебное, исполнительное, действующее при другом, высшем лице, как сотрудник его, исполнитель приказаний и никогда – как инициатор, предстоятель. В лестнице иерархической диакон составляет низшую, первую ступень и как удостоенный благодати и чести священства и сим возвеличенный в обществе христианском он по преимуществу должен олицетворять служением своим ту заповедь Господа, что «аще хочет в вас быти старей, да будет всем раб» (Мк.10:44). Это есть первая ступень восхождения на высоту священства и служения Слову. Пребывание на ней знаменуется подвигом послушания и

–457–

служения бедным и старейшим, это есть и лучшее preparation к дальнейшим ступеням священства и иерархии по слову Господа: «*уже сотворит и научит* (а не обратно), сей великий наречется в царствии небесном», и по изведенному правилу житейской мудрости, что искусства управлять другими не может приобрести тот, кто не навык подчиняться сам.

Если для уяснения дела потребна параллель, то ее легко указать в православном монашестве. По древнейшим монастырским уставам каждый поступающий в число братии первоначально определяется на служение в трапезе, больнице, странноприимном доме или просфорне, и только уже пройдя здесь испытание служения братии делом, возводится к высшим послушаниям и степеням монашества. Так точно и вступающий в среду священства сперва должен показать себя способным учить других своим примером, чтобы потом его служение слову и предстоятельская власть были убедительны и действенны.

И надобно сказать, что в православной церкви эта идея всегда жива и действенна: ею проникнуты ее правила и богослужебные уставы и чины; в самом деле, обратим внимание на то, что по уставу церковному и доньше действующему, диакон, сослужа священнику, без благословения последнего не может сделать ничего и из того даже, на что уполномочен он рукоположением в степень диакона: без благословения священника не может он облачиться в стихарь с орарем, не может совершить каждения и проч. Как же дерзнет он взять на себя власть представителя, священника и в присутствии христианского народа, знающего его как диакона, осмелится возгласить вместо «благослови Владыко» – «благословен Бог наш»! Собственная совесть должна сказать ему: *«как проповедую, аще не послан?»* (Рим.10:15), как действительно и говорит: ибо ни один диакон и не осмеливается произносить этого священнического возгласа, а заменяет его молитвенным обращением, дозволенным *мирянину*: «молитвами св. отец и проч.» Да и народ христианский, видя во главе своей на месте предстоятеля – его служителя, диакона, не соблазнится ли сим и не скажет ли в лицо ему указанных выше слов

—458—

Апостола? Что станется тогда с диаконом? Не будет ли он осужден собственной совестью и постыжден в глазах общества христианского, как восхитивший власть, которой не получил и превысивший звание, в которое поставлен?

Но скажут на это: народ наш привык уже к этим явлениям, ни мало ими не соблазняется и не видит тут никакого превышения власти со стороны диакона, да и в действительности его нет, потому что диакон действует в подобных случаях не самовольно, а с соизволения и благословения своего священника, своего предстоятеля. Допустим это; но в таком случае возникает вопрос: а имеет ли право священник соизволять и благословлять диакона на таковые действия?

Достопримечательно, что этот вопрос как будто вовсе не предусмотрен ни правилами церковными, ни церковными уставами; по крайней мере невозможно отыскать в писанном

церковном праве ни прямого, ни косвенного дозволения священнику уполномочивать диакона на совершение каких-либо священнических действий. Из сего следует по меньшей мере тот вывод, что священник, благословивший диакона на совершение сих действий, *не может ничем доказать на это своего права.*

Прямого или косвенного дозволения нет... Но, может быть, нет ни прямого, ни косвенного и *запрещения*? И на этот вопрос приходится отвечать не в пользу священника, практикующего право поручения. Принимая во внимание некоторые аналогичные данному вопросу церковные правила можно вполне убедиться, что рассматриваемые действия священника совершенно противны духу священных правил и основным иерархическим отношениям, а именно:

1) 14-е правило 8-го Вселенского собора ставит вопрос: «могут ли некие, приняв в детстве причетническое пострижение, но еще не получив епископского рукоположения (χειροθεσίαν) в церковном собрании на амвоне читать»? – И разрешает: «это не согласно с правилами» (ἁκανονίως)²⁶⁵¹. При этом правило присовокупляет: «рукоположение чтеца творити позволяется каждому игумену в

–459–

своем и токмо в своем монастыре, аще сам игумен получил рукоположение от епископа в начальство игуменское, без сомнения уже будучи пресвитером. Подобно и хорепископы, по древнему обычаю, с позволения епископа, должны производить чтецов».

Из правила видно, что даже такое, по-видимому, незначительное распоряжение, как дозволение мирянину отправления должности чтеца или *благословение его стихарем* (выражаясь языком нашего времени), уже превышает компетенцию пресвитера (священника); *это есть право уже игумена и хорепископа.* «Тогда как ни один священник, – говорит в толковании к этому правилу Вальсамон, – не может совершать производства во чтеца, хотя бы было дозволено это архиереем, игумены, по архиерейскому определению, совершают это, – что и есть особенное (их) преимущество» (т. е. пред пресвитерами).

Отсюда есть полное основание заключать, что с точки зрения настоящего правила тем более недозволительно священнику благословить диакона на исполнение вместо себя должности предстоятеля церковного собрания, – на действие несравненно важнейшее, чем отправление должности чтеца.

2) В церковных правилах довольно часто встречается как *собственно епископское право и преимущество* – власть уполномочивать вместо себя некоторых лиц клира как на совершение некоторых священнодействий, так и на производство известных актов епископской юрисдикции. Так напр., епископ может поручить пресвитеру совершить примирение с церковью отлученного (Карф. соб. прав. 7), а по позднейшей практике – и освящение вновь созданного храма и престола. Епископ может, далее, послать своим местоблюстителем на собор пресвитера, даже диакона, поручить ему неважные судные дела, отправить диакона ко двору с просьбою к императору за бедных и притесняемых или по каким-либо церковным делам (Сард. соб. прав. 8). Епископам усваивается, далее, власть по усмотрению своему и сообразуясь с обстоятельствами сокращать или увеличивать установленные правилами сроки покаяния, разрешать клирикам, осуж-

–460–

денным на запрещение, совершение некоторых священнодействий и т. п.

Но никогда не встречается в церковных правилах и мысли о том, чтобы пресвитер (священник) мог при полномочии своей священнической власти что-либо поручить диакону, или иному какому члену причта. Вывод отсюда тот, что пресвитер (священник) получает рукоположением в сан свой власть только *лично* совершать известные священнодействия и известные действия церковной юрисдикции, но отнюдь не имеет *права поручения* кому-либо сих своих священнических полномочий.

В этом одна из существенных черт, отличающих священную степень епископа от степени пресвитера. В самом деле, вспомним, что по церковным правилам и пресвитеры, как и диаконы, *без воли епископа ничего да не совершают* (Апост. прав. 39). Пресвитер, различаясь от диакона многими

преимуществами в священнослужении, сходен с ним в том, что лично, сам собою не может ничего изменить в точно определенных нормах действований, как его собственного, так и клира, ему сослужащего. Поэтому, священник, благословляющий диакона на совершение вместо себя церковного чина последования (как, напр., вынос умершего), и сам восхищает себе епископское право, превышает свое положение, и диакона благословляет на совершение того же преступления, т.е. превышения власти, данной ему рукоположением.

3) Но и, бесспорно, епископу принадлежащее право поручения *не безусловно*: и епископ не каждому из клириков своих может давать всякого рода поручение, но лишь совместное со степенью им носимую и с клирическим его положением. Выше мы приводили уже слова Вальсамона, что «священник не может совершать производство во чтеца, *хотя бы было дозволено это архиереем*»; понятно и само собою, что не может епископ поручить, напр., диакону совершить освящение престола, литургию или иное священнодействие; потому что для совершения сих священнодействий недостаточно простого поручения, а нужно рукоположение в пресвитерскую степень. Да и в сфере, так сказать, внешней, административной необходимо бывает сообразоваться с клирическим

—461—

положением того лица, которому дается поручение, дабы бестактным уполномочением не произвести смущения и замешательства в дисциплинарно-клирических отношениях. Так покойный преосвященный Филарет митрополит Московский справедливо порицал в одном из своих писем архиерея, назначившего членом консистории своего протодиакона²⁶⁵². Ибо долгою практикою установилось, что диаконы никогда не назначаются у нас ни депутатами, ни следователями, ни благочинными, ни членами Консистории, и эта практика имеет за себя весьма разумное основание: ибо в какое положение стал бы диакон, облеченный одним из переименованных званий в отношении к пресвитеру, имеющему дело и принужденному подчиняться распоряжениям этого следователя диакона,

который по канонической дисциплине сам не должен сесть без позволения пресвитера?

Итак, если и епископ стеснен в применении бесспорно принадлежащей ему власти поручения, то как же может пользоваться ею священник, обязанный лично отправлять возлагаемую на него должность, и поручать диакону отправление служения, к какому он не уполномочен и епископским рукоположением?

Посему, принимая во внимание представленные доселе соображения, поставленные в начале статьи сей вопросы: 1. имеет ли право диакон заменять священника в совершении некоторых священнодействий, и 2. имеет ли право священник давать согласие и поручение диакону на их совершение, – разрешаем, основываясь на духе и букве священных правил, отрицательно: ни тот, ни другой не имеют на сие никакого права.

Николай Заозерский

Жданов А. А. Новый еврейский словарь. [Рец. на: Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente, Bearbeitet von D. Carl Siegfried und D. Bernhard Stade. Mit zwei Anhängen: 1) Lexidion zu den aramäischen Stücken des Alten Testaments; 2) Deutsch-hebräisches Wörterverzeichniss. Erste Abtheilung. Leipzig. 1892. 480 s. in 8° у џ л–х. Leipzig, 1892] // Богословский вестник 1892. Т. 3. No 9. С. 462–474 (2-я пагин.).

–462–

Новый словарь принадлежит двум весьма видным представителям западной, немецкой науки. Один, Гиссенский профессор Бернгард Штаде, пользуется широкой известностью как редактор – издатель ученого периодического издания *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, автор многих критических изысканий в области ветхозаветной науки, составитель обширной „Историй народа Израильского“ (*Geschichte des Volkes Israel*, 2 тома, в изданий Онккена: *Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen*) и Еврейской грамматики (вышла одна только первая часть). По-своему направлению Штаде – один из самых радикальных сторонников новейшей критической школы в изучении Св. Писания; частнее: и по своему методу, и по своим выводам он тесно примыкает к Ю. Велльгаузену. Другой, Иенский профессор, К. Зигфрид, – ученый с менее определенной литературной физиономией и менее широкой популярностью, чем Штаде, но много сведущий и добросовестный труженик по части еврейской филологии, одно время работал с известным Германом Штракком (в изданном ими труде „*Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Literatur*“ Зигфриду принадлежит „*Grammatik der neuhebräischen Sprache*“), помещал не мало статей и

–463–

рецензий в немецких журналах, затем принял участие в составлении настоящего словаря совместно с Штаде.

Словарь Зигфрида – Штаде в значительной степени уклоняется от того типа, к которому занимающиеся Священным Писанием Ветхого Завета привыкли, пользуясь многочисленными и весьма распространенными изданиями словаря Гезениуса (вышло 11-е) и отчасти Фюрста. Поставив своим девизом изречение Готтфрида Германа: *est etiam nesciendi quaedam ars*, издатели нового словаря намеренно и сознательно ограничили круг своих лексикологических изысканий областью одного еврейского языка св. ветхозаветных книг. Благодаря этому из лексикона исчезли занимающие так много места у Гезениуса и Фюрста сравнительные данные, извлекаемые из сродных восточных языков для характеристики основного значения того или другого еврейского корня. Часто эти данные, не смотря на все их обилие, не только не вносят ничего существенно важного для уразумения еврейского слова или формы, но не удовлетворяют и простого филологического любопытства, – приводятся единственно по той причине, что существует звуковое сходство между еврейским корнем и сродными с ним в других языках. Не было бы еще большой бедой, если бы иноязычные параллели по временам являлись только бесполезными: иногда они прямо вредны, потому что толкают не совсем осмотрительного исследователя на ложный путь, соблазняя его искать объяснения библейского языка там, где не следует, или давая повод предаваться суетной и бесполезной игре филологического остроумия. Пестрый набор параллелей из разных языков – остаток того времени, когда мысль о близком родстве священного языка с другими восточными казалась увлекательной новинкой и когда в оживленных и ревностных поисках за сходными элементами не редко ускользали различия довольно существенные, а в толковании библии часто руководствовались словоупотреблением арабским, египетским, эфиопским и др. С течением времени, при более тщательных и точных исследованиях, оказалось, что слишком смелые попытки в этом направлении по меньшей мере преждевременны и что параллели требуют гораздо большей осмотрительности,

–464–

потому что под внешним и случайным сходством во многих случаях таились коренные и существенные различия. Отчасти по этим причинам, отчасти вследствие все более и более возрастающей специализации знания явилось желание замкнуться в пределах одного изучаемого языка и его литературы и сосредоточить внимание на возможно более тщательном определении их отличительных особенностей на основании их собственного словоупотребления. Именно такой характер имеет лексикологическая работа Зигфрида-Штаде. Почти полное удаление иноязычных слов, представляет много, и не маловажных, выгод: для читателя облегчаются справки, потому что составители ведут его прямо к делу; у незнакомого с другими восточными языками, помимо еврейского, не рябит в глазах от пестрого смешения различных семитических шрифтов; для самих издателей, помимо устранения различных типографских затруднений, открывается возможность уделить более места таким изысканиям, которые имеют сравнительно большую важность, – значительно сократить объем труда, очистив его от бесполезных или даже иногда прямо негодных придатков, на которые так падки любители фальшивой и показной эрудиций (преимущественно среди комментаторов).

Воздерживаясь от сопоставления с еврейскими словами и формами слов и форм иноязычных, по тому же, выраженному в эпиграфе, принципу составители до последней возможности ограничили и этимологическое сравнение еврейских корней между собою. В прежних словарях – и Фюрста, и Гезениуса, – особенно первого, в сильной степени сказывалось стремление во что бы то ни стало свести весь лексический материал священного языка к небольшому числу основных групп, каждую группу связать и объединить производством всех принадлежащих к ней слов от одного общего корня-родоначальника. При этом этимологический анализ по останавливался на трехбуквенных основах, характерных для всех языков так называемой семитической семьи: и в трехбуквенных сочетаниях старались отделить позднейшие наросты от первичного корня, свести них к простейшим

основным элементам. В результатах не редко получались основы

—465—

совершенно гипотетического характера, существование которых в языке представляется более чем сомнительным. Очень часто, особенно у Фюрста, несколько совершенно разнородных лексических элементов, соединялись путем произвольных фонетических сближений в одну родственную группу; бывало и наоборот: целые ветви отделяемы были от общего ствола и им приписывалось самостоятельное и независимое происхождение. В большинстве случаев подробного рода аналитические операции давали разве только некоторое мнемоническое пособие, основанное на случайных ассоциациях невысокого филологического достоинства. До каких крайностей доводило усиленное разыскивание первичных корней, можно кроме Фюрста видеть со всею ясностью в известном словаре Е. Meier'a: *Hebräisches Wurzelwörterbuch* (1846, Mannheim). Этот, в словарях еще до известной степени понятный и извинительный, недостаток чрез словари оказал значительную долю влияния на экзегетические труды по Св. Писанию Ветхого Завета. У Зигфрида-Штаде он устранен: гипотетические корни отсутствуют, — сближения основ допускаются лишь в очень редких, по большей части стоящих выше всякого сомнения, случаях.

К этим, отрицательным, достоинствам, которые тем не менее имеют большое значение, в новом словаре присоединяются и положительные, которые заслуживают более серьезного одобрения и во многих отношениях заставляют отдать преимущество новому ученому труду сравнительно с прежними.

В словарь включены все собственные имена, встречающиеся в еврейской библии, причем указана и греческая их транскрипция, иногда по нескольким кодексам. В изданиях Гезениуса и Фюрста (не исключаем и знаменитого *Thesaurus'a* Гезениуса — Рёдигера) полного перечня собственных имен нет; бывает и так, что имя в них указано, но не разъясняется при этом, какие лица и в каких местах им обозначаются. В

„конкорданции“ по Ветхому Завету (Букеторфа, Фюрста) собственные имена не введены, – за исключением тех редких случаев, когда они туда попали по недоразумению. Библейские реальные словари составляются главным образом по фило-

–466–

логическим (имеем в виду списки имен), а потому также не достигают желательной полноты; по крайней мере мы не знаем ни одного библейского словаря, который давал бы полный перечень собственных имен. Труды Lanckisch'a и Шуссловича (למשך שנים רבות) мало рас пространены и во многих отношениях страдают крупными недостатками. Поэтому словарь Зигфрида-Штаде восполняет весьма ощутительный пробел в библейской науке как самым перечнем собственных имен, так и тщательной обработкой данных, касающихся каждого отдельного имени, – дает прекрасное пособие для составителей библейского словаря и в этом отношении делает значительный шаг вперед сравнительно с словарями других составителей.

К обработке обширного лексического материала, остающегося за изъятием отдела имен собственных, составители нового словаря отнеслись с должным старанием, хотя, как можно догадываться по некоторым признакам, и не в одинаковой степени. С заботливым вниманием они обследовали и грамматику, и стилистику священной письменности. Каждое изменяемое слово проводится по возможности по всем формам, при чем формы, почему-либо заслуживающая внимания в том или другом отношении, обставлены обильной цитацией. Иногда может показаться, что грамматический материал, собранный составителями, слишком обширен, что его можно было несколько сократить; но если припомнить, какую пользу он может принести начинающим, насколько может облегчить и утвердить изучение форм еврейского языка и устранить необходимость постоянных справок в грамматиках, то должно отнести к составителям не иначе, как с благодарностью. Особенный интерес представляет кропотливое и подробное обследование библейского словоупотребления: в этом отношении авторы стараются под каждым словом дать по возможности обстоятельную его

характеристику, указывая разнообразнейшие оттенки его значения, всевозможные синтаксические комбинации, в которые оно вступает, и таким образом, сообщают по большей части совершенно удовлетворительное понятие этой степени гибкости, какой достигает еврейский язык при выражении

—467—

мыслей, не смотря на свою видимую бедность и простоту конструкций.

По своей полноте словарь может отчасти заменить конкорданцию, приобретение которой не всякому по средствам. Когда составители приводят все места Священного Писания, в которых встречается известное слово или известная форма, тогда они отмечают это особым знаком (*). Равным образом отмечаются особым знаком (†) слова и формы, употребленные во всей библии один только раз (*ᾗπαξ λεγόμενα*). Благодаря этому в очень многих случаях устраняется необходимость наводить справки в конкорданциях, что не всегда и не всякому возможно.

Составители желали также удовлетворить в своем словаре и тем требованиям, которые могут быть предъявлены с точки зрения критики священного текста. С этой целью они, соблюдая возможную краткость в выражениях, внесли в словарь множество критикотекстуальных справок и заметок, масоретских разночтений и наблюдений, извлеченных из новейших работ по этой части: из превосходных критических изданий масоретского текста S. Bär'a, из библиологических трудов Поля де-Лагарда, из отдельных библейских монографий, даже из журнальных статей (в большом числе). Нечего и говорить о том, насколько важны подобные за метки в тех случаях, когда в них сообщаются прочно установившиеся результаты продолжительных критикозекзететических работ; не малое значение они могут иметь и тогда, когда они приводятся в виде вероятных предположений, когда составители ограничиваются только постановкой вопроса, предоставляя его решение специальным критикозекзететическим трудам, касающимся той или другой библейской книги.

Словарь может быть полезным и при специальных библиологических и экзегетических исследованиях по Ветхому Завету благодаря массе ценных библиографических указаний (не по одной только немецкой литературе), по которым любитель мог бы даже составить серьезную и дельную библиотеку ветхозаветных пособий (хотя, заметим, несколько одностороннего по своему характеру и направлению, что зависит в свою очередь от особенного

—468—

характера и направления составителей в области ветхозаветной науки).

При всех своих несомненных и выдающихся достоинствах словарь Зигфрида-Штаде оставляет еще желать многого; составителям необходимо еще поработать над его усовершенствованием в последующих изданиях, которые, как надо полагать, рано или поздно потребуются. Даже при кратковременном пользовании словарем открывается немалое количество пробелов, недостатков и погрешностей. Иное необходимо дополнить, иное — исправить.

Один из общих недостатков словаря то, что составители, применяя свой принцип: *est etiam nesciendi quaedam ars*, заходят слишком далеко. Иногда невольно приходит на мысль, что лексикографы уклоняются от разъяснений, совершенно необходимых с тем, чтобы упростить свою задачу, — чтобы избежать лишнего труда, устранить некоторые практические неудобства. Во многих случаях нельзя не заметить, что *ars nesciendi* вообще дается легче, чем *ars sciendi* и что авторы скорее следуют принципу: *si tacuisses etc.* в виде обеспечения собственной безопасности. Если у Гезениуса, Фюрста и других лексикографов заметны излишества и увлечения в области сравнительного языковедения, то у Зигфрида-Штаде ощутительно уклонение в противоположную крайность. В библейской письменности есть множество слов, употребленных только один раз или вообще малоупотребительных. Часто ни контекст, ни переводы не дают определенных указаний для лексиколога, так что значение слова остается или неизвестным, или крайне спорным и сомнительным. В подобных

обстоятельствах справки в арабском, сирском, финикийском и других восточных словарях были бы не только не лишними, но даже настоятельно необходимыми. В какой мере могли бы быть плодотворными данные, извлеченные, например, из Ассирийской литературы, уже достаточно разработанной, – это давно доказано Фридрихом Деличем в его трудах „The Hebrew Language viewed in the Light of Assyrian Research“ (Lond. 1883), „Wo lag d. Paradies?“ и другими.

Тоже должно сказать о параллелях из области позднейшей еврейской письменности (таргумы, мидраши, Талмуд и пр.). Сами составители, по-видимому, сознавали необходимость параллелей, а потому – хотя не часто, но все-таки делают отступления от своего общего правила. Было бы лучше, если бы их было больше: соблюдение должной меры не так трудно здесь, как могло бы показаться с первого раза.

Если, где следовало применить с большей строгостью *ars nesciendi*, так это в отделе критикотекстуальных замечаний. У авторов, замечается слишком сильная, доходящая даже до слабости, склонность в каждом сколько-нибудь затруднительном случае подозревать порчу текста, вследствие чего страницы их труда изобилуют знаками: TF, f. d. T. r. (Textfehler, falls der Text richtig); внесено в словарь много фантастических конъектур. Гитцига, Корнилля, самого Штаде и мн. др. Нередко было бы совершенно достаточно более внимательного филологического анализа, чтобы изгнать всякие сомнения или колебания относительно исправности того или другого места с критикотекстуальной стороны. Точно также авторы вопреки своему принципу слишком поспешили занести на страницы своего труда более чем гипотетические результаты критического анализа Пятокнижия или Шестокнижия: так как эти результаты стареют, не успев дозреть, то в очень скором времени и соответствующие места словаря, где они приняты во внимание, должны будут считаться устаревшими.

Если, где следовало применить с большей строгостью *ars nesciendi*, так это в отделе критикотекстуальных замечаний. У авторов, замечается слишком сильная, доходящая даже до слабости, склонность в каждом сколько-нибудь затруднительном случае подозревать порчу текста, вследствие чего страницы их труда изобилуют знаками: TF, f. d. T. r. (Textfehler, falls der Text richtig); внесено в словарь много фантастических конъектур. Гитцига, Корнилля, самого Штаде и мн. др. Нередко было бы совершенно достаточно более внимательного филологического анализа, чтобы изгнать всякие сомнения или колебания относительно исправности того или другого места с критикотекстуальной стороны. Точно также авторы вопреки своему принципу слишком поспешили занести на страницы своего труда более чем гипотетические результаты критического анализа Пятокнижия или Шестокнижия: так как эти результаты стареют, не успев дозреть, то в очень скором времени и соответствующие места словаря, где они приняты во внимание, должны будут считаться устаревшими.

Далее, важный пробел в новом словаре сравнительно с прежними представляет отсутствие при глагольных основах перечня производных слов. Этот недостаток считаем весьма

существенным. Если не трудно (хотя и не всегда) подыскать трехбуквенный корень для того или другого производного речения, то нельзя этого сказать в применении к обратному процессу: можно, пожалуй, по известными законам производства настроить много новых форм и слов, но нельзя узнать, какие в них употребительны в священном языке, без помощи словаря. Вследствие этого недостатка часто нет возможности составить какое бы то ни было понятие о плодovitости того или другого корня, о его первичном конкретном значе-

—470—

нии, которое во многих случаях удерживается в одном из слов производных и выступает в нем с непрекаемой ясностью. Еще важнее были бы указания этого рода для библейско-теологического анализа многих основных понятий св. письменности, — для «теологов, желающих изучать Ветхий Завет ради его содержания», которым прежде всего по намерению составителей и предназначается новый словарь (см. *Vorläufige Ankündigung* на обороте заглавного листа).

Знаки * †, отмечающие те случаи, когда приведены все места Св. Писания или когда слово есть *απαξ λευοηενον*, как оказалось, не всегда заслуживают доверия. Так, под словом ל'ר'מ, стр. 378 б, опущено место 1 Паралип. 12 (по изданию Бэра 30), а звездочка есть; под словом ש'ג'ח не указано Осии 2:22, а знак тоже есть; на стр. 355б под словом ל'כ'ל'מ'м процитовано место из Иер.27:1 и совершенно напрасно, потому что в Иер.27 употреблено не ל'כ'ל'מ'м (мамляхут), а ל'כ'ל'מ'м (мамлехет). Бывают и такие случаи, когда знак поставить следовало бы, а его нет; между тем это заставляет делать лишние справки.

Материал, извлекаемый составителями из перевода LXX-ти для выяснения произношения и значения имен собственных и некоторых из нарицательных, нельзя признать достаточным. Напр. на стр. 11-й под словом ג'ד'ח (Алдар) указаны чтения *Адир* и *Адхр*; но в 1 Парал. 8 сохранилось чтение Александрийского кодекса *Арехд*; привести его было бы необходимо для подкрепления предположения о тождестве имен ג'ד'ח и ג'ד'ח (стр.

60a), которое делают составители, причем, однако впадают в некоторое противоречие: на стр. 11-й с неуверенностью вопрошают (ob – תַּח?), а на 60 смело утверждают (תַּח). На стр. 126 под словом תַּח (Огад) отмечено чтение LXX-ти Ἀωδ; но в Исх. бесть еще Ὡαδ и Ὡααδ, из коих первое стоит ближе к масоретской пунктуации, чем Ἀωδ (см. תַּח). На стр. 11 под словом תַּח תַּח поставлено: LXX δραχμαί. Это могло бы по дать повод к поспешному археологическому выводу относительно ценности указанной денежной единицы на основании LXX-ти; между тем LXX в 1 Паралип. 29:7

–471–

имеют вариант ταλαντων, в 8Ездры ограничиваются только следующей транскрипцией χαμανειν, χαμανειμ, что может удержать от определенных заключений. Подобного рода примеров не мало.

Относительно лексической обработки отдельных речений нужно заметить следующее: иногда составители, увлекаясь многочисленными оттенками немецких синонимов, сообщают слишком дробный, отчасти схоластический, анализ библейского словоупотребления, приводя свыше десятка различных значений; эти значения следуют друг за другом (без перерыва в печати) так, что трудно усмотреть в их последовательности крепкую руководящую нить, и потому справки до некоторой степени замедляются. Во многих случаях алфавитный порядок был бы целесообразнее. Некоторые члены словаря обработаны недостаточно; попадают пропуски важных форм и сочетаний, колебания в разборе; иногда указывается не то значение, какое бы следовало, или предлагается значение в высшей степени сомнительное; есть промахи, касающиеся истории языка и т. п.

В подтверждение этих и некоторых ранее высказанных соображений и замечаний, а также чтобы не быть голословными, мы приведем несколько пояснительных примеров, расположив их в алфавитном порядке²⁶⁵³.

Под словом לַח (Эль, Бог) не показано важного сочетания לַח יָד, и вообще весь этот член обработан без надлежащей обстоятельности. – Формы לַח וְלַח (Ос.7:6 и Иер.9:7) то объясняются как infinitiv. с суффиксом от לַח, то

рассматриваются отдельно как производные от существительного רבא. От этого же существительного может происходить plur. רבוא у Ис.25:11, которому указано особое место ниже. דא: показаны только случаи употребления этого союза с perf. и imperf.; между тем он соединяется и с причастием. רבב: отмечено второе значение: s'ch verl'eren (теряться), и отсюда в Ос.10 сочетание רבב רבב должно значить: ran-

—472—

kender Weinstock, что, при основном значении корня, крайне сомнительно или даже прямо неверно. — ברקני в Суд. 8:7 передано: Dreschschlitten, особого устройства молотильная машина или снаряд, что более чем сомнительно и лишено всяких оснований. — שרב, по заверению составителей, имеет значение „приносить жертву“ или, точнее, близкое к этому и почти ему равносильное „в позднейшем словоупотреблении“ (i. späteren Sprachgebrauche). Что это неправда, можно видеть из употребления שרב у Осии, книгу которого и составители не относят к позднейшему периоду еврейской литературы. :מלח מלח (стр. 142) у Ос. 12:11, хотя и принято переводить: in Gleichnissen reden, говорит в притчах, как и у Зигфрида-Штаде, но едва ли может иметь этот смысл и по контексту, и по основному значению корня. — גבה Ос. 8 (απαξ λεγόμενον) с значением die Gaben к указанному месту не подходит; справка в словарях на таргумы и Талмуд была бы необходима для уяснения этого речения. По некоторым в Притчах 30גבה — одно слово, о чем необходимо было бы упомянуть, потому что это понимание можно отстаивать с надеждой на успех и если оно оказалось бы правильным, тогда от него можно производить и форму Ос.8:13. В других подобных случаях авторы на указания менее скупы. На стр. 171 (под словом רז) лексикографы в Притч. 5:10с излишней проницательностью в ד'רז, на которых блудник тратит свои силы и средства, усматривают „чужеземных греческих колонистов в Палестине“ („die fremdländischen griechischen Kolonisten in Palästina“. Употребление חן вместо חן в Пятокнижии объясняется чересчур простым способом: по мнению составителей, это не более, как описки (Schreibfehler). —

נָזַר будто бы всегда, за исключением Ос. 8:3, где говорится о человеке, применяется к Иегове (stets von Jahves Verwerfung einer Sache); но тут же процитовано Ос. 8:7, – место, дающее прямую отрицательную инстанцию. – В трактации об имени Иеговы дело ограничивается почти одними только библиографическими указаниями. – При שָׁבַח (Kal) упущено из виду значение: обвязывать, исцелять, лечить (у Гезениуса и Фюрста – лучше). Под словом

–473–

שָׁבַח не отмечено Ос. 5:7, где многие комментаторы дают этому слову иной смысл. – При форме כֹּחַן от כֹּחַ опущено из виду сочетание כֹּחַן כֹּחַ, а приведены менее важные. Слово כֹּחַ не имеет первоначального значения: виноградник (Weinberg) и едва ли все, приведенные здесь (стр. 300) в пример, места относятся именно сюда. При לִבָּב לֵב не указана форма לִבָּבָם Ос. 7:2 (ἀπαξ λευομενον), что обыкновенно делается. Слова לִצֵּץ (Ос. 7:5) в словаре совсем нет (ни под לִוֵּץ, ни под מִלֵּץ – לִצֵּץ: весь член обработан худо; по мнению Зигфрида-Штаде, в Ос. 12 будто бы идет речь „von einem einzelnen Engel, der Offenbarung bringt oder Befehle vollzieht“; между тем в стихе 4-м (по евр. библии) прямо говорится о том, что Иаков боролся с Богом. – Для מִלְחָמָה на 351 стр. показаны три значения: война, битва, нападение. Любопытно было бы знать, какое из них подходит к Пс. 76:4. – גָּן в Пиель – dahingeben, preisgeben prägn, ins Verderben (Ос. 11:8) – не верно: здесь просто синоним с גָּן в параллельном члене. – При גָּן опущено важное место (важное по тем спорам, которые оно возбуждает между толкователями) – Ос. 4:2. На стр. 404, под словом נִדְבָה, о сочинении Ос. 14 אֶהְבֵּם ה' составители замечают, что נִדְבָה употреблено здесь Adverbiell (в смысле наречия), и все сочетание переводят: aus freiem Antrieb werde ich sie lieben. В этом переводе нет ни верности, ни смысла. – נִשְׂךְ показан его синонимом תִּרְבִּית; следовало бы указать и תִּרְבִּית в Лев. 25:37, или же предложить и для этого места читать взамен תִּרְבִּית также תִּרְבִּית. – На стр. 456–7 пропущено сочетание כֹּחַ с ב (Ос. 7:14), заслуживающее полного внимания – כֹּחַ Пс. 101, необходимо было поставить в связь с כֹּחַ разница лишь в начертании. – Под словом כֹּחַ сделано

разграничение (мн. на ם' и на לו). Для ם' II это разграничение прямо же оказалось неудачным, а затем без всякого основания брошено предположение о порче текста у Наума 1:10, где встречается форма ם'. – Суждения об известном „надписании“ (Ueberschrift), как выражаются составители, ם' отличаются крайним легкомыслием: по их собственному сознанию, и значение, и производство

–474–

этого слова „темно“ (dunkel); употребляется оно в Псалмах (71 раз) и в песни пр. Аввакума (3 раза), обыкновенно в конце псалма или строфы; в середине стиха – только в Пс.55:20; 57:4; Авв. 3:3:9. Об этом последнем случае составители и замечают viell. durch Missverstand: „скорее всего по недоразумению“. В праве ли кто заводить речь о недоразумении, если неизвестно, что значит термин ם'? – В изложении синтаксических сочетаний глагола ם' пропущено примечательное место: Иер.27:7 (с כ).

Должно заметить, что словарь далеко не свободен и от опечаток. Вот несколько на удачу взятых примеров. Стр. 35: כזכ с хиреком вместо цере; стр. 48: impf от ם' с хиреком, Гифиль без сеголя под ה; стр. 62а: ם' с хиреком под ל; стр. 74: בארית (бене-Яакан) – без гласной; стр. 102: 1) כראיה Парал. 8:21) с хиреком под ב; стр. 107: בשנה (бошна) – невозможно разобрать гласных; стр. 109 impf. 3 от גאל in P. без гласной под ' ; стр. 115а: גל с суффиксом лица без гласной; стр. 164 הריוא с хирек под ה; стр. 166: вместо Исх. 27должно 37:10; стр. 172 а: Мих. 6רר с хирек под ר; стр. 423: ם' без гласной. Другие примеры желающий может найти у Budde (в цитованной выше рецензий). Впрочем, вообще опечаток не так много, как это бывает в русских изданиях.

В заключение считаем нужным сказать, что внимания любителей ветхозаветной науки словарь заслуживает. Отпечатан четко, на очень хорошей бумаге. Цена 15 марок за обе части (может быть, будет повышена по выходе всего издания). Адрес: Leipzig, Veit und Comp.

А. Жд.

**Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое
благовестническое путешествие св. апостола
Павла: Опыт историко-экзегетического
исследования: Гл. 4-я (продолжение), гл. 5-я Ефес.
(Деян. 8:13–28) // Богословский вестник 1892. Т. 3. №
9. С. 257–304 (4-я пагин.). (Продолжение.)**

–257–

Гл. 4-я

относятся многочисленнейшие и более известные имена таких древних и новых толкователей, каковы, напр.: св. Иоанн Златоуст, бл. Феодорит, Викторин²⁶⁵⁴, бл. Иероним, Амвросиаст²⁶⁵⁵, Salmeron²⁶⁵⁶, Seripando²⁶⁵⁷, Estius²⁶⁵⁸, Bengel²⁶⁵⁹, Rosenmüller²⁶⁶⁰, Tittmar²⁶⁶¹, Knapp²⁶⁶², Flatt²⁶⁶³, Winer, Windischmann²⁶⁶⁴, Rückert²⁶⁶⁵, Usteri²⁶⁶⁶, Olshausen²⁶⁶⁷, Schott, Baumgarten-Crusius²⁶⁶⁸, De Wette²⁶⁶⁹, Hilgenfeld²⁶⁷⁰, Errald²⁶⁷¹, Meyer²⁶⁷², Lange²⁶⁷³, Reithmayr²⁶⁷⁴, Преосв. Филарет²⁶⁷⁵, Преосв. Феофан²⁶⁷⁶, Архим. Агафангел²⁶⁷⁷ и др. Есть, кроме того, третья очень немногочисленная группа толкователей, которые, хотя и не ограничивают антиохийской речи 14-м стихом, однако не простирают ее и до конца главы, а останавливаются где-либо между 15 и 20 стихами. Так Calov простирает антиохийскую речь до начала 16-го стиха,

–258–

оканчивая 15-м²⁶⁷⁸, Paulus продолжает ее несколько дальше, останавливаясь в 16-м стихе перед словами: καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν²⁶⁷⁹, Luther простирает до слов: οὐ δικάωθήσεται того же 16-го стиха²⁶⁸⁰, Calvin оканчивает 16 стихом²⁶⁸¹, Neander вместе с Schott'ом продолжают до 18-го стиха, оканчивая 17-м²⁶⁸², наконец Flatt простирает до 19-го, оканчивая 18-м стихом²⁶⁸³.

В тексте действительно нет прямых и ясных указаний на то, где кончается антиохийская речь, чем и обусловлено такое разногласие толкователей. Поэтому вопрос приходится решать путем тонких и иногда не прямо направляющихся к цели

изысканий. Ввиду того, что антиохийская речь приведена св. Апостолом в Послании к Галатам, так сказать, не самостоятельно, а лишь потому, что она может быть полезна и Галатам (почему она и изменена приспособительно к ним), то особенно напрягаться во что бы то ни стало указать точно: до каких пор продолжается антиохийская речь – нет особенных побуждений и целей. «Не видно, – говорит Архим. Агафангел в толковании на 15 стих, – продолжает ли Апостол ту самую речь, которая была обращена к Петру, или говорит уже к Галатам. По содержанию, эти слова, равно как и следующие за ними, приличествуют как Петру, так и Галатам; ибо и они, подобно ему, хотели

–259–

исполнять Моисеев закон и обряды»²⁶⁸⁴. Посему при общем толковании всего Послания к Галатам, когда имеется в виду изъяснить его смысл, как отдельного, законченного апостольского писания, особой надобности усиливаться окончательно разрешить этот вопрос не имеется. «На понимание сих стихов, – вполне верно замечает Преосв. Феофан, – никакого влияния не имеет: в Антиохии ли к Петру сказаны они или в Ефесе написаны к Галатам. Потому напрягаться определять то и нужды нет и не важно. Важно то, что они изречены св. Павлом и следовательно богодухновенны»²⁶⁸⁵. Но нельзя того же сказать, когда кроме истолковательных целей имеются в виду и чисто исторические, как напр., в настоящем опыте. Раз здесь поставляется задачей описать пребывание св. Апостола в Антиохии, то окончательно и твердо решить вопрос: где кончилась антиохийская речь – положительно необходимо. Такое или иное решение его, конечно, может и не повлиять на самое понимание речи св. Апостола и описываемого им события, но оно важно само в себе.

Если дать прочитать 2-ю главу Послания к Галатам начитанному в Слове Божиим человеку и знакомому с историей апостольской эпохи, но совершенно не знающему того, что есть целый ряд толкователей, которые не простирают антиохийской речи до конца главы, а обрывают ее или на 14-м или на каком

либо из ближайших следующих стихов и спросить у него: где конец речи и где Апостол снова уже обращается к Галатам, то можно быть вполне уверенным, что всякий такой человек окончит антиохийскую речь непременно вместе с концом главы. Всякие возражения против этого покажутся ему суемудрыми измышлениями. Такое именно впечатление выносится из непосредственного знакомства с текстом без всякой предвзятой мысли. Речь, несомненно, продолжается до конца главы. – Но это непосредственное, так сказать, чувство истины трудно поддается анализу и доказыванию. За несомненность того, что антиохийская речь продолжается

–260–

до самого конца главы, а обращение к Галатам начинается только с 1-го стиха 3-й главы, говорят следующие обстоятельства. – а) С 13 стиха I главы Послания св. Апостол оставляет наставительно-обличительное слово к Галатам и обращается к истории, излагает в целях убеждения своих читателей некоторые события из своей жизни. Рассказ об антиохийском событии – последний. Здесь вполне выдержан тон исторического рассказа: сначала Апостол описывает обстановку события, а затем начинает приводить свою речь. И неужели этот исторический рассказ может вдруг, без всякого перехода, без всякой обмолвки, оборваться на словах: *если ты, будучи иудеем, живет по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?*²⁶⁸⁶ и дальше со словами: *мы по природе иудеи, а не из язычников грешники*²⁶⁸⁷ вдруг могла начаться так давно прерванная наставительная речь к Галатам?!²⁶⁸⁸ – б) Обращаясь к самому антиохийскому событию, нельзя не видеть, что оно имело весьма важное значение в истории апостольской эпохи. Это был момент, когда сильное и внезапное давление иудаистов на христиан из язычников в самом главном их центре, Антиохии, почти вполне достигло прочных и громадных успехов: св. Ап. Петр, сам помощник св. Павла – св. Ап. Варнава и многие прочие из антиохийской братии стали на сторону прибывших иудаистов; насажденная св. Павлом в Антиохии христианская свобода была поправа самым делом; опасность была громадная²⁶⁸⁹.

Нужно было громко и сильно защищать христианскую свободу. Требовалось раз навсегда объявить и доказать всем, что закон Моисеев в христианстве уже не нужен. Несомненно, слово обличения св. Апостола Павла должно было быть сильным и решительным. После этого если допустить, что вся, сказанная им тогда, речь ограничи-

–261–

валась только вопросом, обращенным к св. Петру: *если ты, будучи иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?*²⁶⁹⁰, то это покажется совершенно невозможным²⁶⁹¹. Разве, кроме того, в обличении св. Павла нуждался только один св. Петр? Не нуждался ли в нем и св. Варнава? Не требовали ли обличения и главным образом наставления те прочие, которые лицемерили вместе со св. Петром? Неужели при обличении св. Павла присутствовали все (ἔμπροσθεν πάντων ст. 14) антиохийские братья только для того, чтобы выслушать краткий и, собственно, для них самих малопонятный вопрос, с которым Апостол обратился к св. Петру?!²⁶⁹². Несомненно, нет. Важность события и увлечение примером св. Петра Варнавы и прочих антиохийских братьев требовали от св. Павла сильной, решительной и более или менее обширной речи. – в) Обращая внимание на то значение описания этого события, которое придавал ему сам свящ. писатель Послания, приходится убеждаться, что этому описанию придается весьма важное значение. Так как появившиеся в Галатии лжеучители-иудаисты обвиняли св. Апостола Павла в непоследовательности своим собственным убеждениям (обрезание Тимофея) и в отсутствии всякой апостольской самостоятельности, то он в своем Послании к Галатам и приводит описание антиохийского события, чтобы показать, что никакие опасности не заставят его изменить своим убеждениям и что правоту своего учения о христианской свободе он не убоится провозгласить и доказать даже и самому св. Ап. Петру, который и сам было ей изменил и других увлек за собой в эту измену. Приступив к описанию этого события, св. Павел прежде всего весьма подробно описывает

самую обстановку, в которой оно совершилось; он будто даже допускает повторение в своем рассказе²⁶⁹³; при чтении

–262–

Послания сразу же заметно, что описываемое событие, очевидно, важное; далее св. Апостол начинает приводить самую речь, какую он сказал в присутствии всех; речь приводится в прямой форме; судя по тону, надо полагать, что говоривший был в сильном одушевлении. Читатель так и ждет, что эта речь пойдет и дальше, а отнюдь не ограничится полустихом малопонятного и недоказанного упрека прямого обращения к св. Петру²⁶⁹⁴. «Никому на мысль не придет, замечает Преосв. Феофан, чтобы св. Павел, бывший, очевидно, в движении, начав речь к св. Петру, ограничился тем одним, что сказал в 14-м стихе. Напротив, после сего стиха невольно ожидается дальнейшая речь в том же духе и тоне, и слова: *мы естеством иудеи* и прр. совершенно отвечают этому ожиданию»²⁶⁹⁵. Если бы антиохийская речь ограничилась только одним вопросительным обращением к св. Петру, то тогда бы такая краткость ее не соответствовала бы ни цели написания Послания, так как в одном вопросе к св. Петру отнюдь не видно твердого и сильного отстаивания христианской свободы, ни предшествовавшему подробному описанию обстановки самого события. – г) В самом тексте, после 14-го стиха, которым будто бы кончается речь св. Павла, нет ничего такого, что бы указывало на обращение речи к Галатам; тут нет никакой частицы, напр., οὐν, как бы это следовало бы в таком случае. Замечание же Wieseler'a что «в рукописях-оригиналах, как и теперь у Lachmann'a было, вероятно, перед ἡμεῖς отступление на строку и что филолог Hermann наоборот утверждает, что простое ἡμεῖς здесь вполне законно, при предположении же противников должно бы сказать: καὶ ἡμεῖς»²⁶⁹⁶, то это замечание, основывающееся на одном вероятии и на филологе Hermann'e, конечно, не может иметь сколько-нибудь убедительного значения²⁶⁹⁷. – д) Оно, напротив,

–262–

теряет всякое значение, и отсутствие в начале 15-го стиха какой-либо переходной частицы становится еще более

заметным в виду того, что 1-й стих III главы, откуда именно и начинается речь к Галатам, содержит в себе прямое обращение к ним в словах: ὦ ἀνόητοι Γαλᾶται. Речь, очевидно, начинается новая, к читателям Послания²⁶⁹⁸. – е) Просматривая внимательнее отдел главы с 14 по 21 стих, приходится убеждаться, что здесь связь между мыслями удивительная: на пространстве всех этих стихов решительно нельзя указать ни одного места, где бы можно было остановиться и сказать, что дальше уже речь обращается к Галатам²⁶⁹⁹. Поэтому попытки некоторых толкователей, указанных выше, найти конец антиохийской речи где-либо между этими стихами, совершенно не основательны и бесплодны. – ж) Средине этой речи, 18-й стих, прямо содержит в себе косвенное указание на виновника антиохийского события, св. Ап. Петра: *если я снова создаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником*²⁷⁰⁰. – з) Наконец, если допустить, что антиохийская речь оканчивается 14-м стихом, а дальше идет речь к Галатам, то какой смысл имели бы обращаемые к ним слова 15-го стиха: *мы по природе иудеи, а не из язычников грешники?* Ведь преобладающее

–264–

большинство Галат было чисто языческого происхождения и потому в приложении к ним могла бы иметь значение указанная мысль, построенная только совершенно наоборот: «мы по природе язычники грешники, а не из иудеев»²⁷⁰¹. – и) Но, разумеется, решающее значение для нас должны иметь мнения по этому вопросу свв. отцов-толкователей Послания к Галатам. И они все простирают антиохийскую речь до конца II главы. Св. Иоанн Златоуст, хотя прямо и не высказывается об этом, однако ходом своей речи дает понять, что антиохийскую речь он продолжает дальше 14-го стиха, до конца главы. Истолкование 15-го стиха он так начинает: «итак, сперва он (Ап. Павел) устремил речь свою к одному Петру, сказав: *аще ты иудей сый*; а потом обращает оную ко всем, не исключая и себя, и говорит так: *мы естеством иудеи*»²⁷⁰²; толкуя далее 17-й стих, св. Златоуст замечает опять: «итак, не для исправления Петра он говорит сие, но, обратив речь свою к Петру, находя это нужным, говорит между тем ученикам»²⁷⁰³. Переходя к истолкованию 15-

го стиха, блаженный Феодорит говорит: «скажет же Павел и все иное, что говорил он блаженному Петру, имея в виду пользу бывших там иудеев»²⁷⁰⁴, а оканчивая толкование всей II главы бл. Феодорит пишет: «так пересказав Галатам беседу свою с треблаженным Петром, обращается уже к ним и выражает сильное негодование»²⁷⁰⁵. Блаженный Иероним, изъясняя 15-й стих, говорит: «мы, т.е., я и ты, Петр – ибо он присоединил и свое лицо, чтобы не показалось, что он к нему несправедлив – хотя по природе и иудеи, исполняющие заповеданное законом, а не из язычников грешники, которые или вообще потому, что служат идолам, или которых теперь мы считаем нечистыми, зная, что мы можем спастись не делом закона, а верою Христовой, уверовали во Христа»²⁷⁰⁶.

–265–

Собственно вопрос о размерах антиохийской речи можно считать теперь уже совершенно решенным, если бы только защитники самостоятельности отдела 15–21 стихов не делали своих возражений, с которыми приходится встречаться в такой крупной работе, как цитируемая работа Wieseler'a. – а) «Если Павел и Петр в существенном были согласны между собой..., так что даже и противники ἡμεῖς стиха 15 и след. относят к Павлу и Петру, то как Павел мог показывать Петру теоретическую непозволительность его поведения и притом еще с такой серьезностью, как в стт. 15–21? Остается во всяком случае только думать, что... между Павлом и Петром происходил притворный спор (Scheinstreit)»²⁷⁰⁷ – вот первое из этих возражений. Кто, разумеется, станет отрицать, что св. Петр был совершенно согласен с св. Ап. Павлом в вопросе о христианской свободе и значении Моисеева закона в христианстве и потому сам не нуждался ни в каких подробных наставлениях о сем. По разве антиохийская речь говорила только для одного св. Петра? Разве она была сказана *пред всеми* (ἔμπροσθεν πάντων) только для того, чтоб ее слышал и получил от нее назидание только один св. Петр? Отнюдь нет. К св. Апостолу Петру лично относилось только самое начало речи, обвинявшее его в непоследовательности; а все остальное было говорено как ради и тех прочих из антиохийских братьев,

увлекшихся примером св. Петра, так равно и ради вообще всех присутствовавших там защитников иудаистических воззрений. Св. Иоанн Златоуст, как бы предвидя такое возражение, пишет в своем толковании: «для чего, Павле, говоришь и советуешь сие Петру, который знал все сие совершенно? Не ему ли Бог открыл, что человека необрезанного не должно осуждать за то, что он необрезан? Рассуждая о сем с иудеями, не он ли так сильно противостоял им, получив такое дерзновение от бывшего ему видения? Не он ли посылал из Иерусалима ясные наставления касательно сего? Итак, не для исправления Петра он говорит сие, но, обратив речь свою к Петру, находя это

–266–

нужным, говорит между тем ученикам»²⁷⁰⁸. – б) «Если речь к Петру – ставит другое возражение Wieseler – простирается до Гал.2:21, то тогда Гал.3:1 являлось бы вполне ex abrupto; напротив, если благовестие Христовой благодати в существенном было уже раскрыто Галатам в предшествующем, то тогда порицательное восклицание Гал.3:1 само собою примыкает к нему»²⁷⁰⁹. Совершенно напротив. В виду того, что ранее Гал.3 нет нигде в речи перехода к иным лицам, обращение к Галатам является вполне естественным и необходимым. А что касается того: имел ли св. Павел основания обратиться к ним с порицанием в то время, когда собственно им самим лично в Послании он еще не успел преподать наставлений, то ответ, конечно, должен быть на это положительный, потому что антиохийское событие рассказано в назидание Галатам, а тамошняя речь даже и изложена приспособительно к ним. – в) Дальнейшие возражения Wieseler хотя и излагает каждое отдельно, однако они в существенном сходны между собой до безразличия. Wieseler'a смущают те обстоятельства, что с 15-го стиха больше не встречается в речи «ты (σὺ)», которое было в 14-м стихе, и что первое лицо множественного числа (ἡμεῖς) в стт. 15:16:17 и первое единственного (ἐγὼ) в стт. 18:19:20 толкователи, защищающие продолжение речи до конца главы, объясняют различно, прилагая их то к обоим вместе, то прибавляют к ним и иудеохристиан²⁷¹⁰. Но первое – отсутствие обращения к св. Петру во 2-м лице – вполне понятно, ибо лично

к св. Петру относится только начало речи; к тому же, как будет видно ниже, были у св. Павла и другие причины говорить от своего, первого, лица. Второе же есть просто недостаток толкования, который аргументом против продолжения речи до 3-й главы отнюдь служить не может. – г) «Несостоятельность иного толкования, продолжает Wieseler, открывается далее из того, что его защитники содержание речи признают не историческим, а приспособленным к га-

–267–

латийским читателям... и τινές, которые пришли от Иакова и на сторону которых перешел Петр в Антиохии, считают отстаивающими те же законные принуждения, как и галатийские лжеучители»²⁷¹¹. С этими мыслями можно согласиться вполне. Не видно только, как они могут говорить против того, что антиохийская речь продолжается до конца главы. – д) Наконец, Wieseler'у кажется, что самая попытка некоторых толкователей отнести к св. Петру не весь отрывок (14–21), а только некоторую его часть, и затем несомненность отнесения слов 15-го стиха *не из язычников грешники* не к Петру, а к действительно иудействующим христианам – все это будто бы «протесты против предположения, что сей отрывок весь есть продолжение речи к Петру»²⁷¹². Этому последнему возражению следует, собственно, дать место не ради его опровержения, а ради того, чтоб показать, сколь несостоятельные возражения можно придумывать против продолжения антиохийской речи до конца главы.

Ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ δια πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπίστευσάμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ. *Мы по природе Иудеи, а не из язычников грешники; однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть*²⁷¹³. – Многие толкователи разногласят о том: нужно ли этот период считать за одно целое

сложное предложение, или делить его на несколько отдельных. Сущность разногласия состоит в том, как поступить со срединным предложением: *узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа* – счесть ли его за самостоятельное, отнести ли к предшествующему, соединить ли с последующим? Так одни, прибавив

–268–

к ἁμαρτωλοῖ 15-го стиха сказуемое ἔσμεν, считают это за отдельное предложение; затем в указанном срединном предложении они подразумевают при εἰδότες такое же сказуемое ἔσμεν (вместо οἶδαμεν) и, считая его за самостоятельное, независимое ни от предыдущего, ни от последующего, ставят после него точку²⁷¹⁴ или по крайней мере запятую²⁷¹⁵. Но начинать следующее предложение прямо с καὶ ἡμεῖς εἰς Χ. Ι. κτλ. – значит начинать ех abrupto; при самостоятельности предшествующего предложения ожидается какое-нибудь τοιούτοῦν или что-нибудь подобное; к тому же ничем нельзя оправдать употребление причастия (εἰδότες) вместо verbi finiti в начале предложения²⁷¹⁶. Другие срединное предложение (εἰδότες – Χ. Ἰησοῦ) присоединяют к предшествующему предложению, ставя перед εἰδότες запятую, а после Χ. Ἰησοῦ точку²⁷¹⁷. Тогда смысл 15 стиха и начала 16-го получается такой: *мы по природе иудеи, а не из язычников грешники, однако мы узнали* (εἰδότες принадлежит к прибавленному ἔσμεν), т.е. мы все-таки при всем этом узнали, *что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа*, так что, следовательно, одна эта уверенность, какую мы имели, несмотря на свои иудейские преимущества, прямо противоречит тому, что делает св. Петр²⁷¹⁸. Против этого можно заметить опять тоже, что и против предшествующего мнения: следующее предложение: καὶ ἡμεῖς, κтλ. начинается ех abrupto. Кроме того, против того и другого вместе можно еще сказать: зачем подразумевать опущенные сказуемые, когда можно обойтись и без них? Третьи, считая за самостоятельное предложение 15-й стих через прибавление к ἁμαρτωλοῖ ἔσμεν²⁷¹⁹, отдел εἰδότες, κтλ. до конца 16-го стиха рассматривают, как одно

–269–

предложение с *verbum finitum* в ἐπιτεύσμεν, которому подчинено *participium causale* εἰδότες κтл. Смысл этого отдела такой: мы, узнав и пр., уверовали и пр.²⁷²⁰. В данном случае для того, чтоб сделать самостоятельным 15 стих, приходится опять подразумевать несуществующее ἐσμὲν; при том же это предложение, выделенное, как самостоятельное, почти теряет всякий смысл и значение. Посему является единственно правильным то мнение толкователей, которое чуждо всех указанных недостатков. Так еще свв. отцы: Иоанн Златоуст, бл. Феодорит, бл. Августин, бл. Иероним и др., а равно и позднейшие толкователи, каковы напр.: Castal, Winer, Matthies, Baumgarten-Crusius, De Wette и др. оба стиха 15 и 16 соединяли вместе, как одно сложное предложение с *verbum finitum* в ἐπιτεύσμεν; этому главному сказуемому подлежащим является ἡμεῖς ст. 15-го; но так как после этого ἡμεῖς есть еще много вставок, то оно перед ἐπιτεύσμεν per epianalepsin повторено еще раз²⁷²¹. В таком случае рассматриваемый отрывок получает такой смысл: *мы, хотя по природе иудеи, а не из язычников грешники, однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою во Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть*²⁷²². Можно ли – предполагается вопрос – после этого принуждать к исполнению иудейского закона язычников, которые родились вне сего закона? Можно ли допустить, чтобы закон оправдал язычников, когда и иудеев, которые родились и жили в нем, он не может сделать праведными?²⁷²³. Такое понимание этого

–270–

отдела – самое простое и самое осмысленное. Что же касается замечания Usteri, что ему «кажется этот период слишком длинным для стиля св. Павла»²⁷²⁴, то это его личный вкус, а св. Павел, разумеется, не следил, чтобы не писать таких длинных периодов. Можно подобных периодов из Посланий св. Ап. Павла найти множество. И что же? Неужели все они не подойдут под его стиль?

Итак, общий смысл 15-го и 16-го стихов вполне ясен, но отдельные понятия, входящие в их состав, нуждаются в нарочитом изъяснении. *Мы по природе иудеи, а не из язычников грешники*. Кого св. Апостол понимает под словами *мы*? *Мы* – это прежде всего не язычники, но природные иудеи, не прозелиты. Нет нужды ограничивать объем этого понятия только самим св. Павлом и Ап. Петром, или присутствовавшими там, при этой речи, христианами. *Мы* – это все вообще природные иудеи, принявшие веру Христову²⁷²⁵, но это только отнюдь не иудаисты, фанатичные неразумные ревнители Моисеева закона²⁷²⁶. *Мы – по природе иудеи*. Слова *по природе* (φύσει) могут в данном случае указывать прежде всего собственно на происхождение по рождению в смысле Рим.2:27 и Рим.11:21. Так понимает это бл. Феодорит: «сказано: естеством иудеи, таковы мы издревле, от предков, так как ведем род свой от Авраама»²⁷²⁷. Одинаково объясняет это и бл. Иероним²⁷²⁸. Но лучше придавать этим словам более глубокое значение: *по природе*, т.е., по существу, по самой сущ-

–271–

ности своей. В таком именно смысле это выражение употреблено в Рим.2:14, Гал.4:8 и Еф.2:3; такой же смысл придает ему и св. Иоанн Златоуст: «мы от младенчества воспитаны в законе»²⁷²⁹. «Мы, как бы так говорил св. Апостол, по самой сущности своей: и по рождению, и по воспитанию, и по жизни, словом, по всему, настоящие иудеи; иудеи, так сказать, до мозга костей своих». *Мы – по природе иудеи*. Словом *иудеи* св. Апостол обозначает всю совокупность всяких преимуществ, какими владели одни только иудеи. Эти преимущества можно вполне описать собственными же словами Ап. Павла. *Какое преимущество быть иудеем или какая польза от обрезания? Великое преимущество во всех отношениях. А наипаче в том, что им вверено слово Божие*²⁷³⁰; *им принадлежит усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение и обетования*²⁷³¹; *они народ для Бога свой*²⁷³²; *они могут успокаивать себя законом, хвалиться Богом, знать волю Его и разуместь лучшее, научаясь от закона*²⁷³³. Словом, иудеи – народ Божий, Господом руководимый, которому сам Бог

указал истинный путь угождения Ему и снабдил всеми средствами оправдания пред Ним, следовательно, народ святой, назначенный к святости, и могущий достигнуть ее²⁷³⁴. *Мы – по природе иудеи, а не из язычников грешники*. Последние слова служат собственно разъяснением только первых; если говорилось об иудейских преимуществах, то всякому было понятно, что ими иудеи преобладают ни перед кем другими, как только перед язычниками. Св. Ап. Павел, говоря эти слова, становится на национально-теократическо-иудейскую точку зрения; он берет тот момент, когда мир делится только на иудеев и язычников (*узнав, уверовали* – в 16 стихе); и сам будучи

–272–

природным иудеем по-иудейски²⁷³⁵ смотрит и на язычников. А с этой национально-теократическо-иудейской точки зрения язычники всегда мыслились, как люди *беззаконные* (ἄνομοι)²⁷³⁶, *безбожные* (ἄθεοι)²⁷³⁷, *нечестивые* (ἄδικοι)²⁷³⁸, вообще же – *грешные* (ἁμαρτολοί, ἔθνος ἁμαρτωλῶν)²⁷³⁹. Между тем иудеи по противоположности язычникам были люди *святые* и *праведные* (ἅγιοι καὶ δίκαιοι)²⁷⁴⁰. В таком же именно смысле, почему именно иудеи – люди не грешные, а язычники – грешники? Разумеется, язычники суть грешники не в силу первородного греха, ибо он тяготел на всем человечестве: и на иудеях, и на язычниках²⁷⁴¹. Не грешники они и в силу фарисейской безосновательной гордости, как думает бл. Августин²⁷⁴². Иудеи святы именно своими иудейскими преимуществами; а язычники – грешники именно потому, что у них нет сих преимуществ. Каковы именно сии преимущества, это было показано ранее. Сущность их в том, что у иудеев был Божий закон, открывавший им правый путь к святости. Св. Апостол даже не полагает святости иудеев, собственно, в их, так сказать, безгрешности, в их субъективной – если так можно выразиться – нравственной чистоте. Известно, напротив, что св. Павел в других местах своих писаний ясно говорит, что иудеи закона не исполняли.

–273–

Они святы объективной святостью, законом, дававшим им всегдашнюю возможность быть святыми. Ничего этого не имели

язычники. Посему, насколько закон Божий святее безблагодатной, обычно более удобопреклонной ко злу, чем к добру, человеческой воли, настолько были иудеи святее язычников, т.е. иудеи был святой народ, а язычники – народ грешников (ἔθνον ἁμαρτωλῶν кат ἐξοχήν)²⁷⁴³. Таким образом, общая мысль этого 15-го стиха такова: мы – иудеи по природе; мы не то, что язычники, не знающие Бога и не ведающие, как спастись; у нас есть закон Божий, есть заповеди Господни, исполнение коих прямо ведет к святости; мы, словом, святые люди²⁷⁴⁴.

–274–

16-й стих, – самое трудное для истолкования место во всей антиохийской речи св. Апостола, – хотя довольно велик по своему объему, однако содержит в себе немного понятий и мало (количеством) мыслей. Дело в том, что здесь замечается тавтология²⁷⁴⁵. Св. Апостол здесь, собственно, вводит следующие новые понятия: «дела закона», «вера во Христа Иисуса» и «оправдание». Дела закона не оправдывают, но оправдывает вера во Христа Иисуса; вот главная мысль этого стиха. Она повторяется здесь три раза. Сначала св. Апостол говорит, что мы узнали об этом (*узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа*), затем сообщает, что следствием этого знания было наше обращение ко Христу (*мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона*), наконец, он говорит, что сия мысль об оправдании верой, а не делами, есть свидетельство самого Слова Божия (*ибо делами закона не оправдается никакая плоть*). Несомненно, что сие троекратное повторение сей мысли – плод необыкновенно сильной убежденности самого св. Апостола и ревности его о передаче этого знания и убеждения другим. Вследствие этой тавтологии в этом большом стихе приходится истолковать собственно только следующие понятия: 1) «оправдание» (δικαιοῦται, δικαιοθῶμεν, δικαιοθήσεται), 2) «дела закона» (ἐξ ἔργων νόμου) и 3) «вера во Иисуса Христа» (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπίστευσάμεν, ἐκ πίστεως Χριστοῦ)²⁷⁴⁶; а кроме этого остается уяснить еще способ узнания (εἰδότες),

самое уверование (ἐπιστεύομεν) и показать, на какое именно место в Св. Писании ссылается св. Апостол (διότι). Для большего удобства толкование будет идти в порядке, указываемом самым текстом.

Εἰδότες δὲ ὅτι οὐ δικάιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. *Однако же, узнав, что человек*

–275–

оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа. Какое здесь разумеется знание под словом εἰδότες δὲ? Как показывает самый употребленный здесь глагол, это знание – ясное, отчетливое, основательное, имеющее убедительную силу самовидения. Это знание отнюдь не есть какое-то собственное «сознание и свидетельство всех обратившихся из иудейства к познанию Иисуса Христа»²⁷⁴⁷, какой-то «собственный опыт»²⁷⁴⁸. Здесь св. Апостол ведет речь о том времени, когда те, кого он разумеет под ἡμεῖς 15 и 16 стихов, еще не были христианами, а только стояли на пути ко Христу. Какое же у них тогда могло быть сознание, какой опыт? Знание это – проповедь о Христе Иисусе и Его царстве, и проповедь дела и жизни. Из сей-то проповеди и получилось сие ясное, доказанное и основательное убеждение, что человек оправдывается не делами закона. *Человек* (ἄνθρωπος) – всякий вообще человек, но преимущественно, конечно, иудей, ибо дальше идет речь о законе иудейском, а во всем стихе – вообще об оправдании иудея не законом, а верой во Христа. Что же разумеется под оправданием? В чем оно состоит, в чем его сущность?²⁷⁴⁹ У немецких толкователей этого места можно найти целые десятки страниц, посвященных уяснению этого понятия²⁷⁵⁰. Тут можно встретить свод всех мест Ветхого и Нового Зав., где употреблен глагол δικάιοῦν, тут можно узнать, что значит он в древней судебной практике; здесь можно найти цитаты из всех лютеранских символических книг, церковных писателей – протестантов и католиков, но – только в этом, совершенно не относящемся к делу, материале напрасно искать самого простого, бесхитростного, но существенного определения

–276–

того, что такое оправдание. Протестант Wieseler в яростном полемическом задоре все свои библейские, святоотеческие, классические, символические и другие цитаты не смог употребить более целесообразно, как только доказав ими то, что католические богословы, понимающие глагол δικαιοῦν в смысле gerecht machen, ошибаются, а что его нужно понимать в смысле für gerecht erklären. Не нужно ни цитат, ни справок с классической судебной практикой. *Человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа.* Что это значит? Оправдание – это конечный факт, последнее следствие всей христианской веры в Иисуса Христа, это конечное следствие всей христианской веры, оно – смысл всей жизни в царстве Божием. Что же это? Несомненно, спасение, жизнь человека по Божьи, по закону Божию, то состояние, о котором ниже св. Апостол говорит: *я умер..., чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу. И уже не я живу, но живет во мне Христос*²⁷⁵¹. Это и есть спасение, в этом и есть оправдание, вселение в человеке правды Божией, истины, единственно истинной жизни. Это оправдание не есть какой-либо акт раз совершающийся, не есть момент, более раза не повторяющийся; это есть жизнь постоянная. Оправдание каждого отдельного человека не всегда, так сказать, равно само себе: все зависит от самого человека и благодати Божией: ближе живет человек к Богу, ближе его жизнеустроение к христианскому идеалу – у него больше спасения, в нем больше жизни Христовой, он святее, он оправданнее перед Богом; дальше он от всего этого – меньше в нем сей праведности²⁷⁵².

–277–

Итак, «человек оправдывается» значит: человек спасается, приобретает истинную Христову жизнь. Чем же приобретается сия жизнь? *Не делами закона* (οὐ ἐξ ἔργων νόμου)²⁷⁵³. Что такое закон, какие здесь разумеются дела закона? *Еξ ἔργων νόμου* – то же, что просто ἐκ τοῦ νόμου²⁷⁵⁴. Родительный νόμος не есть родительный субъекта (дела, которых требует закон через свои предписания), но объекта: дела, которые относятся к закону, т.е. через которые исполняются предписания закона; противоположность таким делам – грехи закона, ἀμαρτήματα

νόμου²⁷⁵⁵; такому соединению понятий (ἐξ ἔργων νόμου), род. объекта соответствует и следующее ниже существительное с таким же родительным объекта (πίστεως – Χριστοῦ Ἰησοῦ). Под законом здесь, конечно, надо понимать закон положительный, Моисеев, известный слушателям и читателям св. Апостола под нарицательным именем νόμος²⁷⁵⁶. Но имеет ли в виду в данном случае св. Апостол весь этот закон в его полном составе, или только ту его часть, которая существенно отличала его и его исполнителей от всех других? Принимая во внимание, с одной стороны, то обстоятельство, что сия обличительная речь св. Павла началась из-за того, что Ап. Петр стал соблюдать внешние, формальные предписания закона (прекращение общения в пище и питии с необрезанными), а с другой – и то, что собственно цель этой речи состо-

–278–

яла в том, чтобы доказать иудаистам и соvrащенным ими антиохийцам, что строгое блюдеиe внешних Моисеевых предписаний²⁷⁵⁷ не дает спасения во Христе, ибо оно не в них, на основании этого можно думать, что, собственно, под законом св. Апостол здесь прежде всего разумеет чисто обрядовую, внешнюю сторону этого закона (Ceremonialgesetz). Так думают и некоторые из древних толкователей, каковы напр. бл. Феодорит²⁷⁵⁸, Экумений, Пелагий, Примазий, Cornelius-a-Lapide²⁷⁵⁹, Erasmus R. и другие²⁷⁶⁰, а из позднейших – Michaelis, Semler, Ammon и особенно Schott²⁷⁶¹. Но в силу того, что своей антиохийской речи Апостол придает общее значение и тамошнему обличению – общеучительный смысл, почему и повторяет их в Послании к Галатам, и высказывает собственно догмат об оправдании человека, как нечто наперед известное, в точной и, так сказать, общей формулировке²⁷⁶², в силу всего этого нужно утверждать, что здесь св. Апостол имеет в виду вообще весь Моисеев закон во всем его объеме. Иудаисты говорили, что спасение человека в соединении христианства и иудейства. Св. Апостол разъединяет то и другое и говорит, что оправдание не в иудействе, но только в одном христианстве, не в законе, но в вере Христо-

–279–

вой. Такого мнения держатся: бл. Августин²⁷⁶³, бл. Иероним, Thomas Aquin., Bellarmin, Justin., Salmeron, Estius, Windischmann, Bisping., Meyer, Wieseler и др.²⁷⁶⁴ Этот закон Моисеев не оправдывал, не спасал, не давал истинно-человеческой жизни. Эту мысль особенно подробно и обстоятельно св. Апостол Павел развивал в Послании к Римлянам²⁷⁶⁵. Был у Иудеев закон; они его нарушали; но вот грешник иудей приходил в храм, приносил жертву за свой грех, и что же? Он только внешне, формально объявлялся правым²⁷⁶⁶; внутреннего перерождения его природы не было и быть не могло; он оставался с тем же рабством греху. В законе и при законе не было духовной, возрождающей мощи. «Мы оставили закон – толкует это место св. Иоанн Златоуст – не потому, чтоб он был не добр, но потому, что немощен»²⁷⁶⁷. Стараясь объяснить эту немощность, бл. Феофилакт к словам св. Иоанна Златоуста прибавляет еще: «а немощен закон потому, что душ не освящал, а отнимал только плотскую нечистоту»²⁷⁶⁸. Говоря, что закон не оправдывал, св. Апостол отнюдь не хочет сказать, что, следовательно, он вообще не имел никакого значения. Напротив, во многих местах своих Посланий св. Павел весьма много говорит о святости и плодотворности Моисеева закона²⁷⁶⁹, но только до времени пришествия Христова; он был только пестуном ко Христу²⁷⁷⁰, имел лишь одну сень грядущих, христианских благ²⁷⁷¹. Словом, человек оправдывается не делами закона²⁷⁷².

–280–

Чем же может оправдаться человек? А *только верою в Иисуса Христа* (ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Ἐὰν μὴ (но токмо, а только) здесь отнюдь не может иметь значение «но и», т. е., что будто, по учению св. Апостола, оправдывается человек не одними делами закона, но и верой в Иисуса Христа. Мысль об оправдании именно только одной верой, независимо от закона, весьма ясно и определенно возвещается св. Павлом²⁷⁷³; веру и закон, как средства к оправданию, св. Апостол обычно противопоставляет²⁷⁷⁴. А в данном случае это противопоставление было положительно необходимым: иудаисты отнюдь не проповедовали уничтожения веры во Христа; они именно учили,

что для спасения необходимо кроме веры и исполнение Моисеева закона; а св. Апостол и обличает их, говоря, что спасение отнюдь ни в одном законе, ни в законе, соединенном с верою, но только в одной вере во Христа Иисуса. Ἐὰν μὴ, следовательно, имеет здесь значение *sed tantum*, но только, но токмо, единственно лишь, т.е. то именно значение, в каком оно употреблено и в Мф.12:29; 26:42; Ин.3:5:27; 20:25 и др. Предлог διὰ, коим св. Апостол связывает глагол δικαιοῦται с существительным πίστις употребляется у него обычно наравне с предлогом ἐκ для

–281–

соединения этих понятий (δικαιοῦν ἐκ или διὰ πίστεως)²⁷⁷⁵; иногда он соединяет эти понятия непосредственно, без всякого предлога (δ. πίστει)²⁷⁷⁶; существительное δικαιοσύνη θεοῦ или просто δικαιοσύνη он также соединяет с πίστις или через ἐκ или через διὰ (δ. ἐκ или διὰ πίστεως)²⁷⁷⁷, иногда через ἐπὶ²⁷⁷⁸ или же непосредственно²⁷⁷⁹. Предлоги ἐκ и διὰ совершенно равнозначащи в данном случае; первый указывает больше только одну причинность, а последний – опосредствованную причинность, т.е. причину и средство²⁷⁸⁰. Следовательно, вера для оправдания есть и единственный источник, причина бытия и единственное средство; вера прямо, так сказать, доводит до оправдания, в ней-то и есть оправдание. Соединение διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ возбуждает у некоторых недоумения. Уже тот же 16 стих своим следующим предложением: εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιτεύσαμεν может показывать, что здесь при πίστεως стоит родительный объекта, а не субъекта подобно тому, как в Деян.3:16 πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, где невозможно никакое иное толкование. В иных местах св. Апостол выражается иногда так же, как и здесь²⁷⁸¹, иногда с ἐν (πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ²⁷⁸²), ἢ ἐν Χρ. ἰ.²⁷⁸³, πιστεύειν ἐν τινι²⁷⁸⁴, иногда – с εἰς (πίστις εἰς Χρ. ἰ.)²⁷⁸⁵. Все эти несомненные параллели ясно показывают, что здесь – родительный объекта²⁷⁸⁶. – Что такое по существу

–282–

своему есть та вера, которой приобретается оправдание? Учение о вере, в коем главная особенность протестантской догматики, в новой западной богословской литературе стало

предметом постоянных споров и через это приобрело сильную затемненность. «Эта неясность – вполне справедливо замечает Reithmaуr – стала так сильна, что добиться у протестантских экзегетов какого-либо уяснения сего понятия – совершенно напрасный труд»²⁷⁸⁷. Возьмите любого из лучших немецких экзегетов и у него вы найдете только одну полемику с католиками и тенденциозный подбор филологических, библейских и других цитат, доказывающих, что эта спасающая вера (*fides salvifica*) есть именно вера протестантского богословия, исключаяющая ценность собственных дел в акте оправдания (*οὐκ ἐξ ἔργων ἵνα μή τις καυχῆσται* (Еф.2:9), *δωρεάν* (Рим.3:24), *χωρὶς ἔργων* (Рим.3:28), *οὐκ ἐξ ἔργων* (Гал.2:16; Рим.4:5; 1Тим.1:15; Лк.18:13), смиренномудрая уверенность в благодати Божией во Христе, умершем и воскресшем за нас Сыне Божиим, нашем Господе и Освятителе (Рим.4:24:25; Гал.2:20; 1Кор.1:30; 2:2; 15:3 и след.)²⁷⁸⁸. Подобные определения преследуют исключительно одни вероисповедно-полемические цели. Как они подтверждаются словом Божиим, это ясно можно видеть из приведенных мест Нового Завета²⁷⁸⁹: конечно, вера христианская не нуждается в исполнении обрядовых предписаний Моисеева закона и не есть награда за наши заслуги; тут сфера нравственная, а не юридическая. – Итак, что же здесь разумеем под верой, которой мы единственно только и

–283–

можем получить оправдание?²⁷⁹⁰ Напрасно искать указаний для этого определения в употреблении слов: *πίστις*, *πίστεύειν* в Новом Завете²⁷⁹¹: они употребляются в различных смыслах. Так, во-первых, иногда под словом вера разумеется простое доверие, могущее быть, очевидно, ко всякого рода истинам – и религиозным и не религиозным²⁷⁹²; во-вторых, – надежда, упование²⁷⁹³; в-третьих, – добродетельная и послушная жизнь²⁷⁹⁴; в-четвертых, – самое содержание богооткровенных истин²⁷⁹⁵; в-пятых, наконец, под верой разумеется совершенная проникновенность человека евангельскими истинами и любовью к Господу Иисусу Христу²⁷⁹⁶. При таких разнообразных значениях, с какими употребляется слово «вера» в Новом

Завете, разумеется, нетрудно их перепутать и дойти до утверждения, что для спасения душевного достаточно иметь уверенность, что Христос есть Сын Божий. Посмотрим, по Слову Божию, как зарождается сия спасительная вера. Сия вера не есть духовное, внезапное и сверхъестественное озарение души, являющееся независимо от расположения нашей жизни; напротив, по Слову Божию, уверовать во Христа может лишь тот, чье сердце желает праведности, кто произвольно стремится к добру и тяготится злом, а в ком нет такого направления воли, тот уверовать не может, хотя бы знал все доказательства в пользу христианской веры, все древние пророчества о Христе. В этом смысле Господь говорил фарисеям,

–284–

которые всегда занимались исследованием Писаний: *вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь... Вы не имеете в себе любви к Богу. Я пришел во имя Отца Моего, и вы не принимаете Меня, а если иной придет во имя свое, его примете*²⁷⁹⁷. Еще прямее говорил Господь о зависимости веры в Него от любви и о правде всем иудеям: *Аз зане истину глаголю, не веруете ми... сего ради вы не слушаете, яко от Бога несте*²⁷⁹⁸. А раньше Господь прямо говорил им, что они дети диавола и потому не понимают речей Его; в другом месте: *вы не верите, потому что вы не из овец Моих*²⁷⁹⁹. Св. Иоанн Богослов предупреждал верующих: *кто не от Бога, тот не слушает нас*²⁸⁰⁰. Следовательно, уверовать может тот, кто возненавидит зло и возлюбит добро, т.е. покаяние – первый момент сей веры. Посему и св. Иоанн Креститель и Сам Иисус Христос сначала призывали людей именно к покаянию²⁸⁰¹. Итак, если вера и зародиться в нас не может иначе, как через подвиг благого произволения, то весьма понятно, что делами же вера достигает и совершенства, как говорит Ап. Иаков²⁸⁰², а напротив, от беззаконий люди терпят *кораблекрушение* в самой вере²⁸⁰³, которая сохраняется лишь в чистой совести²⁸⁰⁴ и таким образом представляется делом постоянного подвига, которым подвизается христианин²⁸⁰⁵, или, по Посланию к Галатам, она является одним из *плодов чистой духовной жизни, наравне с милосердием и воздержанием*²⁸⁰⁶. Веры без подвига не бывает.

Спасает нас эта вера, этот подвиг, эта полная проникновенность Христовой жизнью, но веру иметь без добрых дел нельзя; а эти добрые дела

–285–

не суть дела закона, упраздненные Евангелием, т.е. различные ветхозаветные обряды, по добродетели Нового Завета. Вот как появляется сия вера. Но спасает она нас не самым только своим появлением в нас, но сообразно с тем предметом, в который должен веровать христианин. Этот предмет спасающей веры, как говорит в рассматриваемом месте св. Апостол, есть Иисус Христос (πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ). Однако веровать в Иисуса Христа не значит только признавать Его бытие, Его Божественное сыновство и под. В это веруют бесы и трепещут даже от этой веры²⁸⁰⁷; какой бы силы убежденности и живости не достигала сия вера, она не есть все-таки спасающая вера²⁸⁰⁸. Спасающая вера, исходя из требований доброй совести нашей, относится не только к личности Иисуса Христа, но к целому ее внутреннему содержанию, к той качественной жизни, которую Он принес на землю в Своей личности. *В нем была жизнь и жизнь была свет человеком*²⁸⁰⁹. *Жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам*²⁸¹⁰. В чем же заключается сия жизнь? Из каких начал она слагается? Первое начало – это отвержение мира и всех мирских понятий, противных евангелию. Это есть борьба. Мир проникнут началами себялюбия, гордости и мщения, а любовь, всепрощение и смирение знакомы только сынам царствия Божия, которых именно за это мир всегда будет ненавидеть²⁸¹¹. Примеры, приводимые св. Павлом в Евр.11, суть собственно примеры презрения мира и руководства голосом совести, как сказано: *верую победиша царствия, содеяша правду, заградиша уста львов*²⁸¹². Но это – отрицательное начало в сей жизни. Ее положительная сущность – в любви. Веровать во Христа значить веровать в любовь, через Него получившую

–286–

свое высшее оправдание, признавать именно любовь за высший закон жизни и руководиться им. Вот в чем сия вера оправдания. О ней-то именно и говорил св. Апостол. Проповедь об этой спасающей вере была лучшим опровержением иудаистов и соvrащенных ими антиохийских братьев, которые держались только за одну формальную сторону духовной жизни, за внешнее исполнение Моисеева обряда: *человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа*²⁸¹³.

Когда мы, говорит св. Апостол, узнали, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона (καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπίστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου). Когда евреи, имевшие закон, бывшие людьми святыми, узнали, что оправдание не в законе, а в вере в Иисуса Христа, то оставили закон, как ненужный для спасения и уверовали во Христа. Аорист глагола ἐπίστεύσαμεν указывает не на продолжающееся состояние, а на совершившийся факт или точнее акт перехода их ко Христу. Переход этот был вполне сознательным и благоплодным по цели: уверовали с тем, чтоб получить оправдание, получить жизнь Христову. Этими словами св. Апостол взывал к внутреннему духовному опыту слушателей, вызывая свидетельство, что действительно оправдание не в законе, а в вере. Далее св. Апостол приводит авторитетное в глазах защитников ветхозаветного закона свидетельство: ибо делами закона не оправдается никакая плоть (ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ). Хотя здесь и нет обычного при библейских цитатах γέγραπται или чего-либо подобного, однако это есть выдержка из Пс.142:2 где по переводу LXX читается: μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Эту выдержку Ап. Па-

–287–

вел повторил еще впоследствии в Рим.3:20, при подобной же связи мыслей, где удержаны слова: ἐνώπιόν αὐτοῦ. Будущее δικαιωθήσεται отнюдь не видится нужды понимать в смысле указания на будущий, всемирный суд. Здесь, как в главном,

имеющем силу неизменной истины, месте просто указывает на то, что никогда не потеряет силы. В таких случаях в еврейском языке будущее время самое употребительное²⁸¹⁴. Πᾶσα σάρξ – это употреблено вместо πᾶς ζῶν LXX и, быть может, потому что ζῶν в Новом Завете имеет несколько растяжимое значение. Нет оснований думать, что со словом σάρξ Апостол хотел соединить мысль о «нравственной слабости и греховности, на которых основывается и нужда в оправдании и недостижимость оною из дел»²⁸¹⁵; это слово здесь употреблено просто в смысле πᾶς ἄνθρωπος, как выше, или как в Рим.3:20²⁸¹⁶. Итак, св. Апостол как бы так говорил: «вот мы – природные иудеи, мы не то, что язычники грешники; нам Сам Бог дал свой закон, чтоб мы спаслись; и однако, что же? Как только мы узнали, что истинно-человеческая, праведная, истинно-святая жизнь возможна только под условием веры во Христа, то оставили совсем свой закон и уверовали во Христа, чтоб жить только этой одной верой, а уже не законом; закон нам не нужен. Если же мы так поступили с законом – предполагается вывод отсюда, – то, как же можно этот, совершенно для спасения ненужный закон, налагать, как необходимость, на тех, кто его никогда и не знал, т.е. на сих антиохийских христиан? Конечно, – очевидно было всем – это совершенно безрассудно».

Начав свою речь обличением самого виновника антиохийского события, св. Петра (ст. 14), далее (ст. 15 и 16) Апостол высказал общее положение, что для спасения исполнение Моисеева закона не нужно, почему его и оставили иудеи и почему налагать его иго на язычников со-

–288–

вершенно нет нужды и оснований. Теперь же (стт. 17 и 18) св. Апостол переводит свое обличительное слово на последователей св. Петра, увлекшихся его примером и главнейшее на тех иудеохристиан, о которых сказано выше²⁸¹⁷; они имели христианскую свободу, но потом, увлекшись примером св. Петра, решили, что одной веры во Христа мало, что нужен еще и закон. Он останавливается на внутреннем смысле этой перемены и приходит к выводу, что сия перемена есть поправление веры во Христа, неверие в Его Божественную

святость, есть преступление. Εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιοθῆναι ἐν Χριστῷ εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διακονος; μὴ γένοιτο. Εἰ γὰρ ἂ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω. *Если же, ища оправдания во Христе, мы и сами оказались грешниками, то неужели Христос есть слуга греха? Никак. Ибо если я снова создаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником.* Самая частица δὲ указывает на переход к новой мысли; эта новая мысль отнюдь не есть мысль об освящении, как это полагает Wieseler²⁸¹⁸, о чем здесь нет и речи; δὲ – переход к обличению тяжкого греха иудеохристиан, их сознательного перехода на сторону Моисеева закона. *Если же, ища оправдания во Христе, мы и сами оказались грешниками, то неужели Христос есть слуга греха? Никак.* Апостол только что говорил о том, как иудеи, жившие под законом и не получавшие от него оправдания, узнав, что оно приобретается только верой во Христа Иисуса, уверовали в Него, оставили закон и стали христианами. При этом Апостол особенно ярко отметил сознательность этого уверования (*мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона*); обращавшиеся ко Христу были вполне убеждены, что в законе нет оправдания, что оно – в вере; тогда же Апостол доказал, что это убеждение вполне основательное: он сослался на свидетельство Псалмопевца. Теперь св. Апостол опять отправляется от того же

–289–

момента, когда иудеи вполне сознательно оставляли закон и переходили в христианство. Тогда иудеи *искали оправдания во Христе* (ζητοῦντες δικαιοθῆναι ἐν Χριστῷ). Словом, ζητοῦντες св. Павел хочет снова оттенить сознательность и, так сказать, полную основательность перехода иудеев в христианство. Услышав проповедь о Христе, не найдя оправдания в законе, они обратились и вполне законно к вере во Христа, надеясь единственно только в ней найти *оправдание во Христе* (δικαιοθῆναι ἐν Χριστῷ). Слова δικαιοθῆναι ἐν Χριστῷ выражают совершенно те же самые понятия, которые мыслятся и под ранее употребленными Апостолом: δικαιοθῶμεν ἐκ πίστεως

Хриотоῦ, т.е. оправдание через веру во Христа Иисуса, истинно-святая, небесная жизнь, получаемая через эту веру. Следующее далее ἁμαρτωλοῖ употреблено ради противоположения. Ἐν Χριστῷ – вполне параллельно 2Кор.5:21. Это оправдание, которое стремились найти иудеи в христианстве, действительно здесь и обреталось. Жажда оправдания, истинно-святой жизни, вполне могла удовлетворяться; обратившиеся имели у себя самый источник этой жизни – Самого Господа Иисуса. Больше уже они никогда и никуда не должны идти, ища оправдания. Но на самом деле было иначе. У всех на глазах был тот факт, что антиохийские иудеохристиане, ранее было оставившие закон, теперь, под влиянием проповеди прибывших иудаистов и примера св. Петра, снова возвратились к закону Моисееву. Почему же это случилось? Неужели вера во Христа Иисуса, где они хотели найти святость жизни, не давала ее, и они по-прежнему оставались грешниками? Неужели они, оказавшись грешниками, снова обратились к Моисееву закону потому, что там надеялись обрести святость: «Если действительно – как бы так говорил св. Апостол – мы, ища оправдания в вере Христовой, желая через нее сделаться святыми, теперь обращаемся за этой святостью к новому источнику – закону, делая это, конечно, потому, что мы, по собственному разумению, оказались грешниками, не достигшими так искомой нами святости, то, ведь, мы тогда признаем веру во Христа источником только греха, а не святости, мы тогда Самого Господа Иисуса объявляем виновником нашей грехов-

–290–

ности. Но неужели Христос есть слугитель греха. Ἐὰν Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος? «Если, говорит (св. Ап. Павел), вера во Христа – так толкует это место св. Иоанн Златоуст – не может оправдать, но опять необходим закон; то, оставив закон для Христа и не получая оправдания через сие оставление, но подвергаясь осуждению, мы должны будем признать виновником нашего осуждения Того, к Которому перешли, оставив закон. Смотри к какой неизбежной нелепости он привел слово свое, и с какой силой подвизался! Ибо, если не должно, говорит, оставлять закона, а мы оставили его для Христа, то мы

будем за сие судимы... Внемли словам Павла, что соблюдением закона ниспровергается Евангелие, и, если хочешь, я покажу – и как это... Для чего ты наблюдаешь субботу и постишься вместе с иудеями? Конечно, убоявшись закона и опасаясь оставить оные письма. Но ты не убоялся бы оставить закон, если бы не презрел веры, как бы слабой и самой по себе не могущей спасти тебя. Ибо если ты боишься не соблюдать субботу, очевидно, что ты утрашил закон, как бы еще господствующего над тобой. Если должно исполнять закон, то не исполняющие его – законопреступники, и виновником сего законопреступления будет у нас Христос; ибо и сам Он разрешал от обязательства сему закону и другим дал заповедь разрешать от сего обязательства. Смотри, до чего доходят иудействующие! Они Христа, виновника нашего оправдания, делают виновником и греха, как говорит св. Павел: *Христос убо греху ли служитель?»*²⁸¹⁹ Последние слова в речи св. Павла могут иметь и смысл вопроса, если читать частицу ἄρα с обличенным ударением, и просто-заключительного предложения, если читать с острым ударением. Но больше оснований на стороне вопроса, ибо у св. Павла μή γένοιτο обыкновенно употребляется только после вопроса²⁸²⁰. Впрочем, смысл этого места в существе дела –291–

был бы одинаков в обоих случаях. Διάκονος – не в смысле doctor, как полагает Rosenmüller, но в самом обычном и прямом смысле этого слова: служитель, работник, даже виновник (по переводу св. Иоанна Златоуста); родительный падеж здесь – genitivus objectivus²⁸²¹. «Доведши слушателей до такой нелепости, св. Апостолу Павлу уже не нужно было приводить другие доказательства к опровержению их, но достаточно было одного отрицания; посему он и сказал только: *да не будет* (μή γένοιτο). Ибо против совершенной и открытой нелепости не нужно изыскивать доказательств, а достаточно и одного отрицания»²⁸²². Μή γένοιτο – это часто встречающаяся в Посланиях св. Апостола Павла формула для показания нелепости какой-либо мысли, как вывода²⁸²³; это, по слововыражению Estius'a, sermo abominantis uclut rem absurdam atque adeo impossibilem²⁸²⁴. Смысл слов: *да не будет* в данном

месте бл. Феодорит истолковывает так: «да не будет того, чтобы мы отважились на эту хулу»²⁸²⁵. Очевидно, вся сила обличения св. Павла состояла в том, что он совершенно неожиданно для обличаемых, дошел до такого последовательного вывода, от которого они все прямо же и единодушно поспешат отказаться. Вполне верно, говорит бл. Августин, что это: *да не будет* Апостол «сказал не один, а вместе со всеми ими», т.е. со всеми слушателями, не исключая и пришедших ревнителей закона, ибо, чтобы Христос был служитель греху, «сего и они не могли сказать, потому что не только сами веровали во Христа, но не хотели даже, чтоб Евангелие было преподаваемо кому-либо кроме обрезанных»²⁸²⁶.

Следующий, 18 стих, находится в самой тесной связи с предшествующим: он служит разъяснением того,

–292–

как это антиохийские иудеохристиане *оказались грешниками*. Услышав эти слова, многие могли не понять: как же они оказались грешниками? Почему? И вот в ответ на сие Апостол и предлагает объяснение, пользуясь для сравнения бытовым образом. *Если я снова создаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником*. Εἰ γὰρ ἃ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβᾶτην ἐμαυτὸν συνιστάνω. В житейском быту никто не станет разламывать здания прежде, чем убедится, что оно уже больше не пригодно ни к какому полезному употреблению; а если кто, разорив здание, снова вздумает восстановить его в старом виде, то тогда он повинен в безрассудности. Этот образ сравнения употребителен в Посланиях св. Апостола²⁸²⁷. В данном случае Апостол им пользуется для обозначения отношения иудеохристиан к Моисееву закону. «Под словами: *яже разорих, сия паки создаю*, – толкует это место св. Иоанн Златоуст, – он понимает закон. И слова его имеют такой смысл: закон получил конец; и мы сами подтвердили сие тем, что, оставив оный, прибегли искать спасения от веры. Усиливаясь после сего восстановить закон, мы сим самым делаемся преступниками»²⁸²⁸. Преступность здесь в том, что сознательно оставленный закон, как совершенно ненужный для спасения, иудеохристиане снова

восстанавливают в его обязательности. Если кому покажется недоуменным, как примирить это место с Мф.5:17, где Господь Иисус Христос говорит, что Он пришел не нарушить закон, но исполнить его, то следует знать, что противоречие здесь только видимое, в букве, но не внутреннее, не в мысли; πληρῶσαι Спасителя – то же, что καταλύειν Ап. Павла; внутреннюю, типическую и духовную сторону ветхозаветного закона не уничтожал и св. Апостол²⁸²⁹.

В последних трех стихах (19–21) св. Апостол после того, как ранее показал непоследовательность иудеохристиан в возвращении к закону по принятии хри-

–293–

стианства, доказывает, что закон Моисеев в христианстве теряет всякую силу и заменяется непосредственным общением верующих со Христом. Когда в предшествующем стихе Апостол назвал возобновление законного авторитета в христианстве *преступлением*²⁸³⁰, то на это можно было бы возразить, что, если бы закон ставился на место веры, был бы ее упразднением, то это, конечно, являлось бы преступлением; но раз при возобновлении закона вера не упраздняется, но оба закона – и Моисеев и Христов – сосуществуют²⁸³¹, то это уже не есть преступление. Подобным возражением – было ли оно тогда высказано или только подразумевалось само собой – выставляется на очередь принципиальный вопрос о сущности проповедуемого учения иудействующих: нужен или не нужен в христианстве Моисеев закон? В этот именно центр и направляет далее свою обличительную речь св. Апостол. *Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога.* Ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἠπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω – Этот стих соединяется с предшествующим через причинное γὰρ, так как служит ответом на вопрос, почему преступно восстанавливать обязательное значение закона и в христианстве? затронутый в предшествующем стихе²⁸³². Если в 18 стихе употребленное св. Апостолом личное местоимение первого лица единственного числа может находить себе объяснение в желании говорившего смягчить силу укора – будто и он повинен в том же²⁸³³, – то подобное объяснение не приложимо к тому же «я» в 19 и

следующих двух стихах. Так как здесь Апостол говорит о том, как через веру иудей становится мертвым для закона и начинает жить только одним Христом, то некоторые толкователи²⁸³⁴ думают, что тут Апостол говорит в первом лице именно потому, что говорит только про одного себя, выставляя в пример свой личный духовный христианский рост. Конечно, говоря

–294–

о духовном христианском росте иудеохристианина, св. Апостол скорее всего и законнее всего мог пользоваться своим личным опытом и без всякого нравственного смущения мог выставить себя примером. Но если ранее он употребил первое лицо единственного числа²⁸³⁵, как чисто ораторский прием, если – далее – его слушатели в данном случае были ненавидевшие его, как личность, иудаисты, ничуть не усомнившиеся вскоре после этого всячески клеветать на его апостольски-христианское достоинство в Галатии²⁸³⁶, то естественнее всего полагать, что «я» этих трех стихов есть «я» не личное самого Апостола, а общее – всякого слушавшего (или читавшего впоследствии) его иудеохристианина²⁸³⁷. Кто бы из них ни обратился к самому себе, всякий бы должен был признаться, что, действительно, истинная жизнь во Христе есть упразднение закона и непосредственное общение с Богом, хотя бы с этим выводом духовная наличность некоторых и расходилась. *Законом я умер для закона.* Все толкователи согласны в том, что второй закон (для закона, νόμος) это есть закон Моисеев, о котором и шла речь ранее. Всякий иудеохристианин умер для Моисеева закона. Если в иудействе, до пришествия Мессии, в законе Моисеевом, собственно, и заключалась жизнь каждого иудея, то, по наступлении христианского царства, всякий иудеохристианин умирает для этого закона; закон больше для него не имеет никакого значения. «Как бездушному и мертвому не свойственно повиноваться заповедям закона, так и мне умершему для закона...; более он не должен требовать повиновения от умершего»²⁸³⁸. «А умер для закона, чтоб не быть более под законом», говорит бл. Августин²⁸³⁹; «кто освобождается от закона, тот умирает закону» – прибавляет св. Амвросий²⁸⁴⁰. Эта смерть для закона произошла через закон же, διὰ νόμου.

Не так единогласны толкователи в определении того: какой закон понимает под διὰ νόμου? После неопределенного ответа на сей вопрос у св. Иоанна Златоустого²⁸⁴¹, подавшего мысль о возможности здесь разуместь закон евангельский, явился целый ряд толкователей, которые именно и говорят, что смерть для закона Моисеева происходит через закон евангельский, что в словах διὰ νόμου разумеется νόμος πίστεως²⁸⁴², νόμος τοῦ πνεύματος, τῆς ζωῆς²⁸⁴³, т.е. закон евангельский. Этого понимания держатся бл. Иероним²⁸⁴⁴, Амвросий, Erasmus²⁸⁴⁵, Luther²⁸⁴⁶, Leger, Vorstius, Bengel, Michael, Koppe, Morus, Rosenmüller, Borger, Vater и дрр.²⁸⁴⁷. Но у св. Апостола Павла, если иногда и встречается νόμος в смысле Евангелия, то всегда непременно с присоединением какого-либо пояснительного слова (как напр. и показано выше), которое бы прямо указывало, что здесь, разумеется, именно νόμος не ветхозаветный, а евангельский²⁸⁴⁸. Нарушение этого обычая в рассматриваемом месте не имело бы решительно никакого объяснения, особенно в виду тавтологии (νόμῳ διὰ

νόμου). Здесь, напротив, вся доказательная сила и, так сказать, вся острота этого оборота именно в том и заключается, что διὰ νόμου есть тот же самый νόμῳ, для которого и умирает иудеохристианин: сам закон лишает себя власти над иудеохристианином. Посему-то и преступно возобновлять закон, ибо он сам себя и самим собой уничтожил. Как же произошло это самоуничтожение закона? На этот вопрос существует несколько ответов. Одни толкователи, как напр. св. Иоанн Златоуст, полагают, что самоумерщвление закона лежало в его неисполнимости. «Если закон повелевает исполнять все, написанное в нем, и за неисполнение наказывает, то все мы умерли ему, потому что никто не исполнил его»²⁸⁴⁹. Другие говорят, что закон потерял свою силу потому, что он не мог по самому своему существу дать внутреннего освящения, или оправдания человеку. Так полагают Winer²⁸⁵⁰, Olshausen²⁸⁵¹, Hilgenteld, Lipsius и др.²⁸⁵². Третьи утверждают, что иудеохристиане умерли для закона потому, что он, заключавший

в себе пророчества и прообразы Христа и Его царства, когда явились сии последние, тем самым был лишен всякого значения. Так объясняют это место бл. Феодорит²⁸⁵³, Cornelius-a-Lapide²⁸⁵⁴, Hammond, Grotius и дрр.²⁸⁵⁵ Четвертые, близко сходясь, впрочем, с третьими, полагают, что значение закона, бывшего только руководителем ко Христу²⁸⁵⁶, конечно,
–297–

уничтожилось, раз только явился Сам Христос. К числу таких толкователей относятся: бл. Августин²⁸⁵⁷, Beza, Matthies и дрр.²⁸⁵⁸. Нет нужды стоять за одно какое-либо мнение в отдельности, так как каждое из них, заключая в себе долю истины, страдает односторонностью. Верно, что закон Моисеев потерял силу в Новом Завете потому, что он не исполнялся весь, и не давал оправдания, и пророчествовал о Христе и был пестуном в Него. Все это можно объединить в той одной мысли, что ветхозаветный закон был только тенью новозаветного. Когда явилась сама истина, то зачем тень? Подобно тому, как блекнет свет звезд и луны, когда является солнце, так умирает и закон, когда является Христос. Потерю законом своей силы в Новом Завете собственно по отношению к оправданию, о котором здесь и идет речь, можно объяснить так: закон приводит иудея к сознанию греховности и подсудности правде Божией²⁸⁵⁹; он заставляет его сознавать свой плен греху и бессилие чем бы то ни было освободить себя²⁸⁶⁰; напрасно иудей ищет этого спасения в законе: он его не дает²⁸⁶¹; иудей жить истинной жизнью, жизнью для Бога, не мог²⁸⁶². И вот, узнав, что человек оправдывается только верой в Иисуса Христа, иудеи и уверовали в сего Иисуса, о Котором и предрекал закон. Так иудеохристиане законом умерли для закона. Но для чего же стали жить они, умерши для закона? Кем наложенные обязательства стали теперь для них жизнью? Они умерли для закона, *чтобы жить для Бога* (ἵνα θεῷ ζήσω), чтобы с Богом находиться в непосредственном и живом общении. Если в законе этого не было вследствие тяготевшей на чело-
–298–

веке греховной виновности, то в христианстве, когда эта виновность снята, жизнь в общении с Богом стала возможна.

Слова Апостола: *чтобы жить для Бога* – собственно только общее выражение темы, которая развивается им далее.

Чем характеризуется эта жизнь для Бога, состоящая в исполнении Его повелений? Я сораспался Христу. И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего себя за меня. Χριστῷ συνεσταύρωμαι ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Христианская жизнь для Бога есть, прежде всего, сораспятие со Христом (Χριστῷ συνεσταύρωμαι). Большинство западных толкователей объясняют это сораспятие со Христом в смысле участия в претерпении проклятия, тяготевшего над подзаконным миром. «Через распятие проклятие закона исполнилось на Христе²⁸⁶³, так что Христос умер через закон, который добивался исполнения своего проклятия и получил его в Христовой смерти. Следовательно, кто со Христом сраспинается, на том во всяком случае совершается исполнение проклятия закона, ибо он посредством своего нравственного общения со смертью Христовой, также умирает διὰ νόμον»²⁸⁶⁴. Объяснение, конечно, остроумное, но отнюдь не уясняющее духовной сущности сораспятия. Вполне ясное раскрытие этого сораспятия можно отыскать в Послании самого Ап. Павла к Римлянам. *Мы умерли для греха, пишет он там; все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть (соединены и подобием) воскресения, зная то, что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами*

–299–

*греху; ибо умерший освободился от греха.*²⁸⁶⁵ Сораспяться Христу значит умертвить ветхого, плотского человека, дав жить в себе только человеку духовному, переменить плотское мировоззрение на духовное. «Поелику он (Ап. Павел) сказал –

говорит св. Иоанн Златоуст: – я умер, то, чтобы не сказали ему: как же ты живешь, он представил и причину жизни и показал, что закон умертвил его живого, а Христос восприял мертвого, оживотворил его через смерть Свою... Но под смертью опять понимает здесь жизнь; в этом уверяют слова его: да Богу жив буду, Христови сораспяхся... Словами: Христови сораспяхся он указал на крещение»²⁸⁶⁶. «Ему спогребся я крещением», кратко изъясняет сие бл. Феодорит²⁸⁶⁷. Дальнейшими словами: и уже не я живу, но живет во мне Христос²⁸⁶⁸ Ап. Павел ближе поясняет ту же самую мысль о сораспятии Христу. «Что значит: живет во мне Христос? То, говорит, что я ничего не делаю, что не угодно Христу. Ибо, как под смертью понимает он не общую смерть, но греховную, так и под жизнью понимает освобождение от грехов. Ибо иначе невозможно жить для Бога, как умерши греху. Итак, как Христос умер телом, так и я умер греху. Умертвите убо, говорит, уды ваша, яже на земли, блуд, нечистоту, страсть²⁸⁶⁹. Также ветхий человек с Ним распялся²⁸⁷⁰, т.е. в купели крещения. Теперь, если ты пребудешь мертвым греху, то будешь жив и жить Богу; а если опять воскреснешь для греха, то потеряешь сию жизнь. Но Павел не таков; он через всю жизнь пребыл мертвым греху. Итак, говорит, если я жив Богу другой жизнью, нежели какой жил в законе, и сделался мертв для закона; то ничего уже не могу исполнять из закона. Смотри, как строга и чиста его жизнь, и преимущественно перед другими удивляйся сей блаженной душе! Не сказал

–300–

он: «живу я», но: живет во мне Христос. Кто дерзнет оспаривать истину сказанного? Потому что всего себя предал Христу, отказался от всего временного и все делал по Его воле; не сказал посему: «я живу для Христа», но – что гораздо важнее: живет во мне Христос. Ибо, как грех, когда возобладает над человеком, он уже и живет в нем и управляет душой его по своему произволу, тогда как по умерщвлении его человек делает благоугодное Христу, такая жизнь его уже не есть жизнь человека, но живущего в нем, т.е. действующего и управляющего им Христа»²⁸⁷¹. Итак, по словам св. Апостола, спасение христианина всецело зависит от того, сколь близок он

будет своей постоянной настроенностью и жизнью ко Христу. Живет в нем Христос – и он спасен; не живет – и в нем нет спасения. А Моисеев закон – он ничего ко спасению прибавить уже не может. Последними словами Апостол показал своим слушателям, что жизнь христианская совсем не то, что жизнь до Христа, жизнь в законе; обе эти жизни – противоположны одна другой; в законе – внешняя чистота, а здесь – духовное перерождение. В христианской жизни один дух. Слушатели Апостола могли смутиться такой его речью. «А что же внешняя жизнь? А что же обряды, омовения, жертвы? – могли спросить они. Почему же ты сам не исполняешь никаких внешних обязательств, не приносишь жертв, не хранишь суббот и т. п.?» На такие-то вопросы Апостол и спешит ответить. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня²⁸⁷². Христианская жизнь, как изъяснил ее св. Павел, так высока, так духовна, что, кажется, при ней совсем не остается места жизни телесной, внешней. Христианин должен, по-видимому, жить только духом. Но Апостол, как видели другие, и ныне (νῦν), т.е. после христианского перерождения, однако, живет во плоти (ἐν σαρκί). Жить во плоти не то, что жить «по плоти». Выражение Апостола: *живу во плоти* отнюдь не имеет

–301–

морального оттенка: плоть здесь не мыслится, как *sedes reppati*. Жить во плоти – жить в теле²⁸⁷³. «Если я теперь, как бы так говорит св. Апостол, живу в теле, и притом отвергаю все телесные, внешние предписания Моисеева закона, то это вот почему: я живу верой в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня. Живу ли я духом, живу ли я в плоти, я одно всегда имею упование и одну непоколебимую опору: веру в Иисуса Христа. Я отвергаю и внешние законные уставы и весь Моисеев закон, ибо все упование возлагаю на Того, Кто есть исполнение этого закона, на Христа. И моя вера не тщетна; она действительна, она животворна, ибо Иисус Христос любит меня; Он возлюбил меня и предал Себя за меня. Потому-то я и живу в полном отрешении от Моисеева закона». Тут заключается, по словам св. Иоанна Златоуста, сильный укор

тем, к кому была обращена речь Апостола. Он как бы говорил каждому из них: «Христос столько возлюбил тебя, что предал Себя самого; и когда ты не имел надежды ко спасению, привел тебя к столь великой и столь высокой жизни, а ты, получивши такие блага, опять обращаешься к ветхому»²⁸⁷⁴.

Последние слова Апостола в его речи представляют из себя заключение ее. В 21 стихе он просто кратко повторяет все сказанное им ранее. *Не отмечаю благодати Божией, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер.* Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ εἰ γὰρ

–302–

διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν²⁸⁷⁵. Первыми словами (*не отмечаю благодати Божией*) Апостол кратко исповедует свои христианские убеждения. «Я не отмечаю, но признаю благодать Божию, подающуюся нам через веру во Христа и дарующую нам спасение», как бы так говорил Апостол. «Но если вы будете и после этого утверждать, что оправдание, или спасение подается через закон, то тогда Христос напрасно умер, тогда тщетно все христианство». «Какой еще грех больше сего, какие еще слова сильнее сих к обличению? Ибо, если Христос умер, то, очевидно, потому что закон не силен оправдать нас; если же закон оправдывает, то Христос умер напрасно. Но не безрассудно ли будет называть бесполезным и напрасным сие, столь страшное и превышающее ум человеческий дело, сие неизреченное таинство, которого с нетерпением ожидали патриархи, которое предсказывали пророки и на которое Ангелы взирая ужасались, дело, которое по справедливости от всех должно быть признаваемо за главную причину Божия промысления о нас?»²⁸⁷⁶. – Этой краткой, но весьма убедительной, речью Ап. Павел окончательно разрешил вопрос о значении закона в христианстве. Иудаисты и их временные сторонники были побеждены, антиохийцы – успокоены, свв. Петр и Варнава и другие иудеохристиане, ставшие было на сторону св. Петра, выведены из необходимости лицемерить. Что опасался сделать нерешительный св. Петр, то сделал решительный св. Павел. Ап. Павел ничего не говорит о том, как отнесся св. Петр и другие к

его обличительному слову; если в крайнем случае он молчал, то и сие было красноречивым изъяснением его полного согласия с обличавшим. Во всяком случае, судя по умолчанию о продолжении противостояния и его последствиях в Послании к Галатам, нужно полагать, что антиохийская община была вполне успокоена св. Павлом. «Великий Петр молчанием подтверждает Павловы слова, как бы так говоря уверовавшим из иудеев и бывшим тогда с апостолами:

—303—

справедливо укоряет меня Павел, невозможно и противоречить словам его»²⁸⁷⁷. Ап. Петр в своем Послании (2Пет.3:15) упоминает о добрых отношениях с Ап. Павлом. Не подлежит, конечно, сомнению, что и после и раньше этой речи св. Павел вел борьбу в Антиохии с иудаистами и ей обеспечил мир своей дорогой церкви.

Когда св. Апостол Павел уходил вместе со своими спутниками из Антиохии, то к последним присоединил еще одного нового, который, впрочем, был известен ему еще и ранее; это был Тит. Полагать, что Тит в этот именно раз присоединился к св. Ап. Павлу в Антиохии, заставляют, как было уже показано раньше, те соображения, что, во-первых, во время второго путешествия Ап. Павла, когда впервые была посещена Галатия, Тит с ним не был; в Послании же к Галатам св. Павел говорит о Тите, как о человеке им уже известном; следовательно, он был с Ап. Павлом в Галатии во время 3-го путешествия. А Антиохия, по-видимому, была местом постоянного жительства Тита²⁸⁷⁸. О Тите мало известно из св. Писания и св. Предания. По происхождению он был эллин²⁸⁷⁹, родиной его была, вероятно, Антиохия Сирийская²⁸⁸⁰; в христианство, вернее всего, был обращен св. Павлом, который называет его *своим истинным сыном по общей вере*²⁸⁸¹, когда он вместе с Ап. Варнавой устроил церковь в Антиохии; как отрасль языческого семейства богомудрый Апостол оставил его без обрезания. Можно думать, что Тит тогда же начал помогать св. Ап. Павлу; но из Деяний и Посланий Павловых не известно, чтобы он еще ранее этих пор сотрудничал Апостолу Павлу.

—304—

Глава V. Ефес (Деян.18:13–28)

(начало)

Ефес ко времени прибытия в него св. Ап. Павла. Цель путешествия Ап. Павла в Ефес через внутренние страны Малой Азии. – Прохождение по пути второго путешествия. – От Галатии до Ефеса. – Природа западного побережья Малой Азии – Поселение здесь Ионийцев. – Краткая история Ионии. – Ефес, как центр Ионии. – Слава Ефеса. – Прелесть его местоположения. – Краткая история Ефеса. – Торговля Ефеса и его гавань Панорм. – Промежуточное пространство от гавани до города. – Место, где был основан храм Дианы ефесской. – Построение храма Дианы. – Внутреннее устройство и убранство храма. – Внешний вид статуи ефесской Дианы. – «Диана ефесская». – Средства, на которые содержался храм Дианы. – Мегабизы, жрецы и празднества при храме Дианы. – Краткое описание самого города. – Благоприятные условия в Ефесе для развития образованности и знаменитые мужи, родившиеся и жившие в Ефесе. – Отсутствие высоких умственных интересов у ефесян. – Отсутствие у них патриотизма и государственно-политических идеалов. – Ефесяне видели смысл жизни в наслаждении чувственными удовольствиями. – Влияние культа Дианы на ефесян. – Безнравственность этого культа. – Право убежища ефесского храма в его влиянии на понижение нравственности ефесян. – Магия в Ефесе. – Мифологические сказания, которым охотно доверяли ефесяне. – Рассказ биографа Аполлония Тианского о суеверии ефесян. – Иудеи в Ефесе. – Иудейская пропаганда в Ефесе. – Первые веяния христианства в Ефесе до первого прибытия в него св. Ап. Павла. – Первое посещение св. Ап. Павлом Ефеса и проповедь его в синагоге. – Прискилла и Акила и их деятельность в Ефесе. – Александриец Аполлос. – Его пребывание в Ефесе.

Оставив дорогу своему сердцу Антиохию Сирийскую, св. Ап. Павел вместе со своими спутниками, к которым присоединился в Антиохии еще Тит, направился далее вглубь Малой Азии. Цель этого дальнейшего пути была та же: предостеречь учеников и юные, основанные им, христианские

церкви от опасности со стороны иудаистов, подогреть их веру и ревность о Христе. По-
(Продолжение следует)

**Протоколы [– Журналы) Совета Московской
Духовной Академии за 1892 год // Богословский
вестник 1892. Т. 3. № 9. С. 45–92 (5-я пагин.).**

–45–

на основании которого был принят Буяльский в число вольных слушателей I курса С.-Петербургской Академии.

XVII. Прошение Секретаря Ярославского епархиального попечительства о бедных духовного звания Николая Берсенева:

„Покорнейше прошу Совет Московской духовной Академии позволить мне искать степени кандидата на основаниях устава 1884 года, и, в случае позволения, зачесть поданные мною 5 семестровых сочинений и две проповеди, а равно и выдержанные мною экзамены по предметам I курса, дозволив таким образом представить 4 семестровых сочинения, 2 проповеди и кандидатскую диссертацию и сдать экзамены по тем предметам, по которым они не сданы были мною. При сем честь имею заявить, что я желать бы держать устные испытания со студентами словесного отделения“.

Справка: Совет Академии, заслушав в собрании своем от 31 января сего года прошение Н. Берсенева, постановил: в просьбе бывшему студенту 2 курса Академии Н. Берсеневу о предоставлении ему права искать степень кандидата богословия на началах, устава духовных академий 1869 года отказать, так как означенный устав заменен Высочайше утвержденным 20-го апреля 1884 года новым уставом, согласно с которым он обязан подать 9 семестровых сочинений и 4 проповеди.

Определили: Предоставить Николаю Берсеневу право искать степень кандидата богословия с обязательством. В течение настоящего и будущего годов, подать 4 семестровых сочинения, 2 проповеди, сдать экзамены по общеобязательным и специальным предметам. II-го, III-го и IV-го курсов и представить кандидатскую диссертацию; семестровые сочинения должны быть написаны по тем предметам, по

которым даны были темы студентам настоящих II-го и III-го курсов.

XVIII. Рассуждали: А) О назначении премий из процентов с капиталов, поступивших по завещаниям а) покойного Митрополита Московского Макария – за лучшие сочинения наставников Академии и лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и б) покойного Епископа Курского Михаила – за лучшие печатные труды Его Св. Писанию наставников и воспитанников Академии.

Справка: 1) В настоящее время н распоряжении Совета Академии имеются следующие премии а) четыре премии из процентов с капитала покойного митрополита Макария: одна в –46–

500 руб. и одна в 250 руб. за лучшие сочинения наставников Академии и две, по 300 руб. каждая, за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и б) две премии с капитала покойного Епископа Курского Михаила – одна в 247 руб. 80 к. и одна в 221 руб. 2) В собрании Совета Академии от 31 января текущего года на соискание премий представлены были сочинения: экстраординарного профессора Академия Николая Каптерева: „Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством“ (Москва, 1891 г.), доцента Николая Заозерского: а) „Историческое обозрение источников права Православной Церкви. Выпуск 1 (канонические источники)“. Москва, 1891 г., б) „О священной и правительственной власти и о формах устройства православной церкви“. Москва, 1891 г. и доцента Александра Жданова: „Откровение Господа о семи азийских церквах (опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса)“. Москва 1891 г.; на соискание премий за лучшие магистерские сочинения признано право за доцентами: Алексеем Введенским, Александром Голубцовым, Николаем Глубоковским и чиновником при Главном Московском Архиве Министерства Иностранных Дел Сергием Белокуровым. 3) По § 13 утвержденного Св. Синодом положения о премиях покойного Митрополита Макария, в мартовском заседании Совета Академии, происходить обсуждение достоинств представленных на премию сочинений и присуждение самых премий“. 4) По § 15

того же положения: „в том же заседании Совета решается вопрос, какое из сочинений, написанных на степень магистра, заслуживает премии“. 5) По § 9 положения о премиях покойного Епископа Курского Михаила – „в мартовском заседании Совета происходит обсуждение достоинства сочинений, представленных на соискание премии, и присуждении премии“. (6) По § 11 того же положения: „Премия, оставшаяся от предыдущего года, может быть соединена, по усмотрению Совета, с премией текущего года и составившаяся из двух премий сумма может быть присуждена за одно сочинение, но более 500 рублей не может быть назначено в премию за сочинение“.

Определили 1) Полную премию, в 500 руб., Митрополита Московского Макария назначить доценту Николаю Заозерскому, а половинную, в 250 руб., – экстраординарному профессору Николаю Каптереву; доценту Александру Жданову назначить большую премию покойного Епископа Курского Михаила в размере 247 руб. 80 коп., а меньшую премию в 221 руб. отложить до

–47–

следующего года. 2) Две премии покойного митрополита Макария, по 300 руб. каждая, назначить доцентам: Алексею Введенскому за сочинение: „Вера в Бога, ее происхождение и основания. Положительное решение вопроса в связи с историко-критическим изучением его в текущем столетии“. Москва, 1891 г. и Александру Голубцову за сочинение: „Прения о вере, вызванные делом Королевича Вальдемара и Царевны Ирины Михайловны“. Москва, 1891 г. 3) Мнение сие, на основании §§ 3 и 16 утвержденных Св. Синодом положений о премиях, благопочтительнейше представить на Архипастырское благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

Б) О вызове воспитанников духовных семинарий в состав нового (LI) академического курса и о назначении предметов поверочного испытания.

Справка: 1) § 109 устава духовных академий: „Совет Академии пред началом академического года, по расчислению, сколько из каждой семинарий предполагается нужным вызвать

лучших воспитанников в состав нового академического курса, представляет, в определенном по § 81 порядке, Святейшему Синоду о вызове таковых в Академию и вместе с сим объявляет об имеющем быть приеме в Академию для желающих поступить в оную“. 2) По определению Святейшего Синода от 4 мая – 3 июня 1887 года для каждого курса Академии положено по 30 казенных вакансий. 3) По § 81 лит. а п. I устава духовных академий, назначение предметов поверочного испытания при приеме в студенты Академии относится к делам Совета Академии, окончательно решаемым самим Советом.

Определили: В состав нового академического курса вызвать на казенный счет, из семинарий Московской, Владимирской, Костромской, Рязанской и Ярославской по 2 воспитанника из каждой; из Вифанской, Нижегородской, Вологодской, Пензенской, Тамбовской, Тульской, Орловской, Калужской, Смоленской и Холмской по 1 воспитаннику из каждой, – всего 20 воспитанников, а остальные 10 вакансий предоставить волонтерам. 2) Предназначение сие представить установленным порядком на благоусмотрение Святейшего Синода. 3) Об имеющем быть приеме в Академию для желающих поступить в оную напечатать объявления в „Московских ведомостях“ и „Церковных Ведомостях“, издаваемых при Св. Синоде. 4) Устные испытания произвести в начале будущего учебного года по догматиче-

–48–

скому богословию, церковной истории общей (древней, средневековой и новой) и русской, одному из древних и новых языков» по выбору экзаменующихся; для письменных упражнений назначить два сочинения по богословским предметам и одно философско-литературного характера.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1892. Апр. 3-го. Исполнить“.

20 апреля

Присутствовали, под председательством Ректора Академий, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии, кроме профессоров, В. Ключевского и свящ. д. Касицына, не присутствовавших по болезни.

Слушали: Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 23 Марта сего года: „1892. Апр. 3-го. Исполнить“.

Справка: В ст. XVI означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении вольнослушателю С.-Петербургской духовной Академии Василию Буяльскому перейти в число вольных слушателей Московской Академии.

Определили: Сообщить Василию Буяльскому о последовавшем ему разрешении перейти в число вольных слушателей Московской Академии.

II. Отношение Канцелярий Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 26 марта сего года за № 1644.

„По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 18 текущего марта, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной академии Иван *Крылов*, состоявший доселе надзирателем в Угличском духовном училище, помощником инспектора в Самарскую духовную семинарию.

„Канцелярия Обер-Прокурора Святейшего Синода долгом поставляет сообщить о сем Совету академии для зависящего распоряжения, присовокупляя, что об ассигновании следующих упомянутому лицу, по положению, денег ныне же сообщено Хозяйственному Управлению при Святейшем Синоде“.

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии кандидату
—49—

И. Крылову сообщено о назначении его помощником Инспектора в Саратовскую духовную семинарию.

III. Отношение учрежденного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры от 20 апреля сего года за № 396:

„Вследствие отношений Совета Академии за №№ 157 и 165 о дозволении ординарному профессору Академии Евгению Голубинскому заниматься в Лаврской ризнице и библиотеке и осмотреть все Лаврские храмы и здания, что необходимо ему для составления изданий по русской церковной истории, по случаю 500-летнего юбилея со времени кончины Преподобного Сергия, — Учрежденный Собор, испросив на сие разрешение

Его) Высокопреосвященства, последовавшею в Архипастырской резолюции от 15 сего апреля за № 157, иметь честь уведомить о сем Совет Псковской духовной Академии“.

Определили: Принять к сведению.

IV. Ведомость О. Ректора Академии о пропущенных наставниками лекциях в марте месяце текущего года, из коей видно, что ординарный профессор Н. Субботин опустил 12 лекций, и. д. доцента В. Соколов – 6 лекций, ординарные профессора Е. Голубинский, А. Лебедев, и. д., ординарного профессора П. Казанский, э.-ординарные профессора – П. Горский и Г. Воскресенский и доценты – А. Беляев, А. Щостын и А. Голубцов – по 2 лекции. Все лекции опущены по болезни.

Определили. Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

V. Отзывы о сочинении доцента Академия Митрофана Муретова: „Ветхозаветный храм. Часть первая. Внешний вид храма“. Москва, 1890 г., представленном на соискание ученой степени доктора богословия:

а) Отзывы доцента Александра Жданова:

„Поставленный в заглавии исследования термин „Ветхозаветный храм в его обычном и общепринятом употреблении прилагается и к скинии Моисея, и к храмам Соломона, Зоровавеля и Ирода. Автор на стр. 12-й „предисловия“ (ср. стр. 142, прим.) усвоит этому термину специальный смысл, лишая храм Ирода и даже храм Зоровавеля права именоваться у храмами Ветхого Завета.

Такое ограничение предмета исследования не ведет за собою никаких практических удобств, и, что главное, не имеет в свою пользу достаточных оснований.

–50–

Основания, собранные автором на стр. 12–13, не могут быть признаны состоятельными. 1) Храмы Зоровавеля и Ирода не имели скрижалей Завета (стр. 12); но понятие „Ветхого Завета“, принимаемое даже, в строгом смысле слова“, по употреблению его напр. у апост. Павла (2Кор.3:14), значительно шире, и сферу его применения нельзя сводить к одним, только скрижалям. 2) Храм Зоровавеля „представлял не полную и бедную

реставрацию ветхозаветного святилища (ibid.). Так смотрели на него еще современники пр. Аггея; но боговдохновенный муж, противопоставлял их взглядам мысль об иной, высшей, славе 2-го храма, превосходящей внешнюю блестящую отделку 1-го (Агг.2:10), и удостоверял именем Божиим, что „Слово, еже завещах с вами, егда исходите из земли Египетския,... настоит с вами днесь“ (ст. 6), т. е. что с исчезновением скрижалей завета и ковчега завет Бога с Израилем не нарушился. – Что касается точности в воспроизведении богооткровенного образца (стр. 12), то между храмами Соломона, Зоровавеля и Ирода различие лишь в степени, и, не смотря на архитектурное влияние „позднейшего суемудрия фарисейского и народных языческих архитектур (стр. 13), храм Ирода признаваем был самим Иисусом Христом за дом Божий.

Впрочем, нужно заметить, что в последующем изложении сам автор не держится сделанного им и обставленного доказательствами разграничения и употребляет термин „ветхозаветный храм в применении и к храму Зоровавеля, и к храму Ирода (см. напр. стр. 25, особ. стр. 26–27 и др.).

Отсюда вытекает некоторое противоречие и неясность в определении предмета исследования, что может вести к колебаниям в оценке источников,

Все исследование о ветхозаветном храме в его полном предполагаемом объеме (Часть 1-я – о наружном виде храма, часть 2-я о внутреннем устройстве его, часть 3-я о храме Ирода) имеет двоякую задачу: 1) *критико-экзегетическую* (стр. 3–5), 2) *апологетическую* (стр. 5–8).

Апологетическая задача сводится к тому, чтобы оправдать описание ковчега завета и ветхозаветного храма в 9-й главе послания к Евреям, не сходствующее с обычными представлениями об устройстве храма дающее повод к отрицанию подлинности послания (стр. 7).

Без всякого сомнения, уже в первой части труда положены
–51–

основания, на которых впоследствии имеет, быть построена автором апология 9-й главы, но пока было бы преждевременно гадать о том, как это будет сделано, потому что сам автор в

первой части совсем не касается этой стороны дела и прямо выполняет лишь первую из поставленных им себе задач – критико-экзегетическую.

Эту задачу он определеннее формулирует так (стр. 5): „найти такой принцип, при помощи которого все даты первоисточников, не отрицая одна другую, но слагаясь стройно, давали бы единый и целостный образ Самим Богом начертанного, Моисеем сооруженного и Соломоном воспроизведенного в удвоенных размерах ветхозаветного храма“.

Против указанной в этих словах постановки дела ничего нельзя было бы сказать, если бы автор считал первоисточниками только библейские книги. Между тем на стр. 5-й он высказывает (непосредственно пред своим определением экзегетической задачи) убеждение в том, что „Библия и Иосиф Флавий навсегда останутся единственными первоисточниками для восстановления храма“ и пр. включая, согласно с этими словами автора, в число первоисточников, труды Иосифа Флавия, мы необходимо должны понимать критико-экзегетическую задачу не иначе, как в таком смысле найти принципы, при помощи которого все даты Библии и Иосифа Флавия, не отрицая одна другой, но слагаясь стройно, давали бы единый и целостный образ – ветхозаветного храма. Эту постановку дела ни в каком случае не может признать правильною. – Труды Иосифа Флавия невозможно считать первоисточником по вопросу о ветхозаветном храме, который у автора различается от 2-го и 3-го. Всякому, сколько-нибудь изучавшему Иосифа Флавия параллельно с Библией, известно, что Флавий нередко впадает в противоречия с Библией (многие примеры этого рода известны самому автору); при более или менее внимательном изучении Флавия открывается, что по местам он противоречит даже сам себе. – Ничем нельзя оправдать и уверенности в том, что Библия и Флавий останутся навсегда единственными первоисточниками по данному вопросу: кто может отрицать возможность открытия на месте Иерусалимского храма остатков древних стен, надписей, может быть рисунков храма и его принадлежностей, наконец –

появления на свет памятников древнейшей литературы, на основании которых археология храма будет существенно восполнена и библей-

–52–

ские сведения будут поняты с надлежащей ясностью? – Если брать понятие „ветхозаветного храма“ в обычном его значении, тогда нечего и доказывать, что Библия и Флавий не могут быть „единственными первоисточниками“.

Как бы то ни было, вообще постановка, критико-экзегетической задачи, решение которой должно было бы быть получено аналитическим путем, ясно носит на себе клеймо предвзятой тенденции и наперед неблагоприятным образом влияет как на отношение к источникам, так и на методологическую сторону исследования. В замечаниях на некоторые частные пункты труда мы впоследствии покажем, что примирение дат Библии и дат Иосифа Флавия не только не достигает цели, но сопровождается критико-экзегетическими операциями, невыгодными для той и другой из примиряемых сторон.

Свой взгляд на источники и метод исследования автор излагает в особом введении (стр. 17–28; ср. стр. 371–374), считая необходимым для каждого современного любителя библейской старины „наперед и ясно определить свое отношение к первоисточникам и точно оценить сравнительную степень их научной значимости“ (стр. 19). И нарочито данная автором оценка источников, и пользование ими в исследовании показывают, что взгляды его на этот предмет не отличаются ни ясностью, ни точностью, ни даже устойчивостью и правильностью.

На стр. 18-й к первоисточникам, которые по предисловию (стр. 5) „навсегда останутся единственными“, т. е. Библии и Флавию, присоединяются еще указания Талмуда, – с замечанием: „Вот и весь исторический материал, из которого современный археолог должен построить ветхозаветный храм“. Непонятно, почему опущены здесь Филов, Евполен, появляющиеся в „прибавлениях“ в списке источников (стр. 373). И в заключительном виде этот постепенно нарастающий список

не полон: так можно бы прибавить, напр., известное письмо Аристия к Филократу, Мидраши, где не мало ценных подробностей касательно Иерусалима (топография), храма и богослужения.

Первостепенную важность автор признает, конечно, за библейским источником). Из текстов Библии на первом месте он ставит еврейский (стр. 371 и 19–21) масоретской редакции (20); но, говоря об этом тексте, он противопоставляет его только разным догадкам, хотя бы и остроумных, но новейших ученых“ (стр. 20); приведенный же здесь пример (если

–53–

по масоретской редакции, по древнейшим переводам и авторитетному чтению LXX, по свидетельству Иосифа и пр. притвор Соломонова, храма имел 120 л. высоты, а по предположению современных ученых, только 20» и пр.) свидетельствует не о сравнительной значимости масоретского текста, а о важности документальных данных, сравнительно с гаданиями ученых, что, собственно, для масоретского текста не имеет никакого значения. – На стр. 21-й о переводах сказано: „такое же почти, а иногда даже большее значение имеют и древние переводы Библии“. Прямой вывод-тот, что масоретский текст по своей критической ценности иногда выше, иногда ниже переводов; а если так, то остается неясным отношение его к переводам, потому что оно должно изменяться в каждом данном случае, как оно и есть на самом деле. При восстановлении же подлинного чтения еврейского текста по масоретской редакции и переводам или при текстуальной критике необходимо допускаются как древнейшими (напр. Иероним), так и новейшими учеными догадки, к которым автор относится пренебрежительно. Прибегает к ним и сам автор, напр. на стр. 230, где вопреки показаниям еврейского текста и многих переводов во 2Пар.4дает жертвеннику всесожжений ширину в 10 локтей вместо 20-ти; на стр. 226 он считает весьма вероятно даже утрату одного существенного указания в еврейском тексте, – утрату случайную или намеренную, т. е. искажение. О подобных приемах на стр. 19–20 сам же автор говорит, что они „служат только косвенным показателем того,

что у ученого, прибегающего к ним, дела в его гипотезах, обстоят не совсем благополучно“.

На втором месте после масоретского текста, если бы была какая-нибудь польза от перечисления текстов в нисходящем порядке по их сравнительной критической ценности, следовало бы поставить самарянское Пятокнижие, как самостоятельную редакцию еврейского подлинника. Автор на стр. 371 поместил „самарянское Пятокнижие Моисея“ на третьем месте, т. е. после перевода LXX. Это обстоятельство объясняется тем, что автор смешивает „самарянское Пятокнижие“ и „самарянский таргум на пятокнижие“: в своем труде они всегда цитует именно таргум. А если так, то текст, ошибочно обозначаемый: „самарянское пятокнижие Моисея“, с 3-го места в ряду других должен быть снесен ниже. И вообще градация библейских текстов по их научной значимости в отношении к данному пред-

–54–

мету, представленная на стр. 371–2, не может быть признана соответствующею действительности.

Далее, о переводе LXX автор пишет: „эпоха LXX могла иметь еще самые свежие и точные воспоминания как о храме Соломоновом», так и о скинии, хранившейся в нем“ (стр. 21). Против этой возможности, конечно, многого сказать нельзя; но из самого исследования не видно, чтобы автор воспользовался этими „свежими и точными воспоминаниями“. Напротив, он утверждает и другую возможность, именно, что „уже в Иудейском предании времен Соломонова храма (т. е. значительно раньше LXX) могло не существовать ясного представления о скинии в ее полном составе.“ (стр. 67), и в другом месте: „ближайшее представление об устройстве входа скинии легко могло совсем утратиться из иудейского *предания* уже в период Соломонова храма“ (стр. 102). Одна из этих возможностей сменяется другою смотря по тому, благоприятствуют или не благоприятствуют известные сведения гипотезе, проводимой автором. – Делая ссылки на перевод LXX, автор часто употребляет выражения: „авторитетный текст LXX-ти“, „авторитетное чтение LXX-ти“. Неизвестно, однако, есть ли

это текст какого-либо из кодексов, или текст какой-либо новейшей критической рецензии.

Относительно других переводов должно заметить, что автор упускает из виду историческую связь, существующую между некоторыми из них (напр. Сирского и Арабского с LXX-ю), не всегда точно передает латинский перевод с восточных переводов библии, помещенный в полиглоте Вальтона (и не всегда исправный); пользуясь, переводами для восстановления той или другой подробности в устройстве храма, не принимает во внимание целостного представления о храме, лежащего в основе каждого перевода и составляющего его отличительную особенность сравнительно с другими, но заимствует ту или другую частную черту, пригодную для его собственного понимания, вырывая ее из общей связи и потому придавая ей по большей части не то значение, какое она должна бы иметь в целостном представлении. Очень часто выдержки из переводов отсутствуют там, где, они были бы всего более нужны (при критике текста), и наполняют место там, где еврейский текст сам по себе ясен и переводы не вносят в его понимание ничего нового.

После Библии в числе источников помещаются труды Ио-
—55—

сифа Флавия и Талмуд. Автор высоко ставит Флавия и, рассуждая о сравнительном достоинстве его свидетельств и свидетельств Талмуда, говорит: „серьезно ставить и решать такой, напр., вопрос: кто *в известном случае* заслуживает большего доверия –Талмуд или Иосиф? извинительно разве только еврейскому раввину... Напротив, для ученого христианина и происхождения европейского – подобный вопрос... странен“ (стр. 25). Трудно понять, при чем здесь христианство и европейское происхождение. В доказательства, какие автор приводит в восхваление Иосифа и в осуждение Талмуда, нельзя признать сколько-нибудь состоятельными. Из Иосифа заимствуется длинное свидетельство его о самом себе, из которого автор заключает, „В какой степени развито в Иосифе чувство научной исторической правды“ (стр. 21–22). Какое значение может, иметь это самосвидетельство в виду множества

отрицательных инстанций, в которых ясно обнаруживаются, разногласия и противоречия Иосифа с Библией и даже с самим собою? – Говоря о Талмуде, автор ссылается на легендарные подробности, занесенные в него составителями (стр. 24). Упомянутые автором, талмудические басни не дают права произносить общего решительного суждения о Талмуде, и, в частности, позволительно спросить, какое отношение они имеют к трактату Миддот? Точная цитация здесь значительно уяснила бы дело (у автора ссылок нет). „Что составители Талмуда плохо и не всегда различали баснословное от вероятного“, т. е. заносили в него предания иногда без всякой критической оценки, – Это во многих, случаях может служить ручательством того, что предание не искажено неумелыми критическими операциями. Ссылка на то, что „Талмуд записал уже позднейшие иудейские предания о храме“, теряет свое значение, если дать ответы на следующие вопросы: когда составлена Мишна и от кого идут предания, занесенные в трактат Миддот? В смешении Иродова и Соломонова храмов, что автор ставит в указ Талмуду, одинаково, если не более, повинен и Иосиф. Достаточным, считаем указать на приложение автора к стр. 175.

Неблагоприятное суждение о Талмуде и в частности о трактате Миддот вытекает из того, что показания Миддот не согласуются с реставрацией самой автора и расходятся с свидетельствам и его главного руководителя Иосифа.

Отношение автора к литературе вопрос ясно выражено,

–56–

напр., в следующих словах: „исследование достопочтеннейшего профессора (Олесницкого) представляет драгоценный и капитальный вклад в русскую науку особенно тем, что устраняет, необходимость изучения обширной западноевропейской литературы по данному вопросу“; в книге г. Олесницкого „собрано, продумано и проверено все, что запад выработал доселе наиболее научного по данному вопросу“ (стр. 10, ср. 11). Вполне понятно желание „устранить необходимость изучения“ всей литературы (это и невозможно), но уверенность в том, что книга г. Олесницкого действительно ее устраняет, должно признать совершенно неправильною и имеющею

априорное происхождение. Эта уверенность, как и следовало ожидать, оказалась вредною для автора. Считая, напр., по г. Олесницкому (стр. 83 у Олесницкого) научною новинкой Пэнов проект скинии (расположение покрова в виде шатра), автор мог бы в своей реставрации скинии усмотреть еще более ценную новинку, обогащение археологии новым открытием. Между тем почти совершенно одинаковая и построенная почти на тех же началах реставрация скинии давно уже дана Фергюссоном, и рисунок Фергюссона с малыми изменениями мог бы пригодиться в качестве иллюстрации и в труде самого автора. И в других случаях „надежда“ автора – „открыть что-либо новое и отличное от сказанного другими“ (стр. 1), – там, конечно, где это новое может иметь какое-либо научное значение, – находит себе осуществление лишь применительно к тем данным, которые собраны в труде г. Олесницкого.

На стр. 28-й автор так определяет отношение своего труда к труду г. Олесницкого: „опускаем некоторые подробности дела, которые всесторонне обследованы в труде г. Олесницкого, и касаемся лишь тех сторон вопроса, которые или опущены у него, или же освещены не согласно с нашим пониманием историко-археологических документов“. Отсюда вытекают два крупных недостатка исследования: отсутствие многих положительных разъяснений относительно устройства ветхозаветного храма, предвосхищенных г. Олесницким, и густая полемическая окраска всего труда. О первом должно повторить приведенные автором слова св. Кирилла „если бы пришлось говорить тоже самое, то от сего не было бы ни малейшего вреда, напротив, вследствие согласия многих слушатели (и читатели) утвердились бы в истине“ (стр. 1); кроме того, с удобством для читателей со-

–57–

единялось бы и большее формальное совершенство самого исследования. Полемика, не всегда достигающая цели, по местам переступает пределы научной объективности (напр.: стр. 147:115–116 и др.). С излишествами в полемическом роде во многих случаях уживается преувеличенное доверие к показаниям г. Олесницкого, вследствие чего автором

перенесено в свое исследование не малое число ошибок, между которыми попадаются даже фальшивые ссылки на Библию. Напр. – стр. 142, Олесн. 217: пр. Исаия называет Соломонов храм сионскою скиниею и пр. (Ис.33:20). В указанном месте речь об Иерусалиме, а не о храме. Стр. 148, Олесн. 808: „Товит, видевший храмы Ассирии и Персии, даже в сравнении с этими последними, называет Иерусалимский дом Божий необыкновенно величественным“ (Тов.14:5). В 14ничего подобного нет. Ср. 29–30, Олесн. 32 и др. („И др.“ у нас не означает, как это иногда бывает, что других примеров в действительности нет).

Критико-экзегетическая задача, поставленная себе автором, по-нашему мнению, обязывала его обратиться к таким пособиям, которые имеют ближайшее отношение к этому характеру его труда, т. е. к критико-экзегетическим. Вероятно, полагаясь на работу г. Олесницкого, по задаче далеко не однородную и в этом отношении не безупречную, автор упустил из виду значительную и лучшую часть текстуально-критических и экзегетических работ, относящихся к тексту книг Исход, Царств, Паралипоменон, особенно Иезекиля (Напр. Dillmann'a, Knabenbauer'a; Sinend'a, Cornill'я и мн. др.). Правда, на стр. 373 автор делает общую ссылку на все издания, перечисленные в 1-м томе систематического каталога И. Н. Корсунского (вып. I), но в самом труде мы не усмотрели данных для определения столь глухо процитованных пособий и следов пользования ими. Отсюда нередко можно встретить и неправильный перевод, и не удачную интерпретацию (о чем речь ниже); особенно же неблагоприятно обстоит дело в критике масоретского текста на основании переводов (примеры – далее).

Что касается метода исследования, то, минуя разъяснения, бесполезные по их бесспорности, достаточно указать его главный управляющий принцип, чтобы видеть, в каком направлении и какими путями должна идти вся работа.

На странице 27 автор пишет: „наибольшее и существен-
–58–

нейшее сходство между проектами всех ветхозаветных храмов должно служить признаком и наибольшей научной

вероятности гипотезы“. Согласно этому принципу, автор при описании скинии заимствует недостающие в книге Исход подробности из описания храма, пробелы в описании храма восполняет данными, относящимися к устройству скинии, приспособляя одно описание к другому. Желаемое сходство при подобных операциях действительно получается, и автор удивляется тому, что оно простирается даже на „микроскопические детали“ (стр. 100); но если обратить внимание на то, как оно получилось, – не трудно видеть, что вся реставрация ветхозаветного храма зиждется на предвзятом предположении, и ссылки на скинию при описании храма, на храм при описании скинии представляют логический *circulus vitiosus*. Критико-экзегетическим путем убеждение в детальном сходстве всех ветхозаветных храмов получено быть не может, да и из самого проекта, начертанного автором, не смотря на все его старание свести ветхозаветные храмы к одному, сходному во всех отношениях, плану, при внимательном сличений архитектурных противоречий скинии и храма, читатель не может вынести указанного убеждения

Весь рассматриваемый труд состоит из 2-х отделов: 1) синайский храм (скиния Моисея) и 2) Иерусалимский храм Соломона и 3) „прибавлений“ (стр. 371–498).

Обширный отдел „прибавлений“ имеет целью, согласно намерению автора, –, дать возможность каждому любителю богословской науки самолично проверить его суждения и самостоятельно работать над вопросом о ветхозаветном храме“; для этого автор, по его словам, почти целиком прилагает здесь весь изученный им доселе материал, относящийся к данному вопросу. – Нельзя согласиться с тем, что указанные цели достигаются, прибавлениями“ Основные даты источников приведены далеко не все, разбиты в виде фрагментов по отдельным §§ исследования, иногда изложены в собственном переводе автора и потому оставляют много места для самостоятельной работы любителя. Одни из текстов помещены в „прибавлениях“, другие – в самом исследовании, при чем не видно той грани, которая отделяет главную часть от прибавлений, – тех оснований, по которым иное заняло место в

первых двух отделах, иное в прибавлениях». Значительная часть прибавлений включает в себе поправки и дополнения к тексту исследования.

–59–

Такое распределение научного материала нисколько не облегчает, а напротив, затрудняет работу любителя и имеет значение более для автора, чем для читателя, которому приходится, прочитав § исследования, обращаться к „прибавлениям“, не окажется ли там особых примечаний, а затем наводить справки в книге Олесницкого касательно „подробностей, всесторонне обследованных“ (стр. 28) у последнего. Так как многие страницы главной части представляют собою критические примечания к труду г. Олесницкого, а в „прибавлениях“ – пояснительные примечания к главной части, то вся архитектурная сторона труда не производит благоприятного впечатления.

Обратимся теперь к тому, что сделано в главной части: насколько и как выполнена критико-экзегетическая задача, насколько тщательно и точно произведена реставрация скинии и храма.

Прежде всего следует отметить, на какие требования к этой стороне дела уполномочивает сам автор. „Во всяком случае, говорит он (стр. 14–15), трудившийся убежден, что восставляемый им образ богооткровенного храма, выдерживая и сосредоточивая основные даты авторитетных источников, представляется ему имеющим все права на подлинность или, по крайней мере, на наибольшую научную достоверность“. „Недосмотры в деталях не могут поколебать уверенности автора в правильности, начертанного им общего и основного образа ветхозаветного храма“. И во многих других местах неоднократно автор повторяет, что он дает, теорию, ничем не опровержимую“ (стр. 97, ср. 155 и мн. др.), согласную со всеми данными первоисточников, подкрепляемую всеми аналогиями и пр. и существенно отличающуюся от общепринятой.

Если бы это было действительно так, тогда данное автором решение сложной и трудной научной проблемы можно было бы приветствовать как высоко ценное научное открытие. На самому

деле этого нет: в образе храма, начертанном автором, есть не только частные, но и общие погрешности, которые дают право утверждать, что этот образ не только не соответствует, но и противоречит показаниям первоисточников, едва ли даже может быть выполнен в действительном архитектурном сооружении, и кто, по предположению автора, „возымел бы намерение соорудить христианский храм“ (стр. 14) согласно данному

—60—

им описанию храма ветхозаветного, тот понапрасну потратил бы средства.

Эту мысль считаем возможным раскрыть в ряде отдельных замечаний, последовательность которых будет определяться порядком §§ исследования.

Стр. 29–30. Автор перечисляет наименования скинии и ее главных частей, что служит ему основанием и для дальнейших выводов, и для распределения материала (дом скинии, шатер скинии). Перечисление не снабжено должными ссылками (что здесь было бы важно), не полно и не соответствует библии в том отношении, что термины, ясно различаемые в книге Исход, автор смешивает, поставляя один на место другого (именно. ל'וֹאֶלֶת и תֹּשֶׁבֶת, стр. 4 снизу, ср. стр. 104 и 378–379). Название скинии לֶבֶן в пятокнижии не встречается, а встречается в Кн. Царств только в применении к Силомскому храму, о котором должно бы быть особое суждение, потому что в новейшее время его считают (и на правдоподобных основаниях) массивною постройкой, которую можно признать промежуточным звеном между скинией и храмом Иерусалимским и прототипом последнего, как сооружения постоянного (нечто об этом есть и у г. Олесницкого).

Стр. 30:67:105:107. Общепринятую реставрацию скинии автор считает изобретением Иосифа Флавия. Это неверно, тоже представление, с малыми различиями, ранее раскрыто Филоном, и свидетельство Филона приводит автор в „прибавлениях“ (387–388). Тоже представление встречается в Мидрацах и Талмуде. Следовательно, его должно считать или изобретением Филона, а не Флавия, или же, что вернее, общим

достоянием еврейского предания, и тогда отнести к нему с большей серьезностью, чем к Измышлению отдельного лица с репутацией Флавия.

Стр. 36, ср. 73. Рассуждая о брусьях скинии и доказывая, что Иосиф мог знать точно их толщину из древнееврейского предания, автор утверждает, что они „сберегались в Соломоновом храме до времен плена Вавилонского“. Утверждение голословное, между тем оно важно для суждения об основаниях реставрации автора.

Стр. 39–48. Задние угловые брусья, которым приписывается важнейшее значение в общей архитектуре скинии, описываются неправильно, потому что автор неверно понимает свидетельства

–61–

Филона и Флавия. Эти брусья, или столбы, по мнению автора, давали в разрезе квадратный локоть и были массивнее прочих, имевших, по Иосифу, 1 1/2 локтя ширины и 4 пальца толщины (стр. 35). Между тем о них Иосиф говорит „*ἐκ πήχεως τέτμημενοί*“ (лат. *medio cubito*), а прочие называет большими (*μεῖζοσιν*) – стр. 390. То же и Филон. Последний называет эти столбы *ἀφανείς* и *ἀποκεκρυσμένοι*, чего, по автору, не могло быть (стр. 48, прим.) Этого, действительно, не могло быть, если понимать *ἀφανείς* в смысле „незаметный“, подобно и *ἀποκεκρυσμένοι*. Но в полном виде взятое свидетельство Филона не дает этого смысла (стр. 387): *ἀφανείς* противопоставляется *ἐμφανείς*, т. е. столбы незначительные значительным по размерам; к *ἀποκεκρυσμένοι* добавляется *ἐν ταῖς γωνίαις*, так что все сочетание = *ἐγγωνίου* Иосифа, с каковым названием, по мнению автора, ничем не подтверждаемому, еврей будто бы соединял представление особенной массивности и прочности (стр. 40). Таким образом в действительности и Филон и Флавий согласны в том, что угловые столбы были менее массивны, чем прочие столбы или брусья скинии; а потому и выражение Флавия „*ἐκ πήχεως τέτμημενοί*“, в переводе автора („из локтя вырезанные“, „вырезанные из локтя в квадрате“) не имеющее смысла, нельзя понимать так, что каждый столб в поперечном разрезе давал квадратный локоть, тоже явствует и из замечания

Флавия: „шесть брусьев давали вместе девять локтей“ (см. стр. 43). Основания, приведенные на стр. 42 и д. в доказательство массивности столбов, не выдерживают критики, ни откуда не видно, чтобы эти столбы служили для скрепы скинии (к стр. 43); их парное число требовалось симметрией (к стр. 42); невозможность малым столбам иметь по две подставы вытекает лишь из произвольного определения размера и веса подстав (к 42-й; 49—3/4 локтя); соответствие передним столбам (к 44 стр.) не может иметь никакого значения, потому что передние поставляются в свою очередь в соответствие задним (стр. 94—5:89).

Определение размеров задних столбов (угловых), сделанное автором на основании Флавия, в действительности же вопреки ему и Филону, настолько важно в проекте автора, что если оно неправильно, то все сооружение должно изменить свой вид существенным образом, т. е. и углы, и скрепы, и патер, и передние колонны, и гребень кровли и пр. Вообще все частности авторского плана поставлены в такую тесную взаимную связь,

—62—

что с удалением этих двух столбов, описанных вопреки источникам, рушится вся скиния.

Стр. 50—56 и 375—6. Вопреки библейскому описанию и почти всем переводам, у каждого бруса кроме двух шипов, входивших в отверстия подстав, указываются боковые шипы (на основании Вульгаты). Из двойственности упоминания (Исх.26:17 и 19; 36:22 и 24), вполне понятной в библейском описании, автор выводит двойственность упоминаемого, т. е. шипов (לִּיט'). Чтобы вновь пустить в обращение давно оставленное предположение, он цитует все переводы; но Таргумы и Пешито ничего не доказывают, арабский (собственно латинский перевод с арабского) перефразирован до неузнаваемости; а перевод LXX даже и понят неправильно, так, что из него, по автору, исчезло даже свидетельство о шипах, входивших в подставы (термин *αγκωνισκος* переведен неверно словом „схват“, *μερος* „сторона“, что (*μερος*) соответствует классическому словоупотреблению; ср. стр. 32, где автор без достаточных оснований упрекает г.

Олесницкого за неправильность перевода *μερος* словом „конец“: LXX же и в книге. Исход словом *μερος* не раз передают евр. *חֶסֶד*. На термине (весьма темном) *לִבְלִישׁ* ничего прочного в благоприятном для автора смысле построить нельзя.

Стр. 56–66. Вся система скреп скинии (кольца и засовы), приспособленная к двум задним угловым столбам, которые, как мы видели, по размерам и форме не соответствует показаниям источников, с удалением гипотетических столбов, должна рассыпаться.

В частности: на стр. 57 неверно понимается ТТЗ. На стр. 58 автор утверждает, что Флавий „не говорит выразительно о засовах задних“. Флавий об этом говорит и совершенно ясно в Ant. 3:6:3, только его свидетельство понято автором не совсем точно: *ωαλαυξ*, переведенное словом „ряд“, может иметь значение „шест, кол“, на что, по-видимому, указывает выражение Флавия: *εις ην (φαλαυγα) ενεβαινον πκαυιαι και αι τελευταιοι των σκυταλιδων των εξ εκατέρων τοίχου των επιμηκιστέρων*. На стр. 64 в пользу своего предположения о сцеплении шестов внутри задних угловых столбов автор приводит свидетельство LXX-ти, в котором находить указание на необходимые для него два столба (LXX Исх.26:26–27). Это, важное для гипотезы автора, свидетельство переведено и понято им совершенно неправильно, именно: вместо двух столбов в тексте можно найти

–63–

три: 1) *τορ στυλór τορ ενι* (26 ст.), *τορ στυλór τορ ενι* (стр. 27) с другой стороны скинии и 3) *τορ στυλór τορ οπισθιор* (ст. 27), что совершенно ясно выражено и в славянском переводе; самое же главное то, что все эти три термина нужно переводить не единственным, а множественным числом на основании и еврейского текста, и самого перевода LXX в гл. 36:31–32 (в 3 случаях *τοις στθλοις*).

Стр. 67–89. Описывая древесную часть шатра, автор, чтобы получить нечто, подобное стропилам, удлиняет более, чем вдвое, уже упомянутые задние угловые столбы, „высеченные из локтя в квадрате“, и, наклоняя их над внутренним пространством дома Божия, соединяет вверху к одному кольцу.

Мы видели выше, что подобных столбов в источниках не дано; если бы даже они и были, то нет нужды именно их вытягивать в стропила: для утверждения шатра над скинией могли бы служить, напр., поименованные в Исх.27:19; 38לִטְלִי, о которых автор умалчивает, не давая им никакого назначения (что, впрочем, едва ли и возможно в его проекте).

Закончив анализ темного места Исх.26:23–24, относящегося к угловым столбам, автор замечает (стр. 88–89): „так, по нашему мнению, весьма просто и как бы сама собою, благодаря одному только буквально точному переводу библейских текстов, разрешается археологическая задача, ... которая“, по Олесницкому, „до настоящего времени не нашла себе удовлетворительного решения“. В этих словах автора ссылка на „библейские тексты“ не может быть оправдана: восточные переводы евр. Термин לִטְלִי передают так, что ничего не прибавляют и не поясняют сравнительно с еврейским; LXX и Вульгата (σύμβλησις, συμβολή, comrago) не содержат в себе ничего благоприятного для гипотезы автора или, вернее сказать, прямо ей неблагоприятны. Собственный, принадлежащий ему перевод („два бруса сделай доля углов скинии на задней стороне и будут удвоенными снизу и вкупе будут целыми (или же удвоенными) на главе (верху) ее (скинии) к кольцу одному“) настолько темен, что никак нельзя сказать вместе с автором: „все ясно как Божий день“ (стр. 89), – особенно в виду того, что он сам говорит на стр. 83–84 о דִּמְלִי и דִּמְחִל (по его переводу двойни и целы); „Сделать выбор из этих двух значений (см. 82) затруднительно“, и далее: „Таким образом, ни основной, ни переводные тексты не сообщают нам *никаких* данных для

–64–

того, чтобы сделать выбор между обоими значениями термина, – и потому мы поставлены в необходимость условно иметь в виду оба значения“ (стр. 83–84). Автор не только не дает подробного и точного разбора текстов еврейского и переводных, но даже не доканчивает перевода 24 стиха, что в данном случае имеет важное значение. Поэтому окончательного или даже удовлетворительного решения, „данной в Исходе

археологической задачи“ (89) мы у автора не находим, равно как не находим ясного и точного перевода указанных стихов.

Стр. 89–103. Поставляя входные колонны в связь с шатром скинии, автор (на стр. 89) пользуется выражением Исх.26:36: לַחֹהֶלֶת־לְפָנָיו понимает לַחֹ как обозначение верхней части скинии. Это неверно: опущенные из виду автором Исх.40:28:29; 38 ясно показывают, что в 26 לַחֹ=יָבֹשֶׁת и обозначает все сооружение скинии. Ошибка стоит в связи с тем, что автор не имеет ясного понятия о терминологии книги Исход в описании скинии и ее частей (ср. стр. 29–30).

В расположении пяти входных столбов скинии автор руководствуется исключительно аналогией с двумя задними столбами скинии и притвором храма (равно как при описании притвора аналогией с столбами скинии, при описании задних столбов аналогией с задними), т е., не имея никакой опоры в источниках, предлагает лишь свои произвольные догадки, которые считает „не гипотезой только, но теорией, ничем не опровержимой и, кроме того, имеющего вполне научные для себя основания“ (стр. 97). – В действительности же, кроме аналогий исчезающих, при внимательном изучении источников, никаких оснований для его „теории“ нет. Мало того: источники, на „молчание“ которых он ссылается (стр. 95 и 102), прямо говорят против его „теории“. Входная завеса, прикреплена к пяти столбам, предполагает их прямолинейное расположение (Исх.36:37–38; ср. 40:5:28 и др.); к этому же приводить полное сходство в описаниях внутренней завесы и завесы двора (Исх.36:35–36; 38:18–19; 40:3:6:8:21:28:33). Что касается И. Флавия и Филона, то и они имеют в виду тоже расположение столбов (стр. 391:388 и 138). Правда, автор уверяет, что Филон и Флавий, ничего не свидетельствуют против“ его „восстановления входных колонн“ (стр. 102); но интересно было бы знать, как можно на пяти столбах, расположенных по плану автора, повесить завесу в 10 локтей квадрата и как понять

–65–

способ ее прикрепления, описанный у Флавия (см. стр. 138)? – Теория автора противоречит словам Флавия.

Стр. 103–138. В описании шерстяного покрывала на стр. 107:108 автор считает один из покрывал войлочным и спрашивает (стр. 107): „целесообразно ли было закрывать *простым войлоком* художественную и драгоценную отделку стен скинии?“ – Что этот покров не был простым войлоком, легко видеть из *Исх.35:26*, где прямо сказано, что женщины пряли шерсть для покрывала (112), а из нитей, как известно, войлок не изготавливается.

Приписывая покрывалу белый цвет, автор опирается на его наименование *לָחָל*, „блестящий, белый, светлый шатер в отличие от обыкновенной палатки из черной шерсти *לְחָל* (стр. 127). И значение слова *לָחָל* более, чем сомнительно, и *לְחָל* не означает, палатки из черной шерсти (ср. стр. 30); различие двух синонимов заключается совсем не в том, на что указывает, автор. Кроме того, нельзя доказать, что название *לָחָל* специально присвоено шерстяному покрывалу.

„В рассуждении о полотнищах шерстяного покрывала автор настойчиво проводит мысль об удвоении фронтального полотнища, основываясь на значении глагола *לָפַס*. Описывая способ этого удвоения, о чем нет никаких сведений ни в основном тексте, ни в переводах, автор путем довольно хитрой интерпретации доходит наконец до такого результата, который стоит в прямом противоречии со всеми текстами: вместо 11 полотнищ, указанных законодателем, получает 12-ть.

Расположение фронтального полотнища в проекте автора подкрепляется „неясным фрагментом (?) иудейского предания, дошедшего до Иосифа Флавия, но им не оцененного. – Как ценит этот, непонятый Иосифом, фрагмент сам автор, можно видеть из следующего. В греческом подлиннике читаем, *κατὰ θύρας αἰτώματι παραπλήσιου καὶ παστάδι παρείχον τοῦ ἐνδεκάτου φάρσου εἰς τοῦτο παρεῖλημμενου*. Автор переводит „Что касается входа (дверей), то устроили нечто подобное аэтоме и пастасу, для чего оставлено одиннадцатое полотнище“. Т. е. *παραλαμβάνω* производит от *παραλείπω*, а не от *παραλαμβάνω*, как бы следовало; далее, на стр. 147 *εἰς τοῦτο* относит не ко всему предшествующему, а к *αἰτώμα* („εἰς τοῦτο, т. е. для сего последнего, именно для астомы, а не для пастоса“),

перескакивая чрез слово *πασταδι*. Сделав этот непозволительный, ни этимологически, ни синтакси-

—66—

чески, перевод, автор из пяти столбов строит пастас, а из фронтового покрывала получает атому.

Из критики обычных представлений о покровах скинии (представлений, происхождение которых ошибочно приписывается у автора Флавию) в виде результата читатель получает самое большее – это сомнение в правильности общепринятой реставрации, которое уже не раз высказывалось многими прежде; но до логически непреодолимой необходимости – оставить обычные представления автор его не доводит. Для поддержки шатра у автора снова являются уже известные угловые столбы: раз допущенная ошибка сказывается и здесь. Усилия вывести что-либо из текста еврейского и переводных в пользу 2-х или 3-х скатного шатра кроме лишней шероховатости или неправильности перевода ничего не дают (см. напр. стр. 113 и 110: „над боками скинии“ вм. по бокам, гр. *ἐπι*; стр. 104 и 128: „над задом скинии“, греч.: *οπισω της σκηνης*; стр. 128: ар. „спусти покато“, лат. с арабского: „demitte pendulum“ и др.).

На основании одних только выше указанных замечаний считаем возможным утверждать, что автор не имел права сказать на стр. 29: „основной и общий тип для ветхозаветного храма... с совершеннейшей ясностью и желательною определительностью дал в синайском законодательстве и (?) в плане Моисеевой скинии“. Воздвигаемое автором здание скинии, может быть, само по себе и прочно, и красиво, но оно не имеет для себя главной опоры – свидетельств первоисточников и лучшего украшения – согласия с Библией и древним преданием.

А так как при восстановлении храма Соломонова автор настойчиво и старательно проводит аналогию его со скинией, простирая ее, по его собственным словам, „до микроскопических деталей“, то, чем чаще автор обращается к аналогиям, тем менее ручательства в подлинности предполагаемой им реставрации храма.

Что касается реставрации храма, то она, помимо произвольных и несогласных с источниками аналогий, и в тех пунктах, которые не стоят в непосредственной зависимости от пред взятых взглядов автора, не может быть признана удовлетворительной ни в общем, ни в частностях, что будет видно из нижеследующих замечаний.

Стр. 139–142. Доказывая, что план Соломонова храма принадлежал, собственно, не Соломону, а Давиду, автор, ссылаясь

–67–

на 3Ц.8:17–18 и 2Пар.6:6–8, на стр. 141 утверждает, что „сам Соломон считает *план* храма делом сердца Давида“. – Оба места не заключают в себе того, что желает видеть в них автор.

„Рассуждение о том, что план храма принадлежит Давиду, а не Соломону, дает автору основание „считать делом научного произвола всякие предположения о существенном влиянии на план храма со стороны архитектур, иноземных“ (стр. 141). Это заключение о самобытности (стр. 142) еврейской архитектуры, по нашему мнению, нисколько не изменилось бы и в том случае, если бы план храма принадлежал Соломону, а не Давиду. Кроме того, сам ее автор на стр. 172 говорит, что „Давид предварительно ознакомился (?) с архитектурой народов иностранных“, и во многих местах устанавливает аналогию еврейского зодчества с зодчеством других народов (стр. 151:156:171–173:278 и др.), за что сильно порицает новейших ученых.

В § 78, стр. 142–143, автор сосредоточивает библейские места, из которых должна вытекать его основная излюбленная мысль, что храм имеет сходство с скинией даже в подробностях. Из этих мест Исх.33:20 и 2Пар.29:7 не имеют никакого отношения к делу; Иезек. 41:1–2 может быть привлечено в ряд доказательств лишь с очень большой натяжкой (при недостаточной критике текста); Тов. 13:10, Прем.9:8 и 2Пар.29:6, если последнее место поставить в замену 2Пар. 29:7, не дают того, что хотелось бы извлечь автору.

В § 80 определяется в общих чертах величие и великолепие Соломонова храма. Исчисляя количество золота, запасенного

Давидом, – 100 талантов, – автор приравнивает эту цифру 299 пудам; следовательно талант золота равен почти 3 пудам. Само собою разумеется, что при таком весе таланта золота, а соответственно этому и других металлов, получаются массы металла, громадности которых автор справедливо удивляется и которые, по-видимому, были достаточны для того, чтобы весь храм целиком был сооружен из них одних.

Полученный автором вес металла (ценность–в миллиардах) преувеличен самое меньшее раз в 10, а соответственно этому преувеличена и ценность, если вообще можно установить с какой-нибудь степенью точности золотую и серебряную валюту для эпохи Давида и в особенности Соломона, когда, по замечанию св. повествователя, серебро было равноценно простому камню (у автора

–68–

на стр. 146 тоже о золоте). *Ταλαντων* LXX-ти соответствует евр. *כסס*. Какого веса был, киккар при Давиде, видеть можно из 2 Ц. 12:30. „взял Давид венец царя Аммонитского „с головы его, а в нем было золота талант (*כסס*) и драгоценный камень, и возложил его Давид на свою голову“ (син. рус. перевод). Не думаем, чтобы венец царя Аммонитского, возложенный на голову Давида, мог весить до 3 пудов,

Существенное значение в описании храма автор придает, и справедливо, „нижней пристройке“; на стр. 161 он говорит: вопрос об окружной пристройке храма, по нашему мнению, должен служить пробным камнем для решительной оценки сравнительной доброкачественности разных архитектурно-художественных мотивов в реставрациях Соломонова храма новейшими археологами“. Сказанное во всей силе приложимо и к реставрации самого автора, и достаточно немногих соображений, чтобы убедиться в ее „недоброкачественности“.

Библейские свидетельства 3Цар.6:5–6:8:10 и Иез.41:5–15 касательно, „нижней пристройки“ (термин неудачный) автор сообщает в собственном переводе на стр. 156–158.

Право пользования Иезекииловым описанием храма автор доказывает в 3-м примечании к стр. 158, хотя для этой цели краткого примечания далеко не достаточно. Право это считаемы

непререкаемым, впрочем – не в такой степени, какая желательна автору; основания же, приводимые автором в его пользу, не имеют надлежащей силы. 1) Автор утверждает, что „пророк измеряет *план* храма на месте его развалин, когда был еще цел весь каменный материал разрушенного храма“ (ср. стр. 186:188:219:342–343 и др., где автор дает совершенно неправильные представления о процессе измерения и предполагает, что измерения производить сам пророк). – Развалины разрушенного храма не имеют отношения к пророческому созерцанию, потому что Иезекииль видит и новый город, и новый храм на месте прежних. О целости „всего каменного материала говорить нельзя в виду Плач. 4:1: „Камни святилища разбросаны по всем перекресткам“. 2) „Точного соответствия“ пророчесственных описаний с датами 3Ц. и 2Пар. не усматривается, если даже сличить только приведенные (на стр. 156–157) измерения; изучение законодательных глав Иезекииля со стороны их характера и цели может показать, что сам пророк и не имеет в виду „точного“ воспроизведения прошедшего, но предлагает усовершенство-

–69–

вания, приспособленные к новому состоянию теократии. 3) „Ни один ученый еще не смог доказать, чтобы пророчесственный план храма представлял какие-либо существенные отклонения от действительно существовавшего храма“. Это можно считать справедливым лишь в применении к общему типу храма, который сохраняется и в описании Иезекииля; что же касается подробностей, и весьма существенных, то ни один ученый еще не доказал их тождества с Соломоновыми, и в настоящем случае *onus probandi* лежит на авторе. Наконец, храм Иезекииля доселе не описан с должною ясностью, что признает и автор (№ 4, стр. 159 прим.).

Перевод приведенного отделения из книги Иезекииля (41:5–15) совершенно неудовлетворителен. 1) Он неудобопонятен – отчасти вследствие того, что автор доводит до крайности свое видимое стремление передавать букву масоретского текста (напр. ст. 5: „около дома кругом“; ст. 6: „что для дома ребер около кругом“; ст. 7 и пр.; сравните однако важные пропуски в 6

и 7 стихах), отчасти вследствие постоянных прибавлений в скобках, – прибавлений, часто неудачных. 2) При своей мнимой буквальности, которая может предрасполагать в пользу его точности, он и не верен (напр. ст. 6: „что для дома ребер“: евр. *אשר לבית לעלצות*; ст. 7: „и расширялась“; евр. *ורחבה וגמבה*; ст. 8: „больших“; евр. *אצילה*; „кои внутри“ (ст. 9); евр. *אשר לבית*; ст. 10: „и середина пристроек“, евр. *ובין ה* и мн. др. в дальнейших стихах). 3) Кроме того, автором не приняты во внимание древние переводы: он рабски следует масоретскому тексту, который, особенно в ст. 6:7:8, не дает удовлетворительного смысла и, по своей неудобопонятности, позволяет самые произвольные интерпретации. Правда, автор сообщает данные, извлеченные из переводов и основного текста на стр. 178–183 и 396–398 в § LXXXIX и „прибавлениях“; но весь этот § с прибавлениями представляет не что иное, как выписку из переводов, содержащую в себе все существенные, которые употребляются „в прямом или отдаленном отношении к окружной пристройке“. Хотя перечень по местам сопровождается переводом отдельных терминов (не всегда точным) и объяснительными замечаниями, тем не менее в нем нет должного разъяснения, в каком взаимном отношении термины стоят между собою и к пристройке, и в применении к критике текста он не имеет ни малейшего научного значения.

–70–

Теми же недостатками, – хотя, по причине сравнительной (с книгою Иезекииля) простоты текста, в слабейшей степени, – отличается и выдержка из книги Царств в переводе автора (ср., напр., ст. 5 и 8 с евр. и LXX-ю).

Вообще предлагаемый перевод и в верности, и в чистоте русской речи значительно уступает синодальному, и несколько не удивительно, если автор получает в результате „на первый взгляд (думаем, что даже и не на первый взгляд) не довольно ясные и, по-видимому, противоречивые показания“ (стр. 160).

В той и другой выдержке автор, как можно видеть почти из каждой строки перевода с его вводными пояснениями, отождествляет термин *עֲצָוֹת* со всей системой *עֲצָוֹת* (עֲצָוֹת) – ср. стр. 178 и др. Доказательств на это во всем труде нет; между

тем они бы не только не излишни, но даже необходимы, потому что термин ו'צ' , В архитектурном смысле, употребляемый только в 6-й главе 3-й Царств, можно, и с большой вероятностью, относить к сооружению, которое не имело ничего общего с „домом ребер“ (ו'צ').

К неудовлетворительной передаче основных библейских данных, которая и сама по себе имеет решающее значение для гипотезы автора, присоединяется такое истолкование их, при котором с совершенной ясностью обнаруживается невозможность проектируемой автором реставрации.

Поместив вслед за библейскими свидетельствами § из Флавия (VIII Antiqu. 3:2), автор замечает (стр. 160–161): приведенный § служить единственной путеводной нитью к выходу из лабиринта всевозможных недоумений и произвольностей, в коих запутываются все отступающие от Иосифа новейшие гипотезы“; далее автор называет свидетельство Флавия“ во всех отношениях авторитетным и совершенно ясным“ (стр. 103), а самого Иосифа –, лицо в нашем вопросе вполне компетентным“ (ib).

В действительности свидетельство Флавия, в том смысле, в каком его принимает автор, не только противоречит Библии, но и само в себе заключает целый ряд несообразностей. Достаточно указать следующие, если поставить верхний дом на нижний (см. стр. 159:489), то, при указанном у Иосифа равенстве всех измерений того и другого, со всех сторон получается 4 вертикальных стены 120 л. высоты, вследствие чего решительно не оказывается места ни для притвора, ни для жер-

–71–

твенника, тем более для пространства, окружавшего жертвенник, стена верхнего дома толщиной в 6 локтей должна стоять на стене в пять локтей, так, что один локоть стены, вопреки всякой архитектурной вероятности, должен висеть; между стеною нижнего дома и скалою, так как Иосиф дает комнатам всех трех ярусов одинаковую пятилоктевую ширину (вопреки прямым словам Библии), автор принужден для двух ярусов проектировать коридоры (стр. 200) в один и два локтя ширины при 200-ти локтевой высоты, т. е. такие коридоры, по

которым едва ли можно свободно двигаться. У Иосифа автор усматривает комнаты между стеною и скалою, а в библейских источниках балконы наружные, при отсутствии всякого упоминания о комнатах: отсюда, в виды примирения, у него при храме являются и балконы, и комнаты, так что балконы противоречат свидетельству Флавия, а комнаты противоречат Библии. Впрочем, что касается комнат между скалою и стеною, имеющих существенное значение в проекте автора, то противоречие в этом пункте Флавия Библии объясняется превратным толкованием свидетельства Иосифа, т. е. Иосиф о подобных комнатах не говорит ничего, и автор с своим пониманием противоречит и всему описанию Иосифа, и ясным словам его: *περίφοδοι δὲ τὸν ναόν ἐν κύκλῳ τριάκοντα βραχέσιν οἴκοις κτλ.*

И не принимая во внимание этой непонятой автором подробности в описании Иосифа, все равно имеем довольное число данных – видеть непригодность указанных Иосифом измерений и несоответствие его описания свидетельствам Библии. Считаем нужным заметить, что противоречие Флавия Библии в указанном пункте – вопрос давно решенный, и новый путь, по которому пошел автор, (новый по тому, что он давно уже оставлен), привел его лишь к разногласию и с Библией, и с Флавием.

Итак, само по себе несостоятельное, для автора же вполне авторитетное и руководственное свидетельство Флавия, при том неправильно автором понятое, будучи введено во всей силе в ход его рассуждений, в самом начале не распутывает, а запутывает „видимые противоречия“ и губит в основании всю реставрацию ветхозаветного храма.

В частности, при описании боковой пристройки, на стр. 174 и 175 автор приводит выдержки из Флавия не в полном виде, опуская важные свидетельства, который показывают, что храм Иерусалимской имел длинную архитектурную историю и что не

–72–

все описываемые Флавием сооружения выполнены Соломоном. Имеем в виду de bello jud. V, V, 1.: *τοῖς δ' ἐξῆς αἰῶσιν αἰ τι τοῦ λαοῦ προσχωννυντος ανισουμενος δ λαφος ηυруνετο* и Ant.

XV. II, 3: *ταυτην πολλοι βασιλεις οι προσθεν κατεσκευασαν*. Попытка различить сооружения Соломона от позднейших в описаниях Иосифа лежала на обязанности автора. – Стр. 176: автор принимает высший в настоящее время пункт торы Мориа за то место, где начиналось основание задней стены Соломонова храма. Между тем на стр. 395 он пишет: „Во всяком случае, не говоря уже о недостаточной исследованности уровней и грунта Мориа в настоящее время, работы по нивелировке вершины горы, продолжавшиеся целый ряд веков, открывают полную возможность думать, что святая скала (теперешний высший пункт горы) лежит гораздо ниже того уровня, на котором стоял главный корпус Соломонова храма“ (см. и далее). – Стр. 178–179: автор ошибочно из корневого значения глагола *у́х* выводит заключение о положении пристройки *внизу под храмом*.; скорее – наоборот. На стр. 183 под буквою *в* делает нисколько не вытекающее из предшествующего заключение, что пристройка имела внутренние комнаты между стеною и скалою. На стр. 184 замечание а) говорит против перевода, сделанного на стр. 156: в замечании в) *ל'ב* в *3Ц*. бпроизвольно приравнивается „дому боков“, на что не уполномочивают ни текст, ни переводы, которые, однако тут же приводятся в доказательство. На стр. 185 в выдержке из LXX-ти... *το υψος αυτου* переводчики не понимают, как полагает автор; „высоты каждой отдельной камеры“. На стр. 187–191 неправильно истолковано место из LXX-ти *και το θραελ* и пр. На стр. 189 пункт а) основан на неправильном переводе: „для дома кругом вне“; в пункте б) автор позволяет себе утверждать, будто о храмовых стенах „выразительно сказано, что „пристройка не должна закрывать их“ (ср. 191). Этого указания нигде нет, да оно и не может быть найдено. – Вывод, сделанный на стр. 193 („уступов невозможно искать на стенах храма, они могли быть только на скале, и нигде кроме) не соответствует предшествующим ему посылкам, и нужно еще доказать, что речь идет об уступах, а не о выступах. – Неправильный перевод Иезек. 41 неоднократно повторяется в аргументации касательно нижней пристройки.

Опуская другие неточности в деталях, мы необходимо должны сделать тот вывод, что проект, нижней пристройки“

(156–217),

–73–

пробный камень для всякой гипотезы, можно считать роковым для собственной гипотезы автора. Все, что автор говорит далее о цокольном этаже, об убранстве стен храма, частью о кровле и притворе, теряет свое значение при ином положении боковой пристройки и весь внешний вид храма существенно изменяется.

В описании кровли храма автор опирается отчасти на аналогии с гипотетическим шатром скинии, отчасти на немногих и неясных данных предания касательно Иродова храма. Если, не входя в разбор этого описания, согласиться с тем, что Иродов храм имел точь-в-точь такую кровлю, все-таки, при полном отсутствии библейских указаний, невозможно настаивать на ее тождестве, по устройству с кровлею Соломонова или даже Зоровавелева храма,

В описании притвора (265 и д.) автор доказывает правильность масоретского чтения в 2 Пар. Вопреки некоторым переводам (стр. 270), т. е., что притвор имел не двадцать, а сто двадцать локтей высоты (ср. его же аргументацию в пользу цокольного этажа, основанную главным образом на уединенно стоящей глоссе Сирского перевода). Критика текста и перевод на стр. 268:269:271–276 отличаются теми же качествами, какие указаны при разборе отдела о нижней пристройке. Положим, однако, что читатель убедился бы в правильности масоретской даты: на стр. 277 он увидит, что притвор, по автору, имел не 120 локтей высоты, а только 50. Вывод неожиданный. Далее оказывается, что цифра 120 должна получиться в том случае, если к 60-ти локтевой высоте притвора, указанной автором, прибавить 60 локтей от „нижней пристройки“: таким образом примирение библейских дат достигается, вопреки всем вероятностям, присоединением высоты сооружения, которое отделено было от притвора платформою жертвенника и самым жертвенником. Этот прием дает право обратиться к автору тот вопрос, который он ставит на стр. 295: „придет ли кому-либо в голову определять высоту металлической подставки фонаря на паперти храма Христа Спасителя таким образом, чтобы

включить сюда и высоту паперти, и даже высоту платформы храма?”.

Позволяем себе уклониться от подробного рассмотрения описания притвора, где подобные же приемы повторяются не раз (напр. определение высоты колонн) и опять выступают аналогии с притвором скинии, который построен по аналогии с притвором храма. При определении высоты столбов (стр. 299 и Д.

–74–

et passim) различные даты снова соединяются в один общий итог, так что способ, примирения дат вообще получает арифметический характер (ср. стр. 27). Впрочем, автор все-таки не останавливается на определенной цифре и указывает их несколько (стр. 155). § CLV весь по существу своему представляет в себе то же *petitio principii*, что и при описании входа скинии. Определяя размеры площади пред притвором и касаясь медного алтаря, стоявшего на этой площади, автор встречает, разногласящие показания текстов в 2Пар.4(стр. 354 и д.) и распределяет их между двумя алтарями, для чего созидает на основании 3Цар.8(стр. 361) новый алтарь, которого в источниках не дано, и о котором в 8не сказано. На стр. 330 в столпах Иахин и Боаз автор усматривает символы двух столпов, огненного и облачного, и полагает, что это значение их выразительно запечатлено в самых названиях. Помимо того, что надлежит еще доказать существование двух столпов вместо одного, днем облачного, ночью огненного, применение названий „Иахин и Боаз“ к обстоятельствам Израильской истории (стр. 331) представляет натяжку. Еще большей натяжкой считаем, § CLXVIII, где автор пытается снабдить свой труд идейным заключением и поставить храм в связь с историей еврейской теософии. При этом он указывает генетическую зависимость позднейших иудейско-раввинских идей от величественного наружного вида храма: впечатление храма на зрителя было „национальной колыбелью“, „первичным и конкретным зерном“ (стр. 368), из которого выросла позднейшая иудейская теософия. Даже колесница Иезекииля (Меркана) привлечена в сферу тех результатов, которые стоят в зависимости от

созерцания храма. Слишком простое объяснение генезиса великих, во всяком случае, идей, обозначаемых терминами, которые перечислены на стр. 368!

Размеры „отзыва“ не позволяли нам ввести таких замечаний, для которых потребовалось бы обширное изложение критики текста и обстоятельное обоснование положительных результатов экзегетического анализа, а также освещение многочисленных данных, касающихся истории храма; мы не имели возможности (и не видели надобности) указать даже большей части неправильных переводов, с еврейского и других текстов, неверных интерпретаций, неточных ссылок и пр., и пр. Если бы все это потребовалось, мы могли бы принять па себя этот труд. Но и

—75—

на основании того, что нам и указано, осмеливаемся утверждать, что критико-экзегетическая задача труда выполнена неудовлетворительно; реставрации автора противоречит данным источников и во всяком случае стоит ниже „общепринятой“; основной принцип реставраций ложен, и чем настойчивее проводится в подробностях, тем более ведет к затемнению свидетельств Библии, а иногда и И. Флавия и др. Сам автор затруднился бы сказать, что нового внесено им в археологию храма, – нового, ценного в научном отношении.

Не отрицая меткости некоторых критических замечаний, на основании которых можно бы внести поправки в общепринятую реставрацию храма, и некоторых удачных экзегетических наблюдений, признавая трудолюбие автора, ценя внешние особенности, известные из его прежних трудов, тем не менее мы считаем, настоящий труд не достигающим того научного уровня, который был бы достаточен для увенчания его высшей богословской степенью“.

б) Отзыв экстраординарного профессора Андрея Смирнова:

„Труд автора состоит из двух отделов. Отдел первый содержит описание Синайского храма или скинии Моисеевой (стр. 29–138), отдел второй – Иерусалимского храма Соломона (139–370). Сочинению предпослано „предисловие“, в котором

автор говорит о побуждении, вызвавшем настоящую работу, (3–15), и „введение“, где указываются источники и метод исследования (17–28), а сопровождается оно обширными „прибавлениями“, в которых собран почти целиком изученный им научный материал, относящийся к вопросу о скинии и храме (391–498) с тою целью, чтобы дать возможность каждому любителю библейской науки самостоятельно работать над вопросом о Ветхозаветном храме.

Если читая предисловие любитель библейской науки будет сожалеть о том, что автор не приложил к своей части планов и видов скинии и храма с пояснениями и ссылками на параграфы исследования, обещал их впрочем, издать отдельно после напечатания второй части под заглавием „внутреннее устройство ветхозаветного храма“ (стр. 12:14): то за обширные прибавления в конце книги должен будет высказать большую благодарность и поставить ему это в большую ученую заслугу, так как эти прибавленная действительно дадут ему возможность самостоятельно

–76–

работать над сложным и темным вопросом о реставрации храма даже и вдали от библиотечных центров.

В талмуде есть меланхолическое сказание, что когда в 70 году по Р. Христе догорал уже Иерусалимский храм, построенный на месте Соломонова, то священники и стражи бывшего доверенным хранению их храма, бросали ключи от него к небу, возглашая Иегове: так как мы не оказались верными управителями Твоего дома, – ключи от него мы передаем в Твои руки! Сказание заключает, что явилась рука и взяла подброшенные к небу ключи, а священники кинулись в огонь догоравшего храма, чтобы не пережить его гибели.

Понятно само собою, что талмудическое сказание о храмовых ключах, взятых небесною рукою, есть не более, как талмудическое сказание; но в основе его лежит та верная мысль, что, когда взяты небом без возможности возврата ключи от храма, – нельзя взойти в него. Эту мысль можно еще более расширить. Ключи отданы быть может не от одного храма, а от дворов его окружавших. А в таком случае доступ не только в

него, но и к нему совсем для нас невозможен. Мы не можем близко подойти к нему, чтобы его ясно видеть.

Понятна незаменимая утрата единого храма единому Богу; понятно и горячее желание получить о нем, хотя бы ясное представление. Но насколько нелегко получить ясное и верное представление о нем, – об этом свидетельствует не малая литература о ветхозаветном храме от времен талмуда до наших дней. Римскому солдату не стоило больших усилий – бросить головню, чтобы дотла сжечь храм, строившийся сорок шесть лет (Ин.2:20); но точно воссоздать его едва ли когда придется. Заклячая свое обширное исследование о ветхозаветном храме, в котором подвергнуты критическому обсуждению разнообразные проекты его на основании различных, относящихся сюда данных, построенные различными лицами, автор его проф. Киевской Д. Академий Олесницкий говорит: надеемся, что теперь, когда читателю ясно положение вопроса о ветхозаветном храме, он не удивляется более эпиграфу нашего сочинения, взятому из талмудической агады: о, храм, храм! Сколько трудов с тобою! По буквальному переводу: о, храм, храм! Зачем так беспокоил нас! Это – не личное отношение евреев-талмудистов к храму, не плач о его разрушении; но – следствие разбора многообразных экзегетических и археологических трудностей

–77–

в плане храма. Многие затруднения древних талмудистов новая наука уже успела преодолеть; но многие еще остаются неразрешенными (Ол., стр. 858). Это последнее слово было сказано в 1889 году. Отсюда всякое новое слово „о беспокоящем храме“ должно быть ценно уже потому самому, что желает принести собою хотя бы некоторое и неполное успокоение. Даже более, – самое заблуждение может послужить делу приближения к истине: было бы искреннее желание убавить от тяготы „беспокоящего“ вопроса.

Г. Муретов откровенно, но тем не менее очень кстати, зарекомендовал себя, поставив на первой же (не нумерованной) странице своего труда слова св. Кирилла Александрийского: „знаю, что прежде нас некоторые писали о

сем и составили обширные изъяснения. Думаю, что это обстоятельство может послужить для иных благовидным предлогом к праздности и может расположить их молчать и не прибавлять ничего нового к тому, о чем другие говорили уже прежде. Но лучше говорить хотя бы тоже самое и излагать хотя бы те же самые мысли. Если бы пришлось говорить тоже самое, то от сего не было бы ни малейшего вреда, напротив, вследствие согласия многих слушатели утвердились бы в истине. Думаю, что и мне теперь не следует поддаваться праздности в том убеждении, что усилия и труд в добрых занятиях гораздо лучше беспечной лености. И я не совсем отказался от надежды, что могу открыть и что-либо новое, и отличное от сказанного другими при содействии Бога, облегчающего труд толкования, ибо написано: широка заповедь Твоя зело“.

С этой точки зрения, принять которую совершенно удобоприемлемо и не противоречит справедливой дани уважения к тому или иному труду, едва ли возможно лишать всякого значения, совсем обесценивать труд хотя бы например Пэна, который много лет и соображений посвятил усердно такому вопросу, как вопрос: как следует расположить 200 гранатовых яблок на каждой из колонн Иахине и Воазе так, чтобы наблюдающий колонну видел одновременно 96 яблок, как это требуется свидетельством пророка Иеремии? (Ол. стр. 259–260). Пусть будет не принята современною наукою эта форма расположения яблоков на колоннах (как и не принята); но, говоря словами Киевского археолога, мы не можем отказать в уважении такому серьезному и дорого стоившему автору разъяснению

–78–

(стр. 260). Если тщательная разработка деталей безотносительно к результатам ее вызывает уважение со стороны специалистов дела, – нет достаточных причин отказывать в нем труду, имевшем у целию дать общий внешний вид храма, построенного Соломоном. Решения и неоднократные перерешения вопроса об одном и том же даже одним и тем же лицом служат лишь только новым свидетельством, о том, как не

ленивых людей до сих пор беспокоит храм, создание вернейшего представления о котором так желательно во многих отношениях, кроме архитектурного. Повторим снова, что дело разрешения много легче дела создания.

Не можем не воспользоваться опять словами проф. Олесницкого. Только что сказав о том, как Вогюэ и Шик отрицали позднее то, что ранее сами принимали, профессор говорит: идти далее в своих разысканиях, указывать на нынешние площади Харама, линии стен корпуса храма и всех окружавших его зданий и стен внутренних дворов, словом – создавать не воображаемый, а действительный план ветхозаветного храма, на основании его действительной почвы и по сохранившейся его мерке, в настоящее время нет никакой научной возможности. Для этого потребовалось бы снять всю мостовую платформы храма, раскопать площадь по всем направлениям и осмотреть сохранившиеся под нею следы древних построек так же свободно, как осматриваются другие покинутые древние развалины. Но так как это невозможно, так как мы обязаны довольствоваться тем, что мы знаем о расположении внутреннего двора и храма на основании одних письменных свидетельств, независимо от закрытого таинственною нелегкою местного грунта, то и вопрос о ветхозаветном храме не может быть решен окончательно. При таких обстоятельствах и все приговоры касательно правильности или неправильности того или другого проекта храма могут иметь только относительное значение. Трудно предвидеть, что укажут дальнейшие раскопки того грунта, в котором по преданию доселе хранится ковчег Завета и древний Моисеев свиток закона. Отказываясь таким образом от мысли прибавлять к существующим планам свой новый план храма, взамен этого познакомим читателей с подробностями модели храма Шика, этого по истине монументального произведения науки и искусства, справедливо признанного вершиною доступного в настоящее время знания о ветхозаветном храме. Нужно заме-

–79–

тить, что Шик, по его собственному признанию, посвятил вопросу о храме ветхозаветном досуги 35 лет жизни,

следовательно передумал об этом предмете не меньше знаменитого Вилляпанда, работавшего по этому вопросу почти такой же срок. (Ол. стр. XVIII, 800–801).

Почти соглашается с этим и г. Муретов. „Пока, говорит он, фундаменты, натуральные уровни горы Мориа известны только отрывочно и случайно, дотоле в науке не может быть серьезной речи о детальной реставрации окружавших ветхозаветный храм дворов и проч. Всякая попытка в этом роде, хотя бы на нее был употреблен даже тридцатилетний досуг жизни, по меньшей мере преждевременна и бесполезна, так как не сегодня-завтра землетрясение или другой случай могут открыть науке лежащие под помостом харама археологические сокровища, – и эти великолепные модели Шиков подвергнутся опасности оказаться воздушными замками, не имеющими под собой даже и песчаной почвы“ (Мур. стр. 17). Конечно, это возможно; но ведь в таком случае землетрясение коснется вероятно не одной только модели Шика, а и других... Останутся лишь не разрушенными труды людей, положенные на построение моделей, и, при всей могущей обнаружиться непригодности их, все-таки затраченные труды не потеряют окончательно в своей ценности и уважении к трудившимся в изыскании истины.

Наш автор считает возможным в настоящее время дать лишь общий вид храма. До сих пор существовавшие опыты восстановления ветхозаветного храма во всех подробностях суть только архитектурно-художественные фантазий, основывающиеся на сцеплении разных возможных вероятностей, а не на действительно исторической и научно-археологической почве. В реставрациях подобного рода могут быть разные мотивы, более или менее художественные и эффектные; но все же это только фантастические грезы на разные лады, а не наука (стр. 18). Храм то принимает красивые и причудливые формы средневекового замка, лондонского вокзала и др. (стр. 27:145), то является каким, то малым по своим размерам и бедным по архитектуре зданием, не имеющим вида, ниже доброты (147), между тем как этот храм должен быть величественнейшим и высоким, которому должна быть отдана пальма первенства между всеми храмами древнего

мира известными Титу, вопреки желанию которого сожжен был Иродов храм, уступавший по

—80—

величию Соломонову и по размерам, и по отделке. Можно ли же считать наилучшею реставрацией храма Соломонова узкое и невысокое здание с маленькими окнами наших подкрышных этажей, имеющее с своим низеньким крыльцом около пятидесяти аршин длины, двадцати четырех ширины и при всех натяжках около двадцати девяти аршин высоты = 42 локтя (144 стр.), которая при том скрадывалась и загромождалась боковыми пристройками казарменного вида? Все здание в его целом при таких размерах будет представлять дом или гостиницу средней руки в каком-либо нашем губернском городе (148–149). Автор, окончив изучение дома Божия, дает ему, напротив, такие измерения: длина = семьдесят локтей, считая локоть равным $10 \frac{3}{4}$, наших вершков, ширина = тридцать два локтя, высота = шестьдесят локтей (стр. 264–265). А так как топографические условия вершины торы Мориа заставили Соломона сделать к храму огромную нижнюю подстройку в виде террасы шестидесяти-локтевой высоты, то вместе с этою окружною нижнею подстройкой все здание храма достигало стодвадцатилоктевой высоты (стр. 276). Такой храм можно назвать величественнейшим и высоким, как он и называется в Библии и каковым желал его выстроить для Господа Давид (140:148). В архитектурном отношении пристройка представляла с храмом единое и нераздельное целое (151).

Считаем нужным отметить, что автор знакомит читателя с достойною всякого внимания и высокой оценки историей своего труда о величественном храме единому Богу. Издаваемый труд, говорит он, между прочим, имеет апологетическую задачу и свой настоящий вид принял неожиданно для самого автора. Занимаясь по своему положению доцента Академии истолкованием и сравнением послания к Евреям с прочими посланиями св. Ап. Павла, он непосредственно убеждался в том, что это — так оспариваемое западною наукою — Послание не только имеет мысли Апостола, но и в движении мыслей,

способе их раскрытия, даже в оттенках слововыражения и словосочетания мы по всюду узнаем работу боговдохновенной мысли великого Апостола языков, писателя других посланий, носящих его имя... Для изучающего это послание необходимо, однако общее знакомство с некоторыми сторонами библейской археологии... Одна сторона имеет здесь особо важное значение, – это описание Ковчега Завета и ветхозаветного храма в 9 главе... Началось изучением

–81–

собственно ковчега и внутреннего устройства храма. Но оказалось необходимым иметь самое отчетливое представление и о наружном виде храма, и при том не только Соломонова, но и Иродова. Желая разрешить многие возникшие при этом недоумения и неясности, автор спутешествовал в Иерусалим и самолично познакомился с топографическою обстановкой храма. При первом же посещении Харама-еш-Шериф и особенно при виде святой скалы в Омаровой мечети, у автора сразу же сложилось совершенно ясное и вполне законченное общее представление о ветхозаветном храме. При дальнейших посещениях Харама, постепенно освещались для автора многие, казавшаяся ранее неясными, стороны предмета. Разрозненные, неполные и, по-видимому, противоречивые даты первоисточников сложились здесь, как это думалось и думается автору, в стройный и целостный образ ветхозаветного храма, – и при том такой образ, который, обобщая и собирая в себе все показания авторитетных источников, вполне соответствует и датам послания к Евреям. Так из *небольшого параграфа введения* к посланию получилось особое и *специальное исследование о ветхозаветном храме*, которое автор и решается издать отдельно (стр. 5–8). В своем исследовании автор и делает опыт реставрации подлинного, как ему думается, вида ветхозаветного храма (стр. 28).

Едва ли кто решится сказать, что *небольшой параграф введения*, вымучивший решение на *большое путешествие и специальное затем исследование*, в целях далеко не неважных для православной науки, есть только и только плод досуга или разгоряченной фантазии. Пишущему отзывы о сочинении

Муретова хочется сказать то, что, если бы землетрясение или какой иной случай оставили модель напр. Шика висящей на воздухе, это обстоятельство не совсем отнимало бы цену у трудов Шика. Предположим (а при этом вспомним слова проф. Олесницкого о том, что все приговоры касательно правильности или неправильности того или другого проекта храма могут иметь только относительное значение), что и наш автор даже поддался иллюзиям за время предшествующее посещению Иерусалима, но посвященное им однако серьезному изучению литературы храма, и последующее, – когда рассеять таковые, если они были очевидны, мог появившийся труд проф. Олесницкого, – но согласимся, что и эти сейчас упомянутые иллюзии (а есть ли они в его труде?) настолько ценны, – как искренняя дань науке,

–82–

что обходить и их (если бы, повторяем опять, они были), без всякого внимания было бы несправедливо. Варрен, передавая свидетельство одного арабского историка по поводу храма, приводит, между прочим, его полные смысла слова: чего не говорят люди? Истину же знает один Бог (Ол. стр. 770).

Отдавая полную дань уважения труду проф. Олесницкого, как труду капитальному, в котором достаточно обследованы все раннейшие изыскания по вопросу о храме, г. Муретов тем не менее существенно расходится как в общем принципе, так и во многих частностях с обычной реставрацией храма (стр. 9–10) и ни один из тех видов и планов, которые переизданы в труде Олесницкого, не может признать даже приблизительно подлинным Давидовым и всего менее удачным общепринятый на запад, и рекомендуемый Олесницким, как лучший из существующих видов соломонова храма (144). Эта общественная реставрация, по его мнению, оказывается возможною лишь благодаря огульному отрицанию всех научно археологических дат и предпочитанию им личного произволения новейшим и учеными западными (149).

Хорошо понимая нелегкость решения вопроса о храме, автор делает ту оговорку, что только там, где наука ступает еще младенческими и нетвердыми шагами, разномнение может

считаться вражеским нападением одного исследователя на другого. К труду Олесницкого он, быть может как никто, относится с глубочайшим уважением. При массивной эрудиции, при все стороннем обследований топографических и археологических дат, при оригинальности и свежести многих предположений и пр. исследование киевского ученого московский ученый считает драгоценным особенно тем, что оно устраняет необходимость изучения обширной западноевропейской литературы по данному вопросу. Эта одна книга, говорит он, заменяет тридцать и более томов иностранных: в ней собрано, продумано и сверено все, что запад выработал доселе научного по данному вопросу. С этой книгой в руках можно составлять новые концепции, давать новые объяснения темным датам, вообще жить в этой области серьезною научною жизнью. Кратко, для научного путешествия в такую область, как археология ветхозаветного храма, в настоящее время вполне достаточно запастись изучением а) первоисточников, б) Харама-еш-Шериф и в) Ветхозаветного храма А.А. Олесницкого.

—83—

Конечно ученая скромность заставила нашего автора выпукло выставлять заслуги других и сказать о себе, что в рассуждении недостатков и погрешностей трудившийся может сказать словами одного древне-христианского писателя: у кого же их нет“ и апеллировать к известному: homo sum (стр. 15).

Мы держимся того мнения, что труд Муретова восполняет труд Олесницкого. Если последний заменяет собою обширную западную литературу, что первый предлагает любителю библейской науки почти целиком разнообразный научный материал, который не только трудно, а иногда и совсем невозможно добыть в местах, удаленных от больших библиотечных русских центров. Это и дает наш автор в своих обширных прибавлениях в руки тем, кто имеет охоту к занятию предметом. Конечно, как третье условие, наш автор выставляет еще изучение Харама-еш-Шериф. Но нужно ли здесь, умалчивая о всем прочем, говорить, что не всякий homo владеет такою любовью к делу и энергиею, чтобы на те средства, какие дает

служба доцента Академии, сняться из Сергиева Посада и на сколько было этих средств и времени если не изучить – на что требуются годы и кое-что иное – то осмотреть Харам только для того, чтобы по долгу службы доцента на кафедре Св. Писания Нового Завета дать своим слушателям ясное и отчетливое, по крайнему разумению, истолкование *одной только 9 главы из послания Ап. Павла к Евреям*? Всякий согласится, кажется, что это явление – подвиг своего рода, который и может и должен закрыть многое из недостатков всякого человеческого труда.

Выше сказано, что труду Киевского археолога отдана великая дань уважения; но разномнения автор не считает вражескими нападениями, – недостойными и вспоминаться в таком великом деле, как посильное служение науке, по существу своему беспристрастной в самом благородном смысле держась поговорки: *du choc des opinions jaillit la verité*, он говорит, что должен был ввести в свою книгу и критический элемент, чтобы не оставить свой труд беззащитным против ученийшей апологии общепризнанного взгляда русским археологом, с которым он существенно расходится как в общем принципе, так и во всех почти деталях. (8–9)

Если, говорит Муретов, Олесницкий утверждает, что Моисеева скиния должна была только лишь послужить основной моделью Иерусалимского храма, но в подробностях план Соло-

–84–

монова храма безошибочно можно назвать *новым вторыми* планом в. святилища, – то мы, напротив, основываясь на детальных совпадениях во внутреннем устройстве обоих святилищ, можем и должны *мотив подражания синайскому образцу переносить не только на общий план внешней архитектуры храма, но и на все давнейшие подробности ее*. (Этот основной мотив состоял по Муретову в удвоении скинии (стр. 68). В виду этого, ясно и настойчиво указываемого библией, мотива архитектуры Соломонова храма, отступления в ней от Синайского образца научно могут быть допускаемы современными реставраторами только такие, которые были

делом архит. необходимости или вследствие строительного материала, или же топографических условий горы Мориа (143).

Такое разномнение в реставрации Соломонова храма уводит к вопросу о том, как следует представлять себе скинию? В библейских данных, по-видимому, даны точные числа и меры столбов, покрывал и пр. Оставалось бы только, пользуясь указанным, строить. Но дело в том, что по суждению нашего автора библейское краткое описание, как главнейший документ, по частям вкривь и вкось, мудрено и немудрено толкуется новейшими экзегетами так, что получает целый лабиринт самых разнообразных предположений (стр. 70), а некоторые частности составляют до настоящего времени археологическую задачу, не нашедшую для себя удовлетворительного разрешения (70 ср. Ол. 70). Между тем, находя сложные и искусственные операции над простыми и совершенно ясными, как этимологически, так и синтаксически, выражениями совершенно излишними по их замысловатости (стр. 75), наш автор думает, что иные археологические задачи, не находившая себе до сих пор удовлетворительного разрешения, разрешаются весьма просто (стр. 88 ср. 133). С разрешением же задач такого рода прямым образом связывается представление об истинном внешнем виде скинии Моисея, послужившей точным образцом истинного храма Соломонова. Держась, как и всегда, буквального и простейшего понимания библейских дат и обращая внимание на то, что библейское описание всей вообще скинии начинается не с деревянного дома, но с покрывал и шатра, автор делает отсюда тот важный вывод, что в определении общего наружного вида скинии *не следует* выходить из деревянной ее части и сообразно с этою частию раскидывать покрывало, а *наоборот*

—85—

по такому или иному расположению шатра должно судить и о самой деревянной части, напр. о постановке и размерах входных колонн, угловых столбов и пр. Такой прием дает в руки автору ключ к отысканию того *πρωτον φεῦδος*, который лег в основу ящикообразного представления скинии, отовсюду закутанной шерстяным плащом (стр. 104–105). Правда, иные считают, нужным приподнять крышу скинии и дать ей

четырёхскатный вид; но это не более, как невольная дань эстетическому чувству, не мирящемуся с представлением шатра в форме длинного, узкого и сравнительно низкого ящика между тем, если аналогия храма со скинией (эту аналогию автор проводит даже гораздо далее, стр. 14) должна иметь научный вес, – то шатру скинии необходимо дать существенное значение в общем виде ее (скинии) – подобно, например, тому, какое имеет, крыша в деревянных русских постройках старинного образца (107).

Как же следует расположить покров по длине скинии, когда дана его общая мера в одну сторону в 30 локтей, а в другую в 44 локтя? Отвергая различные интерпретации, как не согласные с прямыми, ясными и простыми показаниями библии, автор утверждает, что на продольные стены скинии из 30 локтей покрыва свешиваются только по одному локтю с каждой стороны, остающиеся же 28 должны быть распределены над десятилоктевою шириною скинии (стр. 11). Из нескольких возможностей раскинуть известной меры покров над деревянною основою скинии, при известной ее длине и ширине – остается одна возможность представлять крышу скинии двухскатною, с легким склоном, на западной стороне... Высота всей скинии будет по вычислениям автора равна 23 локтям. Такой вывод, стоивший автору не малого труда по толкованию библейского текста (110) и встречающихся здесь технических терминов (80), представляется ему тем более примечательным, что, удовлетворяя всем библейским датам касательно устройства скиний, он с *математическою точностью* соответствует мотиву удвоения скинии, лежащем у в основе архитектуры Соломонова храма (120).

Во введении (стр. 19–28) автор высказал те методические начала, которыми он будет руководствоваться при реставрации храма Соломонова. Он не позволяет себе на место масоретского чтения библии еврейской подставлять другие, возможные и вероятные чтения, смотря на такие разночтения, придумываемые новейшими учеными так же, как и на разные художественно

–86–

архитектурные мотивы в реставрации храма, т. е. как на одну из бесчисленного множества других возможностей, которые уже по тому самому не могут иметь серьезного значения. Это – по его выражению – не более, как филологическое остроумие. Большое значение он признает за древними переводами и особенно LXX, так как в эпоху этих толковников могли быть еще самые свежие и точные воспоминания, как о храме, так и о скинии, хранившейся в храме. В иных случаях решающее значение имеет Иосиф Флавий, как питомец иудейской школы и ее преданий... А так как каждая гипотеза тем более выигрывает в научности, чем большее количество дат она захватывает и примиряет, то без всяких колебаний надобно отдать предпочтение той гипотезе, которая объединяет и кладет в научное основание все, или почти все, даты.

«Такую» нелегкую, кропотливую задачу автор и преследует, сводя разнообразные даты с другими непрерываемыми данными, дающими, как он думает, право утверждать, что основным мотивом не только общей архитектуры храма Соломонова, но и ее многих деталей было подражание скинии в увеличенных (удвоенных) размерах, и отступления от Синайского образца зависели или от строительного материала или же от топографических условий.

Обследуя отдельно, по параграфам, все главнейшие части, входившие в состав скинии и Соломонова храма и их – частей – размеры, причем требовалось выяснение темных спорных отдельных терминов и мест (стр. 79:89:130 и др.), наш автор при реставрации везде преследует *математическую точность*.

Такое преследование получения соответствия цифровых данных (ср. стр. 22) одних источников с другими с математическою точностью, конечно, принуждает иногда автора несколько отступать от своих строгих „методических начал “ и исправлять напр. чтение текста (стр. 269:344–345) и предполагать ошибки писцов (241). Но в общем математическая точность усиленно им преследуется, приводя его к положительному заключению даже по такому частному вопросу,

как вопросы об устройстве дверей: итак, представляя в общем удвоение Синайского образца, и в устройстве самых дверей с математической точностью соответствуя Моисеевой скинии, – входы Соломонова храма служат неопровержимым доказательством вер-

–87–

ности принятого нами основного мотива архитектуры храма (348–349)

Приходится ему иногда отказать в большем весе и решающем значении и показаниям И. Флавия (21), так как и он – хранитель преданий и человек научно понимавший историческую правду иногда поверхностно понимал библейские даты (31). Неустойчивость и разнообразие переводных текстов по местам дают ему видеть, что древне-иудейское предание не сохранило по иным пунктам никакого отчетливого воспоминания (238). Понятное дело, что иные детали в вопросе об устройстве скинии и храма по недостатку данных должны еще оставаться открытыми по признанию самого автора (129) или же иные данные в библейских текстах меры позволяют многие и разнообразные их применения и заставляют воздерживаться от определенных выводов (187–188).

Нужно владеть исключительными сведениями в строительной науке, чтобы произнести решительный приговор над той или другой стороной реставраций скинии и храма, – чем рецензент не владеет. Например, чтобы принять безусловно тот вид скинии, какой дает ей автор, может быть по требованиям строительной науки следует, предварительно вычислить совершенно точно и безошибочно ту силу сопротивления, какую должно давать кольцо в углу соединения стропил для вкладывания в него и утверждения гребня, или верхнего шеста (хотя о нем ясно не говорится), служившего князьком для шатерной кровли скинии“, состоявшей из громадных шерстяных и кожаных покровов и признать уместность и неизбежность этого кольца (стр. 86–88:125) – как это признает автор, на основании Исх.26:23–24 – места труднейшего для исследователей вопроса о скинии. А такими сведениями рецензент не обладает, но соглашается с автором в том, что описание храма (и скинии)

дано им столь полное и подробное, что каждый, кто пожелает и может, легко составить по нему рисунки и модели (14) величественного храма единому Богу.

Сказать же, что эта или та модель совершенно бесспорно соответствует скинии Моисея и храму Соломона могут лишь Веселиил и Хирам.

И важность цели, побудившей автора к такому труду, как исследование о ветхозаветном храме и энергия в преследований этой цели – разумею путешествие в Иерусалим – и желание

–88–

автора своим исследованием и собранием в нем научных данных вызвать русских любителей библейской науки к дальнейшим исследованиям трудного вопроса о храме – все это заставляет нас признать труд г. Муретова решительно заслуживающим искомой им ученой степени доктора“.

VI. Письменное заявление О. Ректора Академии:

„В качестве преподавателя св. Писания Ветхого Завета, считаю долгом, высказать свои соображения по поводу неожиданного и для многих может быть непонятного появления отрицательного отзыва одного из рецензентов, об известной Совету по своим достоинствам диссертации доцента М. Муретова под заглавием: „Ветхозаветный храм Часть первая. Внешний вид храма“. (Отзывы доцента А. Жданова состоит из двух неравных частей, при чем большая (22 стр. из 35) посвящена критике различных частных частей предлагаемой докторантом распланировки частей ветхозаветного храма. На разбор этих то частных рецензент посвятил столько труда, входя в соображения не только филологические, но и математическая и архитектурные, что весьма естественно увлекся ими слишком далеко и приписал им значение, вовсе не заслуженное. Увлечение это выразилось в том, что составитель отзыва по-видимому ограничивает всю ученую оценку разбираемого сочинения критикой кажущихся ему архитектурных и вообще детальных промахов и потому естественно предлагает оценку самую невыгодную для докторанта, настолько невыгодную, что не считает даже нужным объяснить, хотя бы в

интересах научно-логической обоснованности своего отзыва, в чем заключается упоминаемые в заключении последнего удачные выводы автора сочинения, *„на основании которых можно бы внести поправки в общепринятую реставрацию храма“*, а равно и *„некоторые удачные экзегетические наблюдения“*. Это было бы тем интереснее, что без специальных разъяснений читатели отзыва едва ли сумеют согласить подобные выдержки с тем самым тяжким обвинением, которое направляет рецензент на автора в первой и важнейшей части своего отзыва, утверждая, что автор ничего нового не принес в литературу вопроса. Вот выражение отзыва: *„Надежда автора открыть что-либо новое и отличное от сказанного другими там, где это новое может иметь какое-либо научное значение, – находить себе осуществление лишь применительно к тем данным, которые собраны в труде г. Олесницкого“*. Опровергая в заклю-

–89–

чении своего отзыва приведенное главнейшее положение своей критики, рецензент не удовлетворяет читателя и всю вообще первую часть отзыва. Эту часть мы назвали важнейшею, потому что она именно претендует на суждение о диссертации по существу, но ее можно назвать и единственною, потому что вторая часть как по узко-специальному содержанию, так и по догматическому, часто вовсе необоснованному методу изложения (см. напр. стр. 25 к § 78) может быть или только принята на веру, или должна быть проверена посредством целого ряда ученых работ. Итак, читателю предлежит знаться с первой частью отзыва, исключив из него главнейшее положение, как отвергнутое самим рецензентом. Что же находит читатель в этой части? 1) Несколько вводных замечаний; 2) разбор суждений автора о сравнительной ценности первоисточников и ученых пособий, и 3) краткую оценку метода диссертации.

Что касается до вводных примечаний, то они представляют собою довольно употребительные в отзывах, но очень малозначащие в научном отношении, хотя и не злонамеренные, *стилистические придирки*, указывающие на недостаточную

точность заглавия и на невыполненность в изданном томе сочинения некоторых предначертаний, отложенных автором до второго тома.

Оценка метода диссертации изложена рецензентом в одном единственном положении, именно: он находит *circulus vitiosus* в принятом методе автора – *пользоваться описанием устройства всех трех ветхозаветных храмов, пополняя пробел одного описания другими*. Мы здесь не видим такого логического круга, ибо если бы действительность не давала докторанту права на подобные пополнения, т. е. если бы храмы были построены по разным планам, то и пополнения были бы невозможны, как напр. при недостаточной полноте плана пятиглавого Успенского Собора ни один архитектор не сумел бы восстановить рисунка его глав с рисунка Троицкого собора, имеющего всего одну главу. Не удовлетворившись первым и третьим пунктами первой части отзыва, читатель видит себя принужденным принять отзыв на основании одного второго пункта первой части, но каково же его недоумение, когда он перечитав снова этот пункт, окончательно убеждается, что речь идет не о содержании диссертации, но а) отчасти о вечно неразрешимых общих вопросах, в роде степени достоверности Иосифа Флавия, сравнительной ценности библейских текстов и переводов, а в) отчасти о слу-

–90–

чайных, опять же частных ошибках автора, которые, впрочем, можно признать и не ошибками, а ошибочно принимаемыми за таковые со стороны рецензента.

α) Остановливаясь на общих суждениях, напр. о преимущественной ценности Филона пред Флавием, о незаконности пренебрежительного суждения докторанта относительно достоинства древних и новых переводов Библии и о несогласной с мнением рецензента градаций этих переводов в разбираемой диссертации, автор отзыва однако не выясняет тут же, какими именно ошибочными результатами на вопросе об устройстве ветхозаветного храма отозвались все эти общие якобы заблуждения докторанта. Между тем, пока такое выяснение не сделано, подобная полемика немногим больше

интересна для читателя отзыва, чем если бы рецензент стал доказывать, что автор несогласно с требованиями науки приводит в эпиграфе своего труда псаломское изречение в чтении 70: „воскресни Господи, в покой Твой“, а не по масоретскому чтению – „стань, Господи, на место покоя Твоего“, тем более, что то или иное чтение этого стиха, имеет огромную важность в богословском отношении. Что касается до оценки отношений автора к ученым пособиям, то рецензент ставить ему в укор, недостаток внимания к образцам германской экзегетики разбираемых мест Библии и полемическое отношение к труду Олесницкого, но опять же не только не показывает, к каким ошибкам привели автора подобные отношения к пособиям, а напротив, начинает убеждать нас, что диссертация страдает от излишнего *доверия* к Олесницкому, который будто бы закрыл от глаз автора ученое исследование Фергюсона, на самом деле предупредившее все „Открытия последнего (а между тем Фергюсон упоминается у Властова и едва ли мог остаться неизвестным докторанту). Дальнейших промахов, в которые будто бы ввело автора доверие к Олесницкому, мы коснемся в параграфе β, а теперь скажем, что едва ли не единственным чувствительным укором в этой общедоступной *первой части* отзыва является замечание на стр. 8 – будто бы автор, пользуясь переводами для описания храма, „не принимает во внимание известного представления о храме, лежащего в основе каждого перевода, но вырывает из общей связи те частные черты каждого перевода, какие ему выгодны“. Впрочем, и это замечание остается необоснованным и может быть принято только на веру.

–91–

β) Что касается *отдельных ошибок* автора, указанных в отзыве, то мы сказали, что действительная ошибочность их весьма условна. Так, рецензент совсем напрасно находит противоречие между утверждением автора о том, что „эпоха 70-ти могла иметь еще самые свежие и точные воспоминания как о храме Соломоновом, так и о скинии, хранящейся в нем“, – с другим, что „ближайшее представление об устройстве входа скинии легко могло совсем утратиться из иудейского предания в

период Соломона“. Во-вторых, по представлению автора, в храме Соломона помещалось только святое святых скинии, а во-вторых, если речь идет о воспоминаниях, то детали всегда могут из них изгладиться. Далее, утверждение рецензента о том, что Исх. 33:20 говорит не о храме, а об Иерусалиме, требует доказательств, а его утверждение, будто Тов. 14 „ничего“ не говорится о Иерусалимском доме Божиим, необыкновенно величественном, – прямо странно, ибо там это выражение имеется, усвоенное из пророков (ср. 1Пар. 22:5; 2Пар. 9:11 и 3Пар. 9:8). И вот на основании таких данных рецензент упрекает Олесницкого и автора в „*фальшивых ссылок на Библию*“. Мы еще не упомянули об одной только, кажется, критической мысли в первой части отзыва: рецензент ставит в укор автору его утверждение, что Флавий и Библия навсегда останутся единственными первоисточниками для суждения о храме, и приводит соображение, что археология может в раскопках Харама-еш-Шефир предъявить новые данные; но ведь это говорит и сам автор на стр. 14. Да и помимо того возражение рецензента курьезно: кто запретить случаю доставить нам из раскопок подлинный план скинии, на рисованный самим Веселиилом? Такими-то условными и часто голословными замечаниями или общими, мало касающимися к делу рассуждениями, исчерпывается главнейшая часть отзыва, заключаемая заметкой о стилистической неаккуратности в расположении многочисленных прибавлений к труду автора. Очевидно, автор отзыва почитал общая суждения о труде почти излишними, будучи подавлен раскрытыми им путем математических выкладок соображений об архитектурных промахах представленного плана. Проверить эти выкладки, как мы сказали, весьма трудно, ибо читатель здесь отводится в темную область семитологии, видит себя принужденным обращаться к проверке разных терминов, которым в каждом еврейском лексиконе приписываются подчас самые противоречивые зна-

–92–

чения, Замечания не столь специальные, имеющие чисто экзегетический характер, малочисленны и подчас

неубедительны. Например, достоверная, по мнению рецензента, мысль ученых о существовании храма в Силоме до Давида не есть ли плод фантазии (ср. 2Цар.7:2)? Или вот еще пример напрасного обвинения. Автор (на стр. 136) переводит *παρείλημμεν* чрез русское „оставлено“, а рецензент отсюда выводит, будто автор, вопреки грамматике, производить сию форму от *παράλειπω* (а не от *παράλειπεν*). Виновник недоразумения, следовательно, не автор, а рецензент, воображающий, что русскому глаголу „оставлять“ может соответствовать только греческий „*παράλειπεν*“. Но примем на веру, что все специальные выкладки рецензента верны, что даже какая-нибудь стена в плане диссертации не доходит до потолка храма и т. п.; но ведь надо помнить, что мы имеем дело с практической постройки, ведем речь не с подрядчиком архитектором, а с ученой идеей, что насколько невозможно удержать от разрушения действительного здания с косыми стенами или крышей, не доходящей до стен, настолько легко освободить идею от математического промаха чрез поправку какой-либо буквы в еврейском тексте или не правильно сделанного умножения или вычитания цифровых дробей. Эту то простую истину о теоретическом, а не хозяйственно-практическому значении диссертации упустил из виду наш рецензент и, увлекшись архитектурой, забыл, о заслугах сочинения в области истории, богословия и философии, замолчал все достоинства труда, коснувшись их только в общей фразе и таким образом из-за деревьев не увидел леса. В вопросах спорных наука ценит эрудицию и силу мысли: о них то и следует более всего говорить в отзывах, а не бороться только с выводами. Святейший Синод удостоил степени доктора богословия труды профессоров Бердникова и Курганова, не смотря на взаимно противоречивые их результаты, но принимая во внимание их учено-литературную ценность. Тем более, по моему мнению, представляется основание, чтобы Совет Академии, допуская даже справедливость некоторых критических соображений отзыва А. Жданова, не уменьшил положительного значения тех достоинств диссертации, который

указаны в отзыве проф. А. Смирнова, и признал ее вполне заслуживающею высшей ученой степени доктора богословия“.

Справка: 1) §§ 141 и 142: „Получающие в Академии канди-
(Продолжение следует)

Октябрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Иоила [Иоил. 2:26–3:21] / Пер. П. И.
Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова
// Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 367–395
(1-я пагин.). (Окончание.)**

–367–

смехается и глумится над человечеством, называя *сиплей* силой Своей *великой*, которую, говорит, и послал на них. Конечно, мы не скажем, что *сипли* – сила Божия. Но он как бы так говорит не выдержавшим наказания ими: о гордые, чванливые и ни во что вменяющие оскорблять Меня! не огонь Я наслал на вас с неба, не гром, не град, ни другое что из находящегося горе и более приличного божественной славе Я навел: презренное стадо червей появилось на земле, и вы смутились и потерялись; должно быть, очень сильны *сипли*, и Я считаю их за Свою силу великую. Итак, речь – как бы приспособительная и как бы насмешливая, как будто Бог поношается над гордецами, так что если бы Он захотел наказать их, то вместо великой и непреоборимой силы для этого достаточно *сиплей*. Пусть много не смеются еретики, пусть не хулят славы Единородного, да не поставляется сила великая наравне с червем (и до такой скудости мыслей дерзнули дойти несчастные)!

Иоил.2:26–27. *И не посрамятся людие мои во век: и уведите, яко посреде Израиля аз есмь, и аз Господь Бог ваш, и несть еще²⁸⁸² разве мене, и не посрамятся ктому вси²⁸⁸³ людие мои во век.*

Ясно возвещает образ воплощения, и что с жителями земли будет вместе жить смиливший Себя и сделавшийся подобным нам, то есть – человеком (Флп.2:7), потому что тогда Он явился *посреде Израиля*, и мы избежали укоризны, избавились от позора, после того как пала смерть, уничтожен грех и принесено истинное ведение.

–368–

Действительно, мы уже не покланяемся *твари паче Творца* (Рим.1:25), и кроме Него совершенно не принимаем какого-либо другого Бога. Поэтому то мы и обогатились, живя в *уповании известном* (2Кор.1:7) и веровании в вечную жизнь, в святости и праведности поведения.

Иоил. 2:28–29. И будет по сих, и излию от Духа моего на всяку плоть, и прорекут сынове ваши, и дочери ваши, и старцы ваши сония узрят, и юноши ваши видения увидят Моего. Ибо на рабы моя, и на рабыни²⁸⁸⁴ излию от Духа.

Вот и ясно обещается даровать благодать Святого Духа, то есть – подаяние преизобильное, не исключительно для пророка, – одного или двух, но для всех вообще достойных принять, что, думаем, и совершилось, когда воскрес Христос и сокрушил державу смерти. Так, сначала Он как бы вложил в святых учеников столь дивную и досточудную благодать, дунув и сказав: *приимите Дух Свят* (Ин.20:22), потому что будущим учителям церкви и наставникам подсолнечной необходимо, да – необходимо было прежде всего украситься даянием Святого Духа и, сначала сделавшись как бы чем-то украшенным верой для освящения, быть позлащенными божественной и небесной благодатью. То и другое сбылось, когда, во дни святой Пятидесятницы, ученики собрались в одном доме и вознесли Богу обычные молитвы: был шум, и на каждом в отдельности почили языки, и они начали говорить на иных (языках), *якоже Дух даяше им провещавати* (Деян.2:1–4). А провещавали пророчествуя, или приводя и высказывая изреченные святыми пророками таин-

–369–

ства относительно Христа и то, вследствие чего глубокоубежденным слушателям можно было охотно прийти к послушанию, – что уже настало время благоволения, что пришли к концу древние пророчества о Христе. Итак, они пророчествовали, говоря на всяких языках, что также Бог предвозвестил устами святых, ибо написано: *иными языки, и устны иными возглаголю людем сим, и ни тако послушают* (1Кор.14по Ис.28:11–12). И Павел, приводя это, говорит, что дар языков дан в знамение Иудеям. А что, когда слетел с неба

Святой Дух, весьма многие сподобились благодати пророчества, уясняет Павел, пишущий: *пророцы же два или трие да глаголют и потом: можете бо вси по единому пророчествовати* (1Кор.14:29:31). Прежде, значит, когда Израиль по великому упорству согрешал, Бог говорил: вот я наведу на землю глад слышания слова Господня, и от востока до запада *обтекут, ищуще словесе Господня, и не обрящут* (Ам.8:11–12), и к Иезекилю: *и язык твои свяжу*²⁸⁸⁵, *и онемееши, и не будеши им в мужа обличающа*²⁸⁸⁶, *яко дом преогорчеваяй*²⁸⁸⁷ *есть* (Иез. 3:26); когда же, по слову Псалмопевца, *Бог Господь, и явился нам* (Пс.117:27), – явился нам Христос, отпускающий вины и заграждающий уста греху, тогда дано излияние Святого Духа, причем Бог исполняет веселием человеческую природу, венчает вышней и первоначальной славой и снова благожелательно возводит ее к тому, чем она была

–370–

прежде, когда еще не появлялся грех. Действительно, мы найдем, что Адам не был лишен пророческого духа, когда не преступал еще божественной заповеди, но, так сказать, был еще тверд и отличался природными достоинствами: так например, когда Бог, образовав жену, привел ее к нему, то он, хотя никогда не слышал, кто она такая и каким образом появилась, тотчас сказал: *это – кость от костей моих, и плоть от плоти моей: сия наречется жена, или соответственно Еврейской речи *אִנְדְּרִיס*, яко от мужа (*אִנְדְּרוֹס*) взята* (Быт.2:23). Но данная человеку благодать оставалась недейтельной, обновлена же во Христе, Который есть второй Адам (1Кор.15). Каким образом обновлена? Поскольку Он есть Бог, и от Бога по естеству Сын, ибо рожден от Бога Отца, постольку Дух есть собственный Его, и в Нем и от Него, – точно так же, без сомнения, как он мыслится в отношении к Самому Богу Отцу; а поскольку Он сделался человеком и уподобился нам, постольку говорится, что Он имеет духа дарованного (*ἐπακτόν*). Так на Него сошел Дух в виде голубя (Мф.3:16; Мк.1:10; Лк.3:22; Ин.1:32), потому что, уподобившись нам, как один из нас Он в установленном порядке крестился; тогда, как говорится,

Собственный Его Дух стал для Него и данным свыше. Это и есть умаление (Флп.2:7); так должно понимать (слова): *нас ради обнища богат сый, да мы нищетою его обогатимся* (2Кор.8:9). Итак, дан был, как я сказал, в начале Адаму Дух, но Он не остался в природе человека, ибо (последний) уклонился к преступлению, впал в грех; когда же Единородный, будучи богатым, обнищал

–371–

и вместе с нами, как человек, принял собственного Своего Духа как дарованного, Он пребыл на нем, как говорит Евангелист Иоанн (Ин.1:32) чтобы затем жить и в нас в силу того, что Он уже пребывает во втором родоначальнике, то есть во Христе (поэтому Он и называется вторым Адамом). Благодаря этому мы беспримерным образом воссоздаемся в лучшем состоянии и весьма легко получаем возрождение Духом, приобретая не первое, – разумею – плотское, тленное, греховное, ибо мудрование плотское по обычаю, *смерть есть* (Рим.8:6), но горнее второе, от Бога Духом, насколько справедливо речение: *уже не от крове, ни от похоти плотския, но от Бога родишася* (Ин.1:13). Итак, сопричисленным к чадам Божиим надлежало обогатиться благодатью Святого Духа, что и совершил в нас Христос, а подтверждает, Петр, говоря: десницею убо Отчею быв вознесен, *и обетование Святого Духа прием от Отца, излиия сие, еже вы видите и слышите*, ибо Он как человек принимает от Отца присущее Ему по естеству, а изливает на нас обильно (Тит.3:6) потому, что Он Бог по естеству и стал плотью (Ин.1:14). Изольет же на всяку плоть. Отсюда ясно, что не на одних только *сущих от обрезания* (Кол.4:11), но решительно на всех призываемых чрез веру, будут ли то малые или великие, рабы и свободные, варвары и Скифы (Кол.3:11): благодать спасения во Христе предлагается живущим по всей поднебесной, потому что *той чаяние языков* (Быт.49:10). Если же кто, необузданный на язык, болтая вздор, скажет, что плотью называются и скоты, то пусть знает, что предмет пророчества ограничивается

–372–

одним только родом человеческим, а не *о волех радит Бог*, как сказал мудрый Павел (1Кор.9:9). Будут, говорит, пророчествовать *сынове и дщери*, ясно показывая этим широту благодати и равномерность ее для всех, потому что не отверженный у Бога женский пол, если он с готовностью творит Ему угодное и если об этом будет помышлять, – не останется без награды и не будет непричастным освящения, если будет славиться верой и совершением добрых дел: и он удостоен и благодати, и милосердия и принимает от Бога залог Духа (2Кор.5:5; 1:22); сопричислен и к чадам. Далее говорит, что старцы *сония узрят*, а юноши *видения увидят*, называя старческим возрастом, как я думаю, тот, который выдается и превосходит зрелостью добродетели, убелен блистательными подвигами, отличается и возбуждает уважение к себе совершеннейшим разумением. Таков, например, был Павел, который увидел во сне некоторого мужа из Македонян, умолявшего и говорившего: *пришед в Македонию, помози нам* (Деян.16:9). А Анания, один из испытаннейших в вере, видел видение о самом Павле, именно: когда тот шел в Дамаск, причем на пути ему явился Христос, затем лишился зрения от блистания света и был исцелен Христом. Написано же об этом так: *бе же некто ученик в Дамасце именем Анания, и рече к нему Господь в видении: встав поиди на стогну нарицаемую правую, и взыщи в дому Иудове Савла именем, Тарсянина* (Деян.9:10–11). Слышишь, как в видении говорил к Анании; значит, он был крепок верой, бодр духом, с умом, пламенеющим к добру, несокрушим по твердости, –

–373–

разумеется духовной. А Павлу явился во сне Македонянин, приносящий молитвы, потому что тот был старец рассудком, зрел умом и исполнен горней мудрости, и мудрый Иоанн в одном месте возглашает освященным во Христе верой: *пишу вам, отцы, яко познаете исконнаго*²⁸⁸⁸; *пишу вам, юноши, яко победисте лукавого* (1Ин.2:13). Таким образом обещает излияние Духа работающим Ему. Кто же они таковы? Не те ли, в самом деле, которые подклоняют выю мысли глаголам

евангельским, отступив от служения образов и оставив Еллинскую прелесть, согласно говорящему:

(Иоил.2:30–31) и дам чудеса на небеси горе²⁸⁸⁹, и знамения²⁸⁹⁰ на земли низу²⁸⁹¹, кров и огонь, и курение дыма, солнце обратится во тму, и луна в кровь, прежде неже приити дню Господню великому, и просвещенному?

На нечестивые деяния Иудеев, учиненные над Христом, негодовала и самая природа вещей; тварь как бы стенала, видя Творца поруганным, и храм Божий, сетуя подобно плачущим, разделялся, ибо написано, что завеса церковная раздрася сверху донизу (Мф.27:51); солнце, удержав свойственный ему блеск, не давало света живущим на земле, ибо тьма была от шестого часа до девятого (ст. 45); скалы распадались (ст. 51); должно полагать, и с лунным диском совершалось нечто необычайное, так что казалось, что он обращается в кровь. Конечно, об этом умолчано у святых евангели-

–374–

стов; но достаточно удостоверения из пророчества. А что по мановениям Создателя не на одном только солнце были знамения, но как бы вся природа изменилась к худшему и ей несвойственному, это может быть ясно из того, что Бог говорит устами Исаии: *и²⁸⁹² облеку небо во тму, и положу аки вретище одежду его (Ис.50:3)*. Когда говорит: небо, то разумеет, что все, находящееся на небе, облекается мраком как вретищем, сетует, скорбит и как бы вопиет видом своим. Таковы, думаю, знамения на небе. А на земле – (знамения) *кровь и огонь, и курение дыма*, означают, как полагаю, бедствия Иудеев, которые навлекла на них тягостнейшая война, воздвигнутая рукой Римлян: вся страна их орошалась кровью; вместе с городами должен был быть сожженным и сам знаменитый храм; дома, разрушенные, дымились. А что прежде дня великого и просвещенного, когда всем предстоит божественное судилище, причем Христос воздаст каждому по делам его, подобное же постигнет Иудев, уясняет, говоря: *прежде неже приити дню Господню великому, и просвещенному*. Кроме того, нужно заметить, что и сам Господь на вопрос святых апостолов о

кончине века и о разрушении Иерусалима смешал знамения, так что, можно сказать, неизвестно, когда какое сбудется (Мф.24).

Иоил. 2:32. И будет, всяк, иже призовет имя Господне, спасется: яко в горе Сионе и в Иерусалиме будет спасаемый, якоже рече Господь, и благовествуемии, ихже Господь призва.

Таким образом, всенепременно, говорит, за

—375—

неправедные деяния Иудеев явятся на небе и на земле знамения и чудеса. Однако, несмотря на это, им предлежат и милости от Бога, то есть – спасение верой, оправдание во Христе, залог Духа, освящение, надежда на царство небесное, так как Бог непамятозлобно отпустит им и преступления против Христа. Так, Петр сильно обличал народ Иудейский; открыто возглашая, что они убили, повесив на древе, Спасителя и Искупителя всех, отреклись от Святого и праведного и просили даровать им человека-убийцу; но к этому он прибавил: *и ныне братие, вем, яко по неведению сие сотвористе, якоже и князи ваши; покайтесь убо (Деян.3:13–19), и да крестится кийждо вас во имя Господа Иисуса; и примете дар Святаго Духа, вам бо есть обетование и чадом вашим (Деян.2:38–39).* Итак, хотя, говорит, и наступят знамения и чудеса, спасется всякий, кто призовет Владыку, Господа неба и земли. А что слову спасения надлежало быть проповеданным прежде в самом Иерусалиме, где умерщвлен был Господь, а затем быть разнесенным святыми Апостолами по всем народам, – будет ясно из слов пророка: *в горе Сионе и в Иерусалиме будет спасаемый, и благовествуемии, ихже Господь призва*, ибо, как пишет Павел, *никтоже сам себе приемлет честь, но званный от Бога (Евр.5:4).* Посему по выбору из всех призваны блаженные ученики и не самовольно приступили к апостольству, как тот безумный Фарисей или законник, который, присвоивая себе преимущества ученика, следовал, говоря: *Господи, иду по тебе, аможе аще идеши (Мф.8:19).* Поэтому-то Спаситель отверг дерзко пристававшего и нимало не приближавшегося к требованиям евангель-

—376—

ским, говоря: *лиси* и прочее (Мф.8:20). Между тем готовым к апостольству возглашал, говоря: *грядита по мне, и сотворю вы ловца человеком* (Мф.4:19). А Матфея берет даже от корыстных занятий, повелевая ему следовать (за собой – Мф.9:9). Призваны же были по собственному желанию, как и было естественно, те, которые были наиболее способны, и с особенным рвением, исполнять Его волю, хотя отец и изобретатель беззакония и похитил предателя.

Иоильт.3:1–3. Яко се аз во дни тыя, и во время оно, егда возвращу пленники Иудины и Иерусалимли, и соберу вся языки, и сведу я на юдоль Иосафатову, и рассуждуся с ними ту о людех моих, и о наследии моем Израиле, иже разсеяшася во языцех: и землю мою разделиша, и на люди моя вергоша жребия, и даша отрочища блудницам, и отроковицы продаяху на vine, и пияху.

И после того, как десять колен отторглись от царства Ровоама и отделились от него и весь Израиль распался на Ефрема и Иуду, появлялись блаженные пророки. Они говорили о том, что относилось к обоим, так как все пророческое служение у них продолжалось до времен плена. После же их возвращения из него во Иерусалим и последовавшего тогда их прибытия, на Израиля пророчествовали Аггей и Захария и Малахия. Кажется, и Ездра предвозвестил немного нечто о тогдашних событиях, и о совершившихся в его век. Итак, изъясняемое пророческое слово упоминает не о событии, совершившемся во времена древних пророков, но о том, что едва Кир отпустил Израиля, они возвратились во Иудею. А чем это событие достойно внимания и что такое

–377–

случилось тогда, об этом мы скажем, насколько возможно, приводя в пояснение повествование Ездры.

Итак, лишь только Израильтяне возвратились во Иудею и отдохнули от угнетения и бедствий рабства, они опять обратились к прежнему легкомыслию и не оказались верными исполнителями и стражами установлений Моисея. Между тем как закон всем воспрещал соитие с дочерьми иноплеменников, они, пренебрегши от Бога данным им постановлением, вступали

в соитие с иноплеменными женщинами. Сильно огорченный этим Ездра раздирал свою одежду, оплакивал Израильтян и увещевал, чтоб они разобшились от иноплеменных женщин. И они, убоявшись может быть божественного гнева, решились исполнить это и опыт прежде бывшего ставили учителем того, что может быть с ними, если бы не захотели почитать закон. Когда же изгнано и удалено было из Иерусалима множество иноземных женщин; то соседние народы естественно должны были приходить в негодование, как чрезвычайно оскорбленные этим. И сверх того они может быть рассуждали в себе следующим образом. поскольку они (Иудеи) укрепляли стенами Иерусалим и ревностно восстанавливали самый божественный храм; то враги их были воспаменяемы ко гневу стрелами зависти и старались препятствовать этому, вероятно помышляя о том, что если Израиль опять достигнет прежнего могущества и будет иметь укрепленные города, чему будет вспомоществовать Бог всяческих, так как Ему будет совершаться служение по древним обычаям в храме; то он опять достигнет владычества, будет невыносим для всех, наложит подати на некоторых соседей и тех,

—378—

которые впоследствии решились бы только оказать ему сопротивление, совершенно покорит себе, опустошивши их земли. По этой причине они подговаривали некоторых мешать им в производстве работ над самым храмом и над стенами. Когда же это старание их оказалось бесплодным, потому что Бог споспешествовал Израильтянам в их работах, то они наконец вооружились и решились идти войной против них. Но были побеждены и пали, потому что Бог помогал им (Израильтянам). А собрание тех, которые решились на это, было в долине Иосафатовой. Местность эта находилась на расстоянии немногих стадий от Иерусалима, на восточной стороне. Говорят, что это – открытая местность и удобная для действий конницы. А что некоторые из могущественнейших язычников недоброжелательно относились к Израильтянам, строившим храм, и однакож нисколько не успевали в своих замыслах, об этом скажет блаженный Ездра, говоря: *во временех*

Артаксеркса царя Персского, восписаша ему на обитающих во Иудеи и Иерусалиме: Вилемос, и Мифридат, и Тавеллий, и Рафим, и Веелтефм, и Самеллий писец, и прочии соучиненнии, обитающи в Самарии, и во иных местах (2Ездр.2:16). Содержание этого письма состояло в том, будто Иерусалим есть город, обладающий неодолимым могуществом, никогда не покоряется царям других стран, напротив сильно сопротивляется им, так что если достигнет прежнего могущества; то доставит впоследствии немало забот и самим начальникам Вавилонским. Но написавшие такое письмо не имели никакого успеха. Некоторые же из жителей Самарии и переселившихся из Вави-

–379–

лона предлагали (Иудеям) работать и строить (храм) вместе. Но последние не захотели сего и по этой причине подверглись немалым неприятностям, противодействуя злоумышлениям тех. В книге Ездры также написано (о сем) следующее: и услышаша врази Иудины и Вениамина, яко сынове преселения созидают церковь Господу Богу Израилеву, и приступиша к Зоровавелю, и к князем отечеств, и рекоша им: созиждем с вами, понеже, якоже и вы, ищем Бога вашего, и ему мы жрем жертву от дней Асарадана царя Ассурска, приведшего ны семо. Находившиеся же при Зоровавеле сказали: несть нам и вам создати дом Богу нашему, понеже мы сами особно созиждем Господу Богу нашему, якоже повеле нам Кир царь Персский. И Быша людие земли тоя ослабляюще руки людей Иудейских, и препинаху им в созидании, и наимаху на них советников, да разорят совет их (1Ездр.4:1–5). Но хотя они злоумышляли, однакож, злоумышление их оказалось напрасным. А что после того, как напоследок тайные замыслы оказались бесплодными; все соседние народы пошли (против Иудеев) открытой войной, но были побеждены и побиты, – об этом ты узнаешь оттуда же. Во второй книге Ездра пишет так: бысть же егда услыша Санаваллат, и Товиа, и Аравляне, и Амманиты, яко възыде отрасль стен Иерусалимских, зане начаша расселины заграждати, и зло им явися зело. И собращася вси вкупе, да приидут и ополчатся на Иерусалим. И

ко Господу Богу нашему, говорит, молихомся и поставихом стражи на стене противу их день и ночь от лица их. Рече же Иуда: истомлена есть сила враг и народ мног (Неем.4:7–10). В сих словах нет упоминания о долине; но об этом говорит нам предание. Пророчество же

–380–

вполне достоверно и сообщает нам название местности сражения. Поэтому тот, кто говорит, что соберет все народы в долину Иосафатову, разумел, думаем, это именно событие. Очевидно, соберет не против воли, но только не будет препятствовать желающим прийти. Будет же судиться с ними об Израиле, и своем наследии, которое они разделили, похищая, может быть, оставшихся от Вавилонян, нападая на них во время бедствия и отдавая блудницам мальчиков, а отроковиц предлагая для ужасного разврата и как бы продавая их распутству других и этим приобретая деньги для роскоши и пьянства.

Размыслив же об искуплении чрез Христа, мы говорим, что и с нами было нечто подобное. Нас, пленных и находившихся в рабстве у жестокого тирана, говорю о сатане, он освободил и возвел как бы во святую землю – в жизнь евангельскую, в состояние всеми удободостижимое, в город укрепленный – духовный Иерусалим, который есть *церковь Бога жива*, сделав нас подобно драгоценным камням способными к созиданию в святой храм, *в жилище Божие Духом* (1Пет.2:5; Еф.2:22). Но нечестивое множество демонов воспламенилось скорбями зависти и сверх того многие противники догматам истины сделали нападения на святых; но не нанесли им никакого вреда, потому что Бог защищал, и Христос подкреплял их, и говорил: *в мире скорбни будете: но дерзайте, яко аз победих мир* (Ин.16:33). У Иудеев есть пустая и бабья басня, будто некогда в долине Иосафатовой Бог будет судить всех, после воскресения мертвых; они думают, что все живущие во вселенной понесут наказание за учинен-

–381–

ное против них Иудеев. Но эта достойная осмеяния мысль их никогда не исполнится, потому что богодухновенное Писание

говорит, что пророчество уже исполнилось и соседние народы подверглись праведному наказанию от Бога, когда произошло сражение в долине Иосафатовой. Они, как я сказал, напали на останки Израиля, подвергшегося весьма великому бедствию, потому что преданы были Вавилонянам.

Иоильт.3:4–6. И что мне и вам²⁸⁹³, Тире и Сидоне и вся Галилеа иноплеменников? еда воздаяние вы воздаете мне? или памятозлобствуете вы?²⁸⁹⁴ Остро и быстро воздам воздаяние ваше на главы ваша. Понеже серебро мое и золото мое возьмете и избранныя моя и добрая внесосте в требища ваша: и сыны Иудины и сыны Иерусалимли продаете сыном Еллинским, яко да ижденете я от предел их.

И так против Израиля собрались все народы, Моавитяне, Идумеи, Иевусеи, Аммонитяне и прочие. А руководителями в этом замысле и предприятиях, думаю, были жители Дамаска и Тиряне и так называемые Филистимляне, до самого Гефа, который называется и иноплеменническим. Посему Бог всяческих говорит им: *что мне и вам, Тире и Сидоне и вся Галилеа иноплеменников?* Какие, говорит, основания имея к жестокости, вы бедствующего и претерпевшего тяжкие страдания от Вавилонян Израиля нечестиво угнетаете, злобно нападая на него и как бы посмеиваясь надо Мной, спасающим и защищающим их, и дерзая не только говорить, но и поступать враждебно против Меня?

–382–

Поэтому в непродолжительном времени вы получите воздаяние; оно придет на вашу голову. Вы получите от Меня отмщение, когда я буду судиться с вами в долине Иосафатовой. Обвиняет их в том, что они расхитили сокровища храма, разграбили золотые сосуды и посвятили их в честь своих богов; а это преступление тяжкое, обидное и вполне способное оскорбить Бога; ибо Он сказал: *славы моя иному не дам, ниже добродетелей моих истуканным (Ис.42:8)*. И подлинно: украшать храмы идолов предметами, посвященными Богу, что иное означает, как не провозглашать и говорить, будто Богу всяческих принадлежит второстепенное значение, а те имеют превосходство пред Ним и могут спасать своих поклонников? И

не довольно, говорю, для вашего нечестия того, что вы лишили Мой храм посвященных Мне предметов; но и сынов Иуды и сынов Иерусалима вы отдали сынам Еллинов. Вероятно, это делалось так, что некоторые из Израильтян уводимы были в страны язычников, продававших их, может быть Тирян, или каких других народов, у которых занятием была торговля, а ремеслом – корыстолюбие.

Это слово, как кажется мне, применимо и к представителям нечестивых ересей, которые, как бы расхищая сынов церкви, продают их еллинской мудрости, дабы они, исполнившись запутанных мыслей, сделались несчастными искателями истины, вернее же непокорными, преступными извратителями правды, тогда как следовало бы проводить жизнь сообразно простому учению и хранить неподдельное слово истины. Итак, они достигают того, что вводимые ими в заблуждение оказываются вне соб-

–383–

ственных пределов, пределами же и как бы страной чад церкви служит познание истины и расположение ко всему, что точно исследовано до несомненности. По справедливости, золотыми и серебряным сосудами и избранными (сокровищами) Божиими могут быть названы истинно блистающие верой, позлащенные доброй славой дел и сияющие красотой благочестия. Но если бы случилось, что кто-либо из столь блистающих (добродетелями) уловлен был сетями обмана; то изобретатели заблуждения конечно услышат: *сребро мое и злато мое возьмете, и избранные моя и добрая внесосте в требища ваша*. Преступление это ужасно и не избежит наказания; ибо согрешающие против братьев наших, за которых Христос умер, наносят оскорбление самому Христу, Которому всенепременно они отдадут отчет за преступления против Него.

Ст. 7:8. *И се аз восставляю я, от места, в неже продаете я тамо, и воздам воздаяние ваше на главы ваша: и отдам сыны ваша и дочери ваша в руце сынов Иудиных, и продадят я в плен в страну далече сущу, яко Господь глагола.*

Весьма ясно говорит, что козни и суровые замыслы Тирян против Израильтян останутся бездейственными и что, напротив,

беда постигнет обидчиков их и они подвергнутся таким же бедствиям, потому что наказание падает на головы совершивших беззаконие в полном соответствии с их виной. Как они брали детей Иудейских и отдавали их торговцам рабами, повелевая уводить их в далекую страну; так, говорит, и их дети будут продаваемы рукой Иуды. А что это непременно сбудется, – в этом он удостоверяет, говоря: *яко Господь глагола*; а что Бог –384–

говорит, то никогда не остается тщетным. Поэтому и Христос сказал: *слова моя не мимо идут* (Мф.24:35). Таков исторический смысл изъясняемых слов. Если же кто решится вникнуть в духовный смысл и насытиться сокровенными мыслями, тот пусть подумает о том, что и чада еллинские, надмеваемые мнимой мудростью, и еретики, воображающие, что они хитросплетенными изобретениями лжи достигают для себя чего-либо, некоторых из простодушнейших удаляют от правой и беспорочной веры, которую они имели в Бога, и как бы накрывая их сетями обмана и подвергая их участи военнопленных, уводят их весьма далеко от пределов истины. Но Господь всяческих делает бесплодным их злоухищрение и освобождает введенных в обман и детей тех, которые ввели в заблуждение чрез науку, приводит к Иудеям. Под сими можно разуместь самих божественных учеников, и тех, которые говорят о таинстве Христа. Освобождая от заблуждения тех, они возвращают их в прекрасное и вожделенное рабство, то есть, рабство Христу, и их как бы пленников похищают, переселяя их в свое собственное настроение чувствований и мыслей, которое весьма далеко отстоит от настроения тех. Поистине великое расстояние оказывается между расположением святых и расположением тех. Также и о Христе говорится, что обращенных от еллинского заблуждения к познанию истинного Бога Он уводит как бы пленниками; ибо Давид сказал: *возшел еси на высоту, пленил еси плен: приял еси даяние в человецех* (Пс.67:19).

Ст. 9–12. *Проповедите сия во языцех, освятите*
–385–

рать, восставите сечцы, приведите, и восходите вси мужи воинстии. Разсецые рала ваша на мечи, и серпы ваша на копья: немощный да глаголет: яко могу аз. Совокупляйтесь и входите вси языцы окрест, и соберитесь ту: кроткий да будет храбр: да востанут и взыдут вси языцы на юдолю Иосафатову, яко тамо сяду разсудити вся языки яже окрест.

Пригрозив языческим народам заслуженными ими бедствиями и возмездием за нечестивые их дела, Он обращает речь уже несобственным Своим поклонникам, которым отнюдь не позволяет быть боязливыми и робкими, напротив повелевает быть смелыми, и как бы раздавать властные приказания и собирать народы на битву и стараться возбуждать их к этому, хотя бы они быть может и предпочитали спокойствие и были расположены к невоинственной жизни. А это было делом Того, Кто являет людей смелыми и внушает им упование на Него в том, что они при Его защите победят врагов. Итак *сия*, говорит, *проповедите во языцех и освятите рать*. Выражение *освятите* опять означает: некоторым образом, Мне посвятите; ибо я буду воителем и совершаемое послужит во славу Мою: умрут воздававшие Мою славу деревьям и камням. Все же то, о чем употребляется слово *освещение*, всегда приносится во славу Божию. Посему-то говорит: *освятите рать, восставите сечцы*; а также присоединяет и говорит: *приведите вся мужи воинстии*. Пусть земледелец оставит самые дорогие для него заботы и занятия; пусть он раскует плуг в меч, а серп – в копья; ибо теперь время не земледелием заниматься, но воздать отмщение за бесчестие, оказанное Богу. А если кто бессилен, говорит; то и он

–386–

пусть не отговаривается под предлогом своего бессилия; если угодно, пусть он даже скажет неправду и говорит, что он силен: но да не удаляется от оружия. Итак, говорит, собирайтесь все находящиеся окрест Иудеи, кроткий пусть будет воинственным, то есть, если бы кто и был из негневливых, пусть и такой будет воинственным. И так как никто не оставлен без защиты, то пусть говорит подобное всякий, хотя бы он был земледельцем, хотя бы он был робким и малодушным (ибо это и

означает слово: *немогущий*), хотя бы он был кротким и невойнолюбивым; пусть каждый возбуждает себя к битве; ибо ни от кого не отвращусь; буду судить всех в долине Иосафатовой. Выражение: *разсужду* означает, что Я буду могущественным судьей, подвергающим наказаниям и возмездие расхитивших землю Мою и по жребию разделивших Израиля, блудницам отдававших отроков и покупавших отроковиц и как вино пивших.

Тоже самое опять скажет Господь врагам Церкви, которые восстают против святых, вооружаясь против них всем множеством и всеми силами. Все они падут, потому что Он защищает их, а тех ниспровергает, своих же поклонников ограждает верой, надеждой и любовью и дарами своей благодати.

Ст. 13–16. *Испустите серпы, яко предстоит обьимание винограда: внидите, топчите, яко исполнь точило, изливаются подточилия, яко умножатися злобы их. Гласи прогласишася на поли судебнем, яко близ день Господень на юдоли судебней. Солнце и луна померкнут, и звезды скрывают свет свой. Господь же от Сиона воззовет, и от Иерусалима даст глас свой: и потрясется небо и земля.*

–387–

Повелел как бы при помощи трубы собрать на долину Иосафатову соседние с иудейской землей народы, говорю, Арабов и Тирян, Хеттеев и Филистимлян и Моавитян и Идумеев, Аммонитян и Гергесеев, как бы тотчас имеющих умереть и подвергнуться строгой ответственности пред судьей. Теперь же возбуждает Израильтян к некоторой неодолимой стремительности и непоколебимому мужеству и как бы поощряет напасть на собранных; и говорит, что это должны сделать и те, которые боятся ужасов войны и совсем не ходят на сражение, напротив, придают большое значение изнеженной жизни и поставляют ее в веселье и радуются подобно тем, которые делают обильный сбор винограда. Посему-то и говорит: *испустите серпы, яко предстоит обьимание винограда* (*ἐξάποστείλατε* испустите употребил вместо: *ἐκπέμψατε* протяните, как это обыкновенно делают собирающие виноград); ибо они будут вполне готовы к истреблению и посечению; пусть,

говорит, будет срезан враг, как кисть винограда; пусть он, находясь во множестве под ногами, будет попираем в точилах; *внидите*, говорит, *топчите, яко исполнь точило*, то есть, множество народов собрано для истребления и нет никакого препятствия — быть им под твоими ногами. *Изливаются подточилия*; это служит указанием на множество собранных для истребления народов; ибо вследствие изобилия винограда вино часто выливается из самых точил. Итак словами: *изливаются подточилия* указывает на множество лежащих под ногами. *Гласи прогласишася на поли судебнем*. Что это такое? Обыкновенно, святые пророки предвозвещают будущее и созерцают самые имеющие некогда

—388—

совершиться события, так что кажется, что они уже видят события и слышат голоса. поскольку Навуходоносор, вступивший в битву, имел произвести всецелое истребление и (Иеремия) как бы перенесен был духом к созерцанию ужасного зрелища войны и видел бесчисленное множество мертвых; то он говорил: *горе мне, яко исчезает душа моя над убиенными* (Иер.4:31). Нечто подобное, как я думаю, испытал и Иоиль и может быть слухом своим воспринимал бывающий на войне шум; посему и говорит: *гласи прогласишася на поли судебнем*. Полем судебным называет место сражения, потому что народы были собраны на ней не для чего иного, как для того, чтобы получить жестокое наказание. Говорит, что слышатся голоса и слышатся здесь вопли падающих; ибо во время сражений бывает, что побеждаемые издают стоны, а победители издают крики торжества над побежденными и весьма много величаются над ними. *Солнце и луна*, говорит, *померкнут* и самые звезды лишатся блеска не потому, что тогда стихии подвергнутся этому самому, но потому, что как бы война произведет тьму и как бы наведет мрак на очи побежденных; ибо страх смерти всегда вызывает тьму и тяжесть неожиданного бедствия ослабляет ум и помрачает душу как бы солнце в тех, которые подвергаются безмерным страданиям. Говорит, что воззовет Господь, как бы тут присутствующий и вместе с ними сражающийся и на подобие военачальника возбуждающий Израильян к нападению на

врагов. Но в особенности прилично сказать, что во время (всеобщего) воскресения Господь как бы от Сиона воззовет; потому что, как говорит Павел, сам

—389—

Господь в повелении, во гласе архангелове, и в трубе Божии снидет с небесе; и мертвии о Христе восстанут нетленными (1Фес.4:16). Это предъизображал и закон Моисеев; ибо он повелевал Израильтянам трубить в новомесячии; а в новомесячии можно видеть образ, и весьма ясный, века грядущего и нового, следующего за первым. Труба же есть знак всепроникающего звука трубы архангела и трубы, посланной от Бога, которая возбуждает всех лежащих в земле и звучит необычайно громко. Надобно знать, что и Сам Господь, совершая чудо над Лазарем, вошел в гроб и, как повествует Евангелист, *гласом великим воззва: Лазаре, гряди вон (Ин.11:43)*, хотя Он чрез пророка говорит: *не воспротивится, не возопиет, ниже услышится вне глас его (Ис.42:2)*. Итак то, что Спаситель громким голосом воскресил из мертвых Лазаря, служит, говорю, знамением повсюду слышной трубы и звука от нее, достигающего до пределов земли и исходящего с неба.

Ст. 16:17. *Господь же пощадит люди своя, и услышит сыны Израилевы. И увесте, яко Аз Господь Бог ваш, вселяясь в Сионе в горе святей моей, и будет Иерусалим свят, и иноплеменницы не пройдут сквозе его ктому.*

Когда Израильтяне виновны были в преступлениях измены (Богу) и поклонялись золотым тельцам и нечестиво говорили: *сии бози твои Израилю, иже изведоша тя из земли Египетския (Исх.32:4)*; тогда они были слабы и удобопобеждаемы и представляли весьма легкую добычу для врагов. Посему и были отводимы в плен. Но после того, как они помилованы были и поселились в своей

—390—

земле, потому что Бог прекратил (Свой) гнев на них, они сделались непобедимыми и неодолимыми для врагов, без труда побеждали их, хотя все народы собирались для сражения против них. Итак, говорит, из того, что они побеждали врагов своих, они должны познать, что Он среди них и наконец

поселяется в Сионе, как святом городе. Посему говорит, что пощадит люди своя и сделает их весьма сильными, – а они убедятся, что Он с ними. Говорит, что *Иерусалим будет свят* и совершенно отвергнет древнее безбожие, потому что среди, него уже не будет лжепророчества и волшебства, напротив будет господствовать жизнь, сообразная с законом и будут пользоваться расположением у них самые лучшие занятия. Когда же он (Сион) будет находиться в таком состоянии и вести такой образ жизни, тогда, говорит, никто из врагов не пройдет сквозь него; он ни для кого не будет доступен и не будет подвергаться расхищению со стороны проходящих чрез него, как это было прежде, напротив он будет совершенно безопасен и будет весьма крепко огражден, как стеной, Моею силой и помощью.

Справедливо будет разуместь это и о самой церкви Христа; ибо Он печется о своих поклонниках и делает их победителями врагов, крепкими и сильными, исполненными духовной крепости, знающими и верующими, что Бог в них пребывает чрез Духа; Он вселяется верой в сердца наши (Еф.3:17); и Евангелист Иоанн говорит: *о сем разумеет, яко той в нас, от Духа, его же дал есть нам* (1Ин.4:13)²⁸⁹⁵. По

–391–

истине свят духовный Иерусалим, то есть, церковь, чины святых; он не служит проходом иноплеменников, потому что *уже Христови суть, плоть распяша* (Гал.5:24). Вспоминаю и слова одного мудреца, который говорит: *аще дух владеющего взыдет на тя, места твоего не остави: яко исцеление утолит грехи велики* (Еккл.10:4). Они имеют сердце непоколебимое, недоступное ни пешим, ни конным нападениям нечистых духов, напротив твердое и прочно огражденное догматами истины.

Ст. 18. *И будет в той день, искапают горы сладость, и холми источат млеко, и вси источники Иудины источат воды: и источник от дому Господня изыдет, и напоит водотечь сития.*

Когда будет восстановлен Святой Иерусалим и станет недоступен для иноплеменников вследствие того, что в нем

поселился Господь всяческих, умилосердился над Своим народом, укрепил его и сделал его победителем противников; тогда *горы искапают сладость и холмы источат млеко и источники Иудины* дадут свою собственную воду. Источниками, думаю, называются истоки потоков или понимаются другим каким-либо способом устроенные водопроводы. Под горами же могут быть подразумеваемы те, которые достигли высоты добродетели и славой добродетельной жизни превзошли других, всем известны и славны, каковы были ученики и преимущественно пред другими. Креститель, о котором Спаситель говорит: *не воста болий Иоанна* (Мф.11:11). И так сии великие и весьма славные мужи источают сладость и как бы медом услаждают слово о Спасителе, так что всякий, услышавший его, от чрезмерной

–392–

радости воскликнет: *коль сладка гортани моему словеса твоя* (Пс.118:103) и далее; ибо слово святых всегда сладко для тех, которые любят благоугождать Богу. Итак, по всей справедливости под горами можно разуметь этих именно людей. Под холмами же разумею тех, которые немного уступают превосходству первых и стоят много выше других людей. Такие душам только что уверовавших изливают *словесное и нелестное млеко* (1Пет.2:2), доставляя им пищу, свойственную новорожденным младенцам; ибо *совершенных есть твердая пища*, молоко же более всего прилично младенцам (Евр.5:12–14). Но мы этим не говорим того, что только в способности их сообщать младенцам молоко заключается мера силы их; ибо они обладают в достаточной степени силами, так что если бы они захотели, то могли бы более крепким по внутреннему расположению сообщать более твердую пищу, руководствуясь словами: *разумне разумевай души стада твоего* (Притч.27:23). Посему-то божественные ученики несмотря на то, что Христос даровал нам неисчислимое множество заповедей, предусмотрительно повелевают уверовавшим из язычников воздерживаться от блуда, удавленины и крови: *изволися бо, говорит, Святому Духу и нам, ничтоже множае возложить вам тяготы* (Деян.15:28). Не

слышишь ли, как эта заповедь соответствует младенческому возрасту и как сообщаемое более слабым по внутренним свойствам как бы подобно молоку? А что духовная вода изобильна у *насажденных в дому Господни*, дабы орошаемые божественными струями и напоеваемые вышним и небесным учением *во дворех Бога процвели* (Пс.

–393–

91:15); – на это указывает, говоря: *вси источники Иудины источат воды*; ибо и божественные ученики исповедовали, что они призваны от Бога. Но самыми первыми источниками духовных вод были, конечно, подаяния благ святым от Бога чрез Духа. А как бы вторыми источниками вод оказались их слова к нам, исполняющие нас духовными дарованиями. Источником же, вытекающим из дому Господня, кто другой может быть, кроме Христа? Так наименовал Его и Псалмопевец, говоря небесному Отцу и Богу: *потокотом сладости твоя напоиши я: яко у тебе источник живота* (Пс.35:9 и 10). Итак, Христос есть поток и источник жизни. Пророк упоминает о потоке ситников, о каком-то потоке, при котором выросли многие ситники. Говорят, что это тот самый поток кедрский, при котором, как говорит Евангелист, насильственно взят был Господь, когда искал Его ученик предатель вместе с отрядом воинов (Ин.18 гл.).

Не будет ничего неприличного, если мы потоку ситников уподобим Церковь, в которую втекает как река мира Господь наш, которую Он как бы обтекает всегда, напаявая вечнозеленые ситники, то есть, души святых; ибо ситник есть растение, всегда любящее воду и всегда зеленое. А если бы он и оказался порезанным, то и при этом он будет находиться в хорошем состоянии. Так и добродетель святых не бывает всецело свободна от страданий, ибо хотя они и весьма кроткие приверженцы (добродетели); но вместе с тем они и воинственны.

Ст. 19–21. *Египет в погибель будет, и Идумеа в поле погибели будет за озлобление сынов Иудиных,*

–394–

понеже пролияша кровь праведную на земли своей: Иудеа же во веки населится, и Иерусалим в роды родов. И взыщу

крови их, и не обезвиню: и Господь вселится в Сионе.

Что касается исторического смысла этих слов, то Египет действительно подвергся наказанию; ибо он лишился царства, когда Камбиз, сын Кира, разрушил его, а Идумея подверглась опустошению, как об этом свидетельствует само положение дел.

Впрочем, в этих словах пророческая речь, кажется, указывает нам на сокровенное исповедание, которое привел в исполнение Единородный, когда соделался человеком. Священное Писание обыкновенно уподобляет закоренелым идолопоклонникам и весьма сильно наклонным к идолослужению полчища демонов и всегдашних противников святых. Итак погибнет, говорит, все враждебное, подобно Египтянам и Идумеянам; ибо непоколебимо обетование Христа, Который говорит о церкви, что *врата адовы не одолеют ей* (Мф.16:18). А что лукавые силы имеют подвергнуться наказанию за свои преступления против людей и все, которые осмеливаются на подобные тем дела, или отвлекая кого-либо к еллинскому заблуждению или вовлекая *в неискусен ум* (Рим.1:28) учением предаваться всяким извращениям, – на это ясно указывает, говоря, что вследствие этого погибнут воевавшие против Сиона, *понеже пролияша кровь праведную*, причиняли невыносимые обиды сынам Иуды, то есть, святым, чадам исповедания; ибо Иуда означает исповедание, и богодухновенный Давид негде говорит о неправедно убиенных: *яко взыскай крови их помяну* (Пс.

–395–

9:13). А к сатане, изображаемому в виде Ассира, говорит: *якоже риза в крови намочена не будет чиста, такожде и ты не будешь чист: зане землю мою погубил еси, и люди моя избил еси: не пребудеши в вечное время* (Ис.14:20). Итак, враги Сиона, говорит, подвергнутся гибели, *Иудея же населится во век*, и Иерусалим в роды родов, не тот, который был опустошен и сожжен (потому что Господь и Бог, будучи истиной, не может говорить неправды), но духовный, небесный, вышний Иерусалим и божественный Сион, славный и прекрасный город, которого художник и зиждитель и строитель – Бог и в который войти да будет возможно и нам чрез Христа.

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Амоса [Ам.1:1] / Пер. П. И. Казанского и
А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова //
Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 396–398 (1-
я пагин.). (Начало.)**

–396–

Предисловие

Амос был пастухом коз и воспитался в пастушеских обычаях и законах. Он проводил жизнь в пустыне, находящейся к югу от страны иудейской, доходящей до пределов моря индийского и простирающейся до земли Персидской; здесь пасут свои стада бесчисленные племена варваров; она представляет весьма много удобств для пропитания стад овец; ибо она обильна водой, обширна и покрыта разнообразными травами. Амос был родом из Фекуи, селения, находившегося при самых пределах пустыни. Он был муж добродетельный и усердный исполнитель всякого добра и скоро получил духа пророческого и стал пророчествовать не в Иерусалиме, но на самих пастбищах, в начале имея попечение о своем народе и благе его. Потом он дошел и до самого Вефиля, ибо Фекуя принадлежала не к Иудее, но к царству Ефремову. А что наши речи об этом не подлежат сомнению, – это ты можешь без труда усмотреть и в этом убедиться из слов его самого. Он пророчествовал, как я сказал, в

–397–

Вефиле, говоря, что *потребятся требища смеха, и требы Израилевы опустеют. И к этому присовокупил: и встану на дом Иеровоамль с оружием. В Вефиле жрецом был Амасия. Сей запрещал Пророку проповедовать; потом посылает к Иеровоаму, царю Израильскому, известие, говоря: *развраты творит на тя Амос среде дому Иераилева, не возможет земля подъяти всех словес его. Понеже сия глаголет Амос: оружием скончается Иеровоам. Израиль же пленен отведется от земли своея. И рече Амасия ко Амосови, видяй, гряди, и отъиди ты на землю Иудину, и тамо живи, и тамо да прорицаеши. А в**

Вефили по сем не приложи прорицати, яко освящение царя есть и дом есть царства. И отвеща Амос, и рече ко Амасии: не бех пророк аз, ниже сын пророчь, но пастырь бех, и ягодиция обирая: и поя мя Господь от овец, и рече ко мне: иди, и прорцы на люди моя Израиля (Ам.7:9–15). Итак, он взят был (на пророческое служение) от пастушеских занятий и пророчествовал в Вефиле, где первый Иеровоам, сын Навата, устроил золотую телицу. Думаю, что не бесполезно обратить внимание на то, что был другой Амос, отец Исаии. А каковы были речи его и к кому они относились, это мы раскроем по мере сил, при объяснении предложенного предмета.

Отделение первое

Гл. I ст. 1. Словеса Амосова, яже Быша в Аккариме от Фекуи, яже виде о Иерусалиме во дни Озии царя Иудина, и во дни Иеровоама сына Иоасова царя Израилева, прежде двою лет труса.

Словеса Амосова, яже Быша в Аккариме от Фекуи,

–398–

яже виде о Иерусалиме. Таковы, говорит, пророческие речи Амоса из Фекуи, которые произнесены были в Аккариме. Надобно знать, что этого чтения, то есть *в Аккариме* совсем нет в еврейском издании; в нем сказано только: *словеса Амосовы от Фекуи*. Другие же толкователи вместо: *в Аккариме* читают: *ἐν τοῖς κτηνοτροφείοις* (на пастбищах). Итак, вот те слова Амоса Фекуянина, которые были к нему во время его пастушеской жизни, на самых овчих дворах. Он говорит, что слова о Иерусалиме он не только слышал, но и видел; ибо вместе с откровениями Бог сделал для пророков события очевидными и как бы уже совершающимися теперь, так что, кажется, они и видят даже исполнение самых слов прежде осуществления их в действительности, причем их взорам предносится зрелище будущих событий, о которых говорит им Бог. Но достойно исследования (если бы кто-нибудь предложил этот вопрос) то, почему слова были только о Иерусалиме, хотя устами самого Пророка Бог обвиняет Иуду и Израиля? Притом же говорит, что *сия глаголет Господь: за три нечестия сынов Иудиных, и за четыре не отвращаюся их* и проч. И вслед за тем далее: *сия*

*глаголет Господь: за три нечестия Израиля и пр. (2:4:6). А присовокупив указание на виды греха, пророческое слово высказало угрозу бедствиями и сделало тому и другому весьма тяжкую укори́зну. Итак, как же понимать то, что слова были о Иерусалиме, хотя Бог говорит: *послю огонь на Иуду и далее*. Подумаем же, какой ответ можно дать на это. Мы утверждаем, что обыкновенно святые Пророки Израилем называют то в тесном смысле два колена, живущие*

(Продолжение следует)

Леонтий (Лебединский), митр. Московский. Слово, сказанное высокопреосвященным Леонтием, митрополитом Московским, по случаю освящения им храма в здании Московской Академии, 20 сент. 1892 г. // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. I–IV (2-я пагин.).

–1–

Отче! Святи их во истину Твою: слово Твое истина, есть (Ин.17:17).

В прощальной беседе, перед страданием своим и крестной смертью, Божественный Учитель – Господь И. Христос молил Отца своего об учениках. Самая нежная любовь изливалась в этой молитве к тем, которым предстоял тяжкий труд благовествования учения Христова народам. Любовь эта предусматривала будущую участь проповедников Евангелия и с особенной заботливостью останавливалась на мысли о необходимом для проповеди особом освящении апостолов истиной, чрез Слово Божие. О сем именно освящении и просит Сын Божий Отца своего небесного. Отче! *освяти их истиною Твоею.*

Если для апостолов, которых Господь в продолжение трех лет наставлял в познании истин святой веры нашей, нужно было еще особенное посвящение истине и освящение ей, – то могут ли иначе усвоить действенность слова в наше время те, кои с юности дают себе обет служить Господу в Его Церкви? Нужен ли для нас особенный способ приготовления к делу проповеди, – чтобы Глава Церкви признал их своими учениками и исполнил на них свои спасительные обетования? Несомненно нужно. Нужен, конечно, прежде всего и способ обычный – изучение истины, но при том, во-первых, истины непотемненной, а чистой, а во-вторых, – изучение правильное.

–2–

Слово Твое, Господи, истина есть. Оно и было истиной, и будет во веки, по своему существу, как проявление

совершеннейшего существа Божия. Для людей оно было сказано еще в раю до падения человека, когда он находился в живом общении с Богом, когда грех не расторг тесного союза между Творцом и тварью. Первобытные люди знали Бога, и это знание переходило из уст во уста целые века, пока грех не развил идолопоклонство до высшей степени безобразия. Впрочем, обломки, так сказать, истины сохранились и между язычниками; только из этих обломков при всем усилии нельзя было составить образа истины. Лучшие умы, лучшие философы при напряженных усилиях приобретали понятия о Боге, мире и человеке сколько-нибудь, по крайней мере, сносные. Но ими же сознавались и высказывались мысли, что открыть истину может только сам Бог.

Чаяние языков, ожидание божественного Учителя исполнилось. Слово воплотившегося Сына Божия раздалось в мире, и по времени заключено в Писании, которое составляет как бы некий драгоценный кладезь божественной мудрости. Приди желающий и черпай живую воду христианского учения. Только в нем чистая истина, чуждая примеси лжи или заблуждений. Но как ее черпать без постороннего руководства, как напаять ею душу, жаждущую истины, без правильного истолкования Писания? Лучшее благонадежнейшее руководство, объясняющее смысл Слова Божия – это Писания св. отцов и учителей Церкви, имена коих известны вам, любезные юноши, еще в семинарии. Нужно ли для объяснения Слова Божия прибегать к иностранным источникам, вытекающим от людей необлагодатствованных и постоянно разноречащих между собой? Пусть они нам оказывают услуги сведениями о внешней стороне Писаний, но что такое знают неправославные мыслители, приводимые, как авторитеты, о самом существе богооткровенных истин? что они пред толковниками нашими, напр. Василием Великим, св. Златоустом, Феодоритом, Августином и другими! Последние имели в себе залог Духа Святого, не по одному соображению рассудка писали они, но под влиянием благодати; а потому им преимущественно должно и принадлежать

–3–

наше доверие. Пусть же слова святых толковников освящают и наш разум и дают ему направление православное. Посмотрите, как далеко зашла германская богословская ученость со своим мудрованием. Своеумие, свободомыслие, уклонение от предания привело их если не к полному отрицанию христианства, то к унижению его значения. Они унизили св. Писание, хотя и считают его единственным своим руководством. О, да даст вам, возлюбленные, Господь разумение Писания, как главного источника богословских наук, такое, каким одушевлялись св. отцы и учителя нашей церкви! Настаиваем на этом потому, что в наше время не перестали еще люди увлекаться воззрениями неправославными, тогда как для любознательности нашей еще много непечатых сокровищ у нас самих. Да исправляется же наше изучение Писаний на истинный путь все тверже и тверже. Но правильный способ изучения, понимаемый в смысле обычном, еще недостаточен для подражания богопросвещенным проповедникам, как мы сказали ранее. Нужно, чтобы правильное воззрение проникло в душу, осветило всю ее учением Христовым. Для сего необходимо одушевлять ее *чувством истины*, т. е. способностью непосредственного слияния нашего ума с богооткровенной мыслью Писания, для восстановления связи богооткровенной речи, для нахождения в ней руководящей мысли, для соотнесения ее с жизнью. Как же усвоить такое чувство? Внешнее ощущение предмета познается тогда, когда мы соприкасаемся с ним, осязаем его. Внутреннее ощущение истины является у нас тогда, как она, воспринятая умом, внутренним усилием воли переливается в сердце. Чрез такое усилие воли толкователь ставит мысленно себя самого на место апостолов и пророков и, мысленно переживая их скорби, их пламенную одушевленность проповеданной истиной, ощущает от нее теплоту, производящую благодатное настроение и в нем самом, и в слушателях. Такое настроение утверждает познанной истину настолько сильно в душе нашей, что в христианине является желание – пострадать за истину как Апостолы и Пророки. Каковы были первые проповедники евангелия,

такowymi и должны быть готовящиеся к открытому сложению Церкви. И если

—4—

без любви к науке нельзя ей заниматься успешно, то какой же будет плод от трудов для Церкви без самоотвержения? Кто любит истину, тот не щадит для нее своих сил несмотря ни на какие препятствия; он говорит с апостолом: *во всех препобеждаем за возлюбльшаго ны* (Рим.8:37). Таков-то чрезвычайный способ благодатного приготовления проповедника, таковы и плоды сего освящения истиной. Но не ведет ли это, скажет кто-нибудь, к фанатизму? О дал бы нам Господь побольше такого фанатизма – т. е. одушевленной и самоотверженной просветительной деятельности. Как может распространяться вера и благочестие в народе без усиленной ревности проповедников? Какую пользу принесет равнодушие к Церкви тех, кои обязаны блюсти ее интересы? Пусть же ваша любовь к приобретению научных познаний сопровождается любовью к усовершенствованию внутреннему, к развитию чувства истины чрез внутренние усилия воли над усвоением тех чувств, которые во Иисусе Христе (Флп.2:5). *Слово Божие да вселяется в вас богато.*

Для развития чувства истины и одушевления ей потребно и внешнее действие на нашу душу Церкви, в которой Дух Святой положил свои дары, освящающие верующих для жизни духовной. Церковь же проявляет свое полномочие преимущественно в храмах чрез священнодействия. Такое проявление, действуя на расположение нашего духа, возбуждает, укрепляет религиозные движения, и таким образом способствует к живому общению нашему с Господом. И чем благолепнее храм, чем лучше совершается в нем богослужение, тем и влияние его сильнее. Здесь, в высшем святилище наук, храм давно нуждался в улучшении и обновлении. С любовью приветствую вас, любезные юноши, с сегодняшним торжеством освящения храма. Да будет оно побуждением к обновлению и освящению вашего духа! Да изливается на вас благодать Божия, просвещающая ваш ум и согревающая ваше сердце любовью к божественной истине. Аминь!

Беляев А. Д. Истинное христианство и гуманизм: [По поводу реферата Вл. С. Соловьева «О причинах упадка средневекового мирозерцания»] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 1–22 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–1–

Отрицательный взгляд г. Соловьева на достоинство Церкви не есть что-либо оригинальное, а заимствован им из сочинения графа Л.Н. Толстого: «В чем моя вера?». Из того же сочинения заимствованы и некоторые другие мысли реферата.

Приведем некоторые относящиеся сюда выдержки из второго издания этого сочинения, вышедшего в 1888 г., и сделаем оценку гуманистических взглядов, проведенных в этом сочинении.

В христианстве «разрыв между учением о жизни и объяснением жизни (т. е. между этической и метафизической стороной христианства), говорит граф Толстой, совершился окончательно во время Константина, когда найдено было возможным весь языческий строй жизни, не изменяя его, облечь в христианские одежды и потому признать христианским. Со времени Константина... начинаются соборы и центр тяжести христианства переносится на одну метафизическую сторону учения, и это метафизическое учение, с сопутствующими ему обрядами, все более и более отклоняясь от основного смысла своего, доходит до того, до чего оно дошло теперь: до учения, которое объясняет самые недоступные разуму человеческому тайны жизни небесной, дает сложнейшие обряды богослужebные, но не дает никакой религиозного учения о жизни земной». «Со времен Константина христианская церковь признала и освятила все то, что было в языческом мире:

–2–

она признала и освятила и развод, и рабство, и суды, и все те власти, которые были, и войны, и казни...²⁸⁹⁶.

Г. Соловьев также признает, что истинное христианство было только тогда, когда оно было не господствующей, а

гонимой религией, т. е. до Константина Великого, а христианство последующих времен он считает проникнутым языческими элементами; а мысль Толстого о преобладании в учении Церкви со времени вселенских соборов метафизической стороны пред этической отразилась у г. Соловьева в порицании христианства за односторонний догматизму.

На самом же деле Церковь никогда не освящала ни развода, ни рабства, ни казней, а только допускала по необходимости и в некоторых случаях эти и другие неурядицы человеческого общежития. Церковь, относясь снисходительно к некоторым проявлениям человеческого несовершенства, следовала примеру Иисуса Христа, Который вопреки жесткому ригоризму фарисеев, осуждавших учеников Его за то, что они утоляли свой голод в субботу, срывая колосья, привел слова пророка (Ос.6:6): *милости хочу, а не жертвы* (Мф.12:7). Церковь помнила также, что Иисус Христос не осудил Моисея за то, что он дозволил развод, хотя Сам Иисус Христос признал развод противным первоначальному установлению Божию о браке, – не осудил потому, что истинной виной отступления от первобытного закона Божия и закона природы о браке был не законодатель и не закон его, а жестокосердие людей. *Моисеи по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так* (Мф.19:8). Постановляя правила, Церковь всегда держалась того духа благоразумия, который ей явно высказан в одном из ее правил: *да не оставим, гласит третье правило шестого вселенского собора, ни кротости слабой, ни строгости жестокой*.

Относительно преобладания в учении Церкви метафизической стороны пред нравственной, как выражается граф Толстой, или относительно узкого и одностороннего догматизма, принимая терминологию г. Соловьева, должно согла-

–3–

ситься, что Церковь всегда, – и в период вселенских соборов, и раньше их, и после них, – поставляла догматы выше всего и изъяснение их, а равно и ниспровержение неправильных мнений о предметах веры признавала первой и важнейшей

своей обязанностью. Но это так и должно быть. Не могла же Церковь забыть слов Божественного Учителя: *Сия есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобой Иисуса Христа (Ин.17:3).*

Но изъясняя и утверждая догматы, Церковь отнюдь не забывала этической стороны Христова учения, никогда не извращала учения Христа о нравственности и, без крайней нужды, без уважительных причин, никогда не послабляла силы и строгости заповедей Божиих. По крайней мере это должно сказать о Церкви в период вселенских соборов. Граф Толстой, изучивши Евангелия, по-видимому, никогда не читал и едва ли даже видел «книгу правил святых Апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых Отец». Судить об учении и деятельности Церкви, не читавши этой книги, это все тоже, что рассуждать об учении и жизни Христа, не выдавши Евангелий.

Что же содержится в «Книге Правил», выражающей дух и результаты деятельности древне-вселенской, не разделенной еще Церкви? В книге Правил на первом месте поставлены символы и прочие догматические вероопределения соборов; однако по объему они занимают весьма небольшую часть книги. Почти вся она наполнена правилами, изданными или вселенской Церковью, или хотя и поместными Церквами и даже частными лицами, но принятыми в руководство вселенской Церковью. Правда, большая часть правил имеют характер обрядовой, административный и судебный, излагая права и обязанности клириков, или относясь к Богослужению, т. е. это все такие правила, которые в глазах графа Толстого никакой важности не имеют и даже могут ему подать повод обвинять Церковь за то, что она, постановляя многочисленные правила, из которых каждое в частности не имеет большего значения, потеряла из виду основные нравственные заповеди Христа, которых граф Толстой

—4—

насчитывает всего-то пять²⁸⁹⁷; но не следует упускать из виду, что богослужение есть столь же важная и неотъемлемая принадлежность всякой религии и вместе с тем неискоренимая потребность духа, как и догматическое учение и нравоучение.

Если граф Толстой признает религию состоящей только из метафизики и морали, то это свидетельствует только о неправильности его взгляда на сущность религии. Все религии всегда и везде имели культ, и история буддизма показывает, что они и не могут обойтись без него, и как бы прекрасно ни доказывал граф Толстой, что для жизни нужны только пять нравственных заповедей из нагорной проповеди Христа, люди, к какой бы религии они ни принадлежали, никогда не откажутся ни от догматов, ни от культа; и это по той простой причине, что все люди, кроме воли, имеют ум и сердце, и не могут не иметь их, пока остаются людьми. А раз христианство, как и всякая иная религия, имеет богослужение, последнее не может не быть общественным, тем более что и в нравоучении своем христианство призывает людей к миру, общению, братству и взаимной любви. А общественное богослужение, чтобы оно было совершаемо достойно своей важности, должно быть устроено и подчинено известным правилам. И так как христианское богослужение устроилось именно в первые века и в период вселенских соборов, то поэтому тогда и издано было Церковью много правил касательно богослужения и совершителей его. Впрочем, и в административных своих правилах Церковь устанавливала не юридические только формы: везде в этих правилах, явно или молчаливо, основой, мотивом служит забота Церкви о нравственной чистоте тех, которых правила касались, – забота о том, чтобы не возникало соблазнов, не было поводов к нарушению мира и т. под.

Другая же, значительная часть правил – прямо нравственные предписания, и они ясно показывают, какой нравственной высоты и чистоты требовала Церковь от христиан, требовала непорочности не только в делах,

–5–

но и в мыслях и побуждениях. Из них видно, что она нисколько не послабляла строгости нравственных правил евангельского учения, что она не только не пренебрегала делом нравоучения, как бы неважным, но, напротив, настойчиво преподавала и разъясняла его и требовала строгого исполнения нравственных правил, а за отступление от них налагала

эпитимии. Таких правил не десятки, а сотни и потому привести хотя бы важнейшие из них нет возможности. Всякий может прочитать их в «Книге Правил».

В виду этого есть ли хотя малая доля правды в словах графа: «Христианская Церковь со времен Константина не потребовала никаких поступков от своих членов. Она даже не заявляла никаких требований воздержания от чего бы то ни было... Она требовала, при крещении, только словесного, и то только сначала, отречения от зла; но потом, при крещении младенцев, перестали требовать даже и этого. Вместо того, чтобы руководить миром в его жизни, Церковь в угоду миру перетолковала метафизическое учение Христа так, что из него не вытекало никаких требований для жизни, так что оно не мешало людям жить так, как они жили. Церковь тут уступила миру, а раз уступив миру, она пошла за ним. Мир делал все, что хотел, предоставляя Церкви, как она умеет, поспевать за ним в своих объяснениях смысла жизни. Мир учреждал свою, во всем противную учению Христа, жизнь, а Церковь придумывала иносказания, по которым бы выходило, что люди, живя противно закону Христа, живут согласно с ним, и кончилось тем, что мир стал жить жизнью, которая стала хуже языческой жизни, и Церковь стала не только оправдывать эту жизнь, но утверждать, что в этом-то и состоит учение Христа»²⁸⁹⁸.

Тут что ни слово, то или передержка, или бесцеремонная клевета, или же совершенное незнание предмета речи. Слишком уже поздно граф взялся за изучение богословия; и как он ни талантлив, а все-таки и на нем оправдываются слова басни Крылова:

Беда, коль пироги начнет печи сапожник,
А сапоги тачать пирожник.

—6—

В особенности любопытна выдумка графа, будто Церковь с какого-то времени перестала требовать при крещении младенцев отречения от зла. Эта выдумка похожа на сонную грезу, потому что в действительности нет ничего даже и похожего на это странное измышление.

Совпадая с графом Толстым в мнении об упадке жизни и учения Церкви, о мнимом превращении христианства в лжехристианство, в полуязычество, г. Соловьев сходится с ним и в высоком мнении о нравственных принципах и жизни неверующих гуманистов, а с другой стороны, в мнении о недостатке влияния Церкви на общество. Вот что говорит об этом граф вслед за вышеприведенными словами об обмирщении Церкви.

«Пришло время, и свет истинного учения Христа, которое было в Евангелиях, не смотря на то, что Церковь, чувствуя свою неправду, старалась скрывать его (запрещая переводы Библии), – пришло время, и свет этот через так называемых сектантов, даже через вольнодумцев мира, проник в народ, и неверность учения Церкви стала очевидна людям, и они стали изменять свою прежнюю, оправданную Церковью, жизнь на основании этого, помимо Церкви дошедшего до них, учения Христа... Учение о жизни людей эмансипировалось от Церкви и установилось независимо от нее... и у Церкви ничего не осталось, кроме храмов, икон, парчи и слов... у Церкви не осталось никакого учения о жизни.

Церковь пронесла свет христианского учения о жизни через 18 веков и, желая скрыть его в своих одеждах, сама сожглась на этом свете. Мир со своим устройством, освященным Церковью, отбросил Церковь во имя тех самых основ христианства, которые нехотя пронесла Церковь, и живет без нее. Факт этот совершился, и скрывать его уже невозможно. Все, что точно живет, а не уныло злобится, не живя, а только мешая жить другим, все живое в нашем европейском мире отпало от Церкви и всяких церквей и живет своей жизнью, независимо от Церкви. И пусть не говорят, что это так в гнилой западной Европе: наша Россия со своими миллионами рационалистов-христиан, образованных

–7–

и необразованных, отбросивших церковное учение, бесспорно доказывает, что она, в смысле отпадения от Церкви, слава Богу, гораздо гнилее западной Европы.

Все живое независимо от Церкви.

Государственная власть зиждется на предании, на науке, на народном избрании, на грубой силе, на чем хотите, но только не на Церкви.

Войны, отношения государств, устанавливаются на принципе народности, равновесии, на чем хотите, только не на церковных началах.

Государственные учреждения прямо игнорируют Церковь: мысль о том, чтобы Церковь могла быть основой суда, собственности, в наше время только смешна.

Наука не только не содействует учению Церкви, но нечаянно, невольно в своем развитии враждебна Церкви. Искусство, прежде служившее одной Церкви, теперь все ушло из нее.

Мало того, что жизнь вся эмансипировалась от Церкви: жизнь эта не имеет другого отношения к Церкви, кроме презрения, пока Церковь не вмешивается в дела жизни, и ничего, кроме ненависти, как только Церковь пытается напомнить ей свои прежние права. Если еще существует та форма, которую мы называем Церковью, то только потому, что люди боятся разбить сосуд, в котором было когда-то драгоценное содержимое; только этим можно объяснить существование в наш век католичества, православия и разных протестантских церквей.

Все то, чем истинно живет теперь мир: социализм, коммунизм, политико-экономические теории, утилитаризм, свобода и равенство людей, и сословий, и женщин, все нравственные понятия людей, святость труда, святость разума, науки, искусства, все, что ворочает миром и представляется Церкви враждебным, все это части того же учения, которое, сама того не зная, принесла с скрываемым ею учением Христа та же Церковь.

В наше время жизнь мира идет своим ходом, совершенно независимо от учения Церкви. Учение это осталось так далеко позади, что люди мира не слышат уже голосов учителей Церкви. Да и слушать нечего, потому что Церковь только дает объяснения того устройства жиз-

—8—

ни, из которого уже вырос мир и которого или уже вовсе нет, или которое неудержимо разрушается...

Остановить это движение нет никакой возможности. Все люди неудержимо идут за теми, которые идут впереди, и все придут туда, где стоят передовые. Передовые же стоят над пропастью. Передовые находятся в ужасном положении: они делают жизнь для себя, готовят жизнь для всех тех, которые идут за ними, и находятся в совершенном неведении того, зачем они делают то, что делают. Ни один цивилизованный передовой человек теперь не в состоянии дать ответ на прямой вопрос: зачем ты живешь той жизнью, которой ты живешь? Зачем делаешь все то, что ты делаешь? Я пробовал спрашивать об этом и спрашивал у сотен людей и никогда не получал прямого ответа... На место личного вопроса подставляют общий; и подставляет его и верующий, и философ, и средний человек потому, что у него нет никакого ответа на личный вопрос жизни, потому что у него нет никакого настоящего учения о жизни, и ему совестно. Он чувствует себя в унижительном положении человека, не имеющего никакого учения о жизни, тогда как человек никогда не жил и не может жить без учения о жизни. Только в нашем христианском мире на место учения о жизни и объяснения, почему жизнь должна быть такая, а не иная, т. е., на место религии, подставилось одно объяснение того, почему жизнь должна быть такой, какой она была когда-то прежде, а религией стало называться то, что никому ни на что не нужно; а сама жизнь стала независима от всякого учения, т. е., без всякого определения...

Отсюда произошло то удивительное явление, что в наш век мы видим людей умных и ученых, пренаивно уверенных, что они свободны от всякой религии только потому, что не признают тех метафизических объяснений начала всего, которые когда-то и для кого-то объясняли жизнь. Им не приходит в голову, что им надо же жить как-нибудь и что они живут же как-нибудь, и что именно то, на основании чего они живут так, а не иначе, и есть их религия. Люди эти воображают, что у них есть очень возвышенные убеждения и нет ника-

—9—

кой веры. Но каковы бы ни были их разговоры, у них есть вера, если только они совершают какие-нибудь разумные поступки, потому что разумные поступки всегда определяются верой. Поступки же этих людей определяются только верой, что надо делать всегда только то, что велят. Религия людей, не признающих религии, есть религия покорности всему тому, что делает сильное большинство, т. е., короче, религия повиновения существующей власти...

Тщетно искал я в нашем цивилизованном мире каких-нибудь ясно выраженных нравственных основ для жизни. Их нет. Нет даже сознания, что они нужны. Есть даже странное убеждение, что они не нужны, что религия есть только известные слова о будущей жизни, о Боге, известные обряды, очень полезные для спасения души по мнению одних и ни на что ненужные по мнению других, а что жизнь идет сама собой и что для нее не нужно никаких основ и правил; нужно только делать то, что велят. Из того, что составляет сущность веры, т. е., учения о жизни и объяснения смысла ее, – первое считается не важным и не принадлежащим к вере, а второе, т. е., объяснение когда-то бывшей жизни, или рассуждения и гадания об историческом ходе жизни, считается самым важным и серьезным.

Раздвоение между объяснением веры, которое названо верой, и самой верой, которая названа общественной, государственной жизнью, дошло теперь до последней степени, и все цивилизованное большинство людей осталось для жизни с одной верой в городского и урядника.

Положение это было бы ужасно, если бы оно вполне было таково. Но, к счастью, в наше время есть люди, лучшие люди нашего времени, которые не довольствуются такой верой и имеют свою веру в то, как должны жить люди.

Люди эти считаются самыми зловерными, опасными и, главное, неверующими людьми, а между тем это единственные верующие люди нашего времени, и не только верующие вообще, но верующие именно в учение Христа, – если не во все учение, то хотя в малую часть его.

Люди эти часто вовсе не знают учения Христа, не по-

–10–

нимают его, часто не принимают, так же, как и враги их, главной основы Христовой веры – непротивления злу, часто даже ненавидят Христа; но вся их вера в то, какова должна быть жизнь, почерпнута из учения Христа. Как бы ни гнали этих людей, как бы ни клеветали на них, но это единственные люди, не покоряющиеся безропотно всему, что велят, и потому – это единственные люди нашего мира, живущие не животной, а разумной жизнью, – единственные верующие люди»²⁸⁹⁹.

Только бы присвоить им нравственно-практическую благодать! Но Толстой не мог этого сделать, потому что, как пантеист и односторонний моралист, он не признает никакой вообще благодати. Христос для него только великий нравоучитель, но не искупитель, не ходатай, не податель благодати. Впрочем ему и не было надобности источника моральной деятельности неверующих, а по его терминологии веры их во Христа, искать в благодати: гораздо проще и правильнее он объясняет происхождение ее у них заимствованием начал ее из учения Христа, хотя бы и бессознательным и невольным.

Но рассуждая с этой стороны правильно, граф Толстой делает иной промах. Если эти неверующие, а, по его мнению, истинно-верующие, заимствовали свою мораль из учения Христа, не зная его (учения) и даже ненавидя Самого Христа, то ясно, что они брали основы своей морали не прямо из Евангелия. Спрашивается, откуда же? Больше неоткуда, как из Церкви, т. е., не из церковных книг, которых они не читали, как не читали и Евангелия, а из жизни и учения того общества, которое называется Церковью и от повсеместного влияния, которого они не могли отрешиться.

Но если это так, то оказывается совершенно ложной мысль графа, будто у Церкви не осталось никакого учения жизни, не осталось ничего, кроме внешних принадлежностей богослужения.

Лживость этой мысли сказывается также в неясности и самопротиворечии суждений графа о том, с какого времени Церковь обмирщилась и омертвела. По странице 193-й выходит, будто это случилось еще во вре-

мена Константина Великого; позже это обмирщение и омертвление Церкви только усиливалось еще больше, и Церковь стала «помехой» стала «не нужна», «отсохла» только в наши дни (207–209). Но, с другой стороны, он же говорит: «Посмотрите, как решительно, молодо, бодро люди нашего мира делают все, что делают. Искусства, науки, промышленность, общественная, государственная деятельность – все полно жизни. Но все это живо только потому, что питалось недавно еще соками матери чрез пуповину (а матерью он называет здесь Церковь). Была Церковь, которая проводила разумное учение Христа в жизнь мира. Каждое явление мира питалось им, и росло, и выросло. Но Церковь сделала свое дело и отсохла. Все органы мира живут; источник их прежнего питания прекратился; нового же они еще не нашли; и они ищут его везде, только не у матери, от которой они только что освободились. Они, как ягненок, пользуются еще прежней пищей, но не пришли еще к тому, чтобы понять, что эта пища только у матери, но только иначе, чем прежде, может быть передана им... Новый процесс состоит в том, чтобы сознательно принять те истины христианского учения, которые прежде бессознательно вливались в человечество чрез орган Церкви и которыми теперь живо еще человечество... Прежде у мира были объяснения Церкви, которые, заслоняя от него учение (т. е. учение Христа), все-таки казались ему достаточными для его старой жизни, а теперь настало время, что Церковь отжила, и мир не имеет никакого объяснения своей новой жизни и не может не чувствовать своей беспомощности, а потому и не может теперь не принять учения Христа»²⁹⁰⁰. С одной стороны выходит, что Церковь еще во времена Константина окончательно совершила разрыв между учением о жизни и объяснением жизни, и весь языческий строй жизни Церковь приняла и признала христианским, а с другой стороны, до наших дней чрез Церковь вливались в мир христианские истины и ими и доселе живо человечество. Церковь почти омертвела еще полторы тысячи лет тому назад и, чем дальше шло время, мертвела

все больше и больше; а между тем она же «проводила разумное учение Христа в жизнь мира», «сделала свое дело», и этим учением Христа «питалось, росло и выросло каждое явление мира». Ведь нельзя же думать, что мир жил этим учением, а Церковь, вливавшая это учение и соединенную с ним жизнь в мир, сама была чужда и этого учения и этой жизни. Пусть кто-нибудь согласится с мнением Толстого, что Церковь сообщала миру учение Христа, полускрывая его, сообщала нехотя и в превратном виде; но как это согласовать с другой мыслью самого же Толстого, что мир, доселе питавшись соками матери (Церкви), жил подобно младенцу в утробе матери, бессознательно, а теперь вступил в высший период своего существования, как новорожденный младенец? Церковь родила младенца (современный мир) не мертвого, а исполненного жизни и подготовленного к высшей, более совершенной жизни, она привела мир к совершенству. Но могла ли бы это сделать Церковь, если бы она начала мертветь и вбирать в себя язычество еще с Константина Великого и, если бы она теперь была совершенно «отсохшей»?

Кроме путаницы в понятиях и противоречий и наличная действительность изобличает преувеличения и ложь оценки достоинства Церкви графом Толстым.

Граф Толстой совершенно отрицает влияние Церкви на политическую и государственную жизнь. Но достаточно припомнить пресловутый Kulturkampf (культурная борьба), воздвигнутый Бисмарком против папы и католичества, чтобы признать неосновательность этого положения Толстого. Бисмарк в течение не одного десятка лет был всевластным вершителем политических судеб Европы, и, несмотря на это, затеянная им борьба против католичества, хотя сначала склонилась в его пользу, в конце концов доставила победу католичеству. Бисмарк и его государственная система рухнули, а папа не только по-прежнему остается духовным, а отчасти и государственным владыкой в католических странах, но даже и в протестантской Пруссии новые руководители германской политики принуждены

были уступить католичеству почти все права и преимущества, отнятые или ограниченные Бисмарком.

–13–

Граф Толстой считает даже смешной мысль, чтобы в наше время Церковь могла быть основой суда и собственности. Мы, напротив, думаем, что по крайней мере в России главнейший устой правосудия есть присяга, которую граф вовсе отрицает. Из русских крестьян и горожан разве только немногие, совершенно бесовестные, люди не побоятся дать ложные показания под присягой. Очень много случаев, в которых от ложных показаний и еще чаще от умолчания не удержали бы свидетелей ни стыд, ни торжественная обстановка суда, ни опасение запутаться в показаниях, но их сдерживает страх нарушить клятву. Православный ли русский человек, раскольник ли – все они боятся страшного суда. Конечно, неверующие суда Божия не чают, и потому присяга для них пустой звук; но ведь неверующие даже и на Западе составляют незначительное меньшинство. На присяге держится правота свидетельских показаний, а на этой правоте зиждется весь суд во всех тех случаях, когда нет сознания вины со стороны подсудимых, т. е., в огромном большинстве уголовных дел.

Что касается до собственности, то, конечно, от незаконного присвоения ее, какого бы рода оно ни было, людей удерживает страх наказания со стороны закона, но не меньше и не реже уздой служит страх суда Божия, о котором вещает Церковь.

Несправедлива и та мысль, будто государственная власть зиждется на чем угодно, только не на Церкви. Достаточно обратить внимание на то, что все или почти все злоумышленники, покушавшиеся на жизнь Императора Александра II-го, были люди неверующие. Врагами государственной власти, в особенности монархической, в наши дни являются преимущественно социалисты; а социалисты в огромном большинстве люди неверующие.

Мысль графа Толстого об отношении к Церкви искусства просто нелепа. Искусство, во всех своих видах, никогда не служило одной только Церкви; а с другой стороны и теперь оно вовсе не ушло из Церкви. Живопись, музыка, поэзия,

ораторство, ваяние и архитектура служат ей по-прежнему. И мало того, что служат, но и сами получают от нее животворную силу и находят в

–14–

ней возвышеннейшие идеалы и вдохновение для воплощения их в прекрасной форме. Церковное красноречие и теперь не ниже судебного и государственного. Церковная поэзия в настоящее время не процветает, но ведь и светское поэтическое творчество наших дней далеко уступает бессмертным творениям прежних веков. Современная церковная живопись если и уступает светской в разнообразии сюжетов, что неизбежно, зато превосходит ее величием их замыслов и возвышенностью предметов. Композиции церковного пения и музыки удовлетворяют потребностям христианского богослужения, и в современной церковной музыке во всяком случае удержалось больше простоты, серьезности и возвышенности, нежели в нынешней светской музыке, которую за ее пошлую легкость и техническую вычурность не высоко ценят сами же выдающиеся творцы теперешней светской музыки, напр. А. Рубинштейн.

Наука, действительно, большей частью враждебна Церкви, но все-таки не вся и не всегда враждебна. А главное, она враждебна не одной Церкви, но и Евангелию; и враждует она против Церкви вовсе не из-за того, что Церковь обмирщилась и утратила или извратила учение Христа, а напротив, потому что Церковь содержит его и проповедует, и вместе с ним содержит и все вообще библейское учение. Разные философские и естественно-научные направления мысли, дававшие в свое время тон науке, неприязненны прежде всего Библии, а отсюда враждебны и Церкви. Таковы: материализм, пантеизм, деизм, позитивизм, дарвинизм. Учения же, вражда которых исключительно направлена против Церкви, а не против Библии, суть сектантские и раскольнические. Но ведь они, если и имеют нечто общее с наукой, то только с наукой богословской, а вовсе не с той светской наукой, о которой говорит Толстой.

Но если бы и действительно «вся жизнь эмансипировалась, как выражается граф Толстой, от Церкви» и не имела к ней

никакого иного отношения, кроме презрения и ненависти, что было бы в этом неожиданного и удивительного и следовало ли бы за это винить Церковь? Напомним графу Толстому слова Иисуса Христа, сказанные Им своим ученикам: *если мир вас ненавидит, знай-*

–15–

те, что Меня прежде вас возненавидел. Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир. Если Меня знали, будут знать и вас: если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше. Но все то сделают вам за имя Мое (Ин.15:18–21). И описываемое Толстым страшное разделение между миром и Церковью действительно некогда наступит. Это будет пред кончиной мира, по предсказанию пророков, Иисуса Христа и апостолов. Тогда мир не только отделится от Церкви, но во главе с антихристом, руководимым дьяволом, воздвигнет страшное гонение на Церковь, всемирную войну против нее, чтобы, если можно, уничтожить ее окончательно (Откр.12:13–17). Это будет окончательная борьба зла против добра. Но в меньших размерах эта борьба всегда существовала, то ослабевая, то усиливаясь. Она была и до Константина Великого, только характер ее в то время был иной, нежели после него, как и вообще характер борьбы между добром и злом бесконечно изменяется в зависимости от времени, места, исторических обстоятельств и других разнообразных условий. Конец прошлого века и вторая половина истекающего столетия, по широте распространения безбожия, могут быть рассматриваемы как подготовительные к последним временам эпохи. Быть может, и еще будут подобные же эпохи неверия вперемежку с эпохами противоположного характера, так как глубокое и широкое развращение нравов и необычайное распространение безбожия в последние времена, несомненно, будут подготовлены предшествующим ходом истории человечества. Предотвратить несчастный конец ее никто не в силах. Ни пророки, ни апостолы, ни Иисус Христос, говоря о вражде мира, который *весь лежит во зле* (1Ин.5:19), к своим последователям и о чрезвычайном распространении и

господстве зла в последнюю минуту, не обвиняют в этом Церковь, а признают эту вражду и борьбу мира против Церкви неизбежной и, при том состоянии человеческого рода, в которое он сам поставил себя, естественной.

Преувеличивая маловлиятельность Церкви и ее винов-

–16–

ность в этом, граф Толстой слишком пессимистически смотрит и на религиозно-нравственное состояние современного мира. «Все люди, говорит он, неудержимо идут за теми, которые идут впереди, и все придут туда, где стоят передовые; передовые же стоят над пропастью». По мнению его, мир в наши дни переживает опасный и сильный переворот, – такой же, какой бывает у человека при переходе его из утробного периода жизни на свет Божий.

Правда, неверие в области религиозной, легкость и развращение нравов в жизни нравственной и в особенности социализм и анархизм в жизни политическо-общественной в настоящее время внушают серьезные опасения за ближайшее будущее.

Припомним, какой панический ужас в последние два года нападал на жителей больших городов Запада перед наступлением первого мая. Социализм на Западе усиливается и распространяется не по дням, а по часам. Но не следует упускать из виду, что всякое общественное движение, в пору своего роста и молодой свежести, особенно если оно подвергается преследованию со стороны большинства, могущественно единодушием его сторонников, идеалистическим воодушевлением их, имеет привлекательность новизны, деятельность и самые неудачи его приверженцев бывают окружены ореолом бескорыстия, самоотверженности и героизма. Но с течением времени самая сила движения, особенно если она действует сокрушительно, становится источником бессилия и упадка: энтузиазм ослабевает, являются враждующие одна против другой партии, а вместе с ними и разложение. Начатки разложения уже и теперь стали обнаруживаться среди социалистов, а анархисты-динамитчики,

без сомнения, уронят дело социализма. Впрочем, с точки зрения Толстого, социализм – не зло; он сам сочувствует социализму.

Еще внушают опасения распространение безбожия и развращения нравов. Но, с другой стороны, вот уже не менее двадцати лет действует сильная реакция против неверия и развращения нравов. В личности и жизни самого графа Толстого ярко обнаружилось действие этой переживаемой современным миром реакции: в пятидеся-

–17–

тых, шестидесятых и семидесятых годах граф был неверующим, а в восьмидесятых и девяностых он бичует неверие, материализм, безнравственность. Базаровых теперь чаще встретишь среди отживающих свой век отцов, нежели среди начинающих жить детей, а это показывает, что направление теперешней жизни совсем иное, нежели в шестидесятых годах. Указывают на два события, которые если не перевернули, то по крайней мере значительно изменили русло течения жизни: это – безобразная братоубийственная резня коммунаров в Париже в 1871 г. и убийство Александра II. Но эти события только ускорили поворот в духе времени, а порожден он внутренними силами, которые поэтому и нельзя признать истощенными, а само человечество стоящим на краю пропасти. Храмы не пусты даже и на Западе, за исключением разве храмов в тамошних больших городах.

Впрочем, как моралист, граф Толстой главное зло теперешнего цивилизованного мира видит не в неверии и безрелигиозности, а в отсутствии в нем нравственных основ для жизни. По словам графа Толстого, к кому из образованных людей он ни обращался с вопросом, для чего он живет и почему живет так, а не иначе, он не получал прямого ответа на вопрос.

Не знаем, в какой мере этот упрек приложим к западному цивилизованному миру, но в отношении в русском светскому интеллигентному обществу он, к несчастью, справедлив. Наши светские писатели, юристы, естественники, врачи, техники, чиновники всех рангов, недоучки, в значительной своей части, а быть может и в большинстве, к Церкви равнодушны, Библии не читают, в богословии – круглые невежды, и потому едва знают,

или и совсем не знают даже основных истин христианской веры и христианского нравоучения, а иные даже прямо относятся с пренебрежением и презрением к церковности и богословской науке. Богословие они и наукой не считают и безапелляционно обзывают его схоластикой²⁹⁰¹, хотя на своем веку не читали ни одной

—18—

богословской книги и, следовательно, о богословии и судить не могут. Нет ничего удивительного, что при таком отношении нашего светского образованного, полуобразованного и недоучившегося общества к религии, Церкви и богословию это общество не может относиться сознательно ни к вероучению, ни к нравоучению Христову и только по привычке, традиционно, из подражания всем, исполняет иногда церковные обряды.

Однако и эти, жалкие с религиозной точки зрения, люди правила нравственности, по крайней мере, основные, знают. Они знают их частью с голоса совести, частью из книг, частью понаслышке от людей, они почерпают их из жизни общества и целого народа, которая как бы низко ни думал о ней граф, построена на началах христианских. Каждый из них знает, что воровать, убивать человека, обманывать, лгать, клеветать, ненавидеть, мстить и т. п. дурно, не должно, не «честно», есть зло, а любить людей, помогать бедным и беспомощным, защищать гонимых и невинно страдающих, трудиться, платить долги, кормить и покоем престарелых родителей, воспитывать детей, должно, хорошо, есть добро. Те из них, которые не окончательно потеряли веру в Бога, кроме того, не могут не признать, что нужно молиться Богу и каяться, что зло Бог наказывает, а за добро награждает. Не утверждаем, чтобы нравственные понятия нашего светского цивилизованного общества отличались твердостью, ясностью и определенностью, но все-таки они есть. Мы думаем, что ему менее известны догматические истины, нежели нравственные, а граф Толстой полагает, что нашим интеллигентам всего менее известны нравственные истины.

Из всех нравственных понятий нашего светского цивилизованного общества наибольшей темнотой,

запутанностью, неустойчивостью, даже лживостью отличаются понятия о половых отношениях. Признавая чувство половой

–19–

любви естественным и притом непреодолимым и окружая его ореолом красоты по тесной связи его с эстетическим чувством, иные думают, что и состоящим, и не состоящим в браке не предосудительно отдаваться влечению естественного чувства. Это – природа, говорят они; нельзя против воли любить; нельзя и не нужно и противодействовать любви, когда она есть; чувство любви не только натурально, но и благородно. Таким способом оправдываются блуд и прелюбодеяние. Блуд врачи и те, которые им верят, оправдывают еще тем, что он, если люди не преступают меру сил, предохраняет от истерики и других болезней и расстройства нервной системы. Бывает и хуже того: праздные и пустые жуиры из светского общества даже легкомысленно хвастаются своими победами над нежными сердцами. Иные даже и посещение публичных домов считают делом не безопасным, но не особенно дурным в нравственном отношении, судя по тому, что они не стыдятся признаваться в этом не одним коротким приятелям. Найдутся и такие, которые самую седьмую заповедь признают ненужной и нецелесообразной. Нам привелось на пароходе слышать, как студент, чуть ли не еврей, объяснял девице не первой молодости, что седьмая заповедь – заповедь странная. Если мужчина желает сойтись с женщиной, а она не желает, или, наоборот, домогается этого женщина, но мужчина не решается, то заповедь не нарушается ни в том, ни в другом случае; а если они сходятся по взаимному добровольному согласию, то какое дело до этого Господу Богу. В виду всего этого мы полагаем, что «Крейцерова Соната» и «Послесловие» к ней написаны благовременно и не могли не оказать хорошего действия на те слои нашего общества, в которых слишком легкомысленно, или равнодушно, или превратно относятся к преступлениям против седьмой заповеди.

И все-таки мы не видим достаточных оснований считать нравственное состояние русского общества почти ужасным и общество лишенным нравственных основ. Да и сам граф

Толстой как-то путается и противоречив себе в оценке нравственного уровня этого общества. С одной стороны, он признает его настолько низким, что

–20–

даже будто бы передовые люди общества стоят у пропасти, а с другой стороны, находит современное человечество преисполненным жизни и кипучей деятельности и стоящим на перепутье от периода полусознательной жизни, подобной утробной жизни младенца, к жизни высшей, сознательной. Сам же он говорит, что все то, чем истинно живет теперь мир и что ворочает миром – это части учения самой Церкви, это – «социализм, коммунизм, политико-экономические теории, утилитаризм, свобода и равенство людей, все нравственные понятия, святость труда, святость разума, науки, искусства». С общепринятой точки зрения из всего перечисленного только социализм и коммунизм признаются не желательными и опасными, но сам граф Толстой, как известно, им сочувствует, а все прочее почти всеми признается возвышенным. Выходит, что современный цивилизованный мир живет по самым возвышенным началам. Но в таком случае можно ли говорить, что «все цивилизованное большинство людей осталось для жизни с одной верой в городского и урядника», что «в нашем цивилизованном мире нет каких-нибудь ясно выраженных нравственных основ для жизни» и что «передовые стоят над пропастью»? Положение передовых граф находит ужасным, потому что они делают жизнь для себя и готовят жизнь своим последователям, а между тем не знают, зачем они делают то, что делают. Верим, что не знают, а сам граф знает, зачем он делает то, что делает? Они не знают настоящей цели своей деятельности не потому, что в них нет нравственных основ, а потому, что они не имеют основ религиозных.

О жизни и деятельности человека возможны два вопроса: почему и для чего они совершаются; третий вопрос о том, каковы они и как совершаются, нас теперь не касается.

На вопрос, почему человек делает то, а не это, могут быть разные ответы, но в конце концов они сводятся к одному основному: он делает то, а не это по требованиям, по законам

своей физической и духовной природы, как фактически существующей со всеми достоинствами и недостатками в индивидууме, так и идеаль-

–21–

ной. Напр., почему человек ест и пьет? Потому, что этого требует его физическая природа, требует закон, по которому она устроена. Почему человек приобретает познания, помогает ближним и т. п.? Потому, что эти действия вызываются потребностями его духа: стремлением разума к истине, голосом совести и нравственного чувства, – вызываются требованиями законов человеческих и Божеских, которые согласны с требованиями человеческой природы в ее норме, определяют и формулируют последние. Труднее ответить на вопрос: для чего человек делает то, а не это, и для чего живет. Ближайшие цели его действий и жизни ему известны. Но в вопросе о жизни он не удовлетворяется указанием их, а желает знать цели конечные; но эти то последние, самые важные, именно и скрыты от него. Для чего человек ест и пьет? Для того, чтобы поддержать свою жизнь. Для чего размножается? Для того, чтобы продолжить жизнь рода. Но для чего нужно поддерживать свою личную жизнь и жизнь рода, для чего нужна и к чему предназначена жизнь рода, на этот вопрос отвечать очень трудно, – настолько трудно, что натуральное человечество не дало на него никакого ответа. Ни индусы и персы, ни вавилоняне и ассирияне, ни арабы и финикияне, ни греки и римляне, ничего не сказали на вопрос: для чего живет человек, для чего существует человечество? Египтяне, кажется, больше всех народов сознавали важность этого вопроса и чуяли, каков должен быть ответ на него. По их памятникам можно догадываться, что они прилежно устремляли взоры на загробную жизнь и, по-видимому, здешнюю жизнь считали приготовлением к той жизни. Положительное, определенное и истинное учение о том, для чего живет человек, дает только христианство, а в меньшей мере давала его ветхозаветная религия. Оно дает его отчасти и в нравоучении, напр. в заповедях о блаженствах, но преимущественно в вероучении, в догматической своей стороне. Граф Толстой, незаметно для себя и вопреки самому себе,

подошел к признанию необычайной важности метафизической или догматической стороны христианства, потому что именно она дает ответ на вопрос: для чего живет человек? а этот вопрос по оценке графа есть главнейший из

–22–

всех вопросов, – подошел, но не дошел. Признает граф положение передовых людей нашего времени ужасным, потому что они не знают, для чего живут и делают то, что делают, а не замечает, что и сам находится в таком же положении. Для чего он живет и делает то, что делает? Держась альтруистического учения позитивистов и пессимистов, он может дать только тот ответ, что он живет для блага и жизни рода. Хорошо. Но для чего и для кого нужны жизнь и благо рода? для чего живет все человечество? Чистые моралисты и альтруисты пред этим вопросом безответны, безответны пред ним все, которые не признают религии, или всю ее сводят к нравоучению и нравственности. Если нет личного Бога и личного загробного существования человека, то на вопрос, для чего живет человек и весь род человеческий, ответа нет. Истина бытия личного Бога и истина личного бессмертия человека – это два устоя религиозной метафизики, или догматики. Принимая их, мы говорим: человек живет на земле для того, чтобы чрез усовершенствование себя и других людей готовить себя и их к высшей загробной жизни. Это религиозное учение включает в себя, как часть, и светское учение о прогрессе человека и человеческого рода, но оно бесконечно превосходит последнее тем, что дает цель, и притом возвышенную, жизни и индивидуума, и рода. Не признавая истин бытия личного Бога и личного бессмертия человека, понимая религию, как нравоучение и нравственность, склоняясь к социализму, граф мог прийти к убеждению, что в настоящее время истинно-верующие христиане суть социалисты и что без них нравственное состояние современного цивилизованного мира было бы ужасно. Истинными христианами оказываются те, которые, по собственному признанию графа, принимают только малую часть учения Христа, которые Самого Христа не хотят знать или даже ненавидят, которые стоят у пропасти и

находятся в ужасном положении, которые, наконец, и в Бога-то не веруют. Можно ли дойти до большей путаницы в понятиях? Конечно, граф не первый и не он последний по требованию ложной доктрины говорит несообразности.

**Введенский А. И. Современное состояние
философии в Германии и Франции: [Отдел 1:
Философия в современной Германии] //**
**Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. с. 23–45 (3-я
пагин.). (Начало.)**

–23–

(Зимний семестр 189½ уч. года на специально-философском факультете Берлинского Университета)

Две черты характеризуют современное состояние германской философии: дробление философских школ и невыясненность общего отношения философии к точным наукам. Дробление философских школ в современной Германии достигает в настоящее время размеров чрезвычайных, доходящих до утраты не только интереса друг к другу, но иногда даже и взаимного понимания: они живут каждая своей замкнутой, изолированной жизнью, имеют каждая свой круг идей, свою условную терминологию и, как в отдаленную эпоху смешения языков, нередко, кажется, вовсе не понимают друг друга. Столь же рельефно выступает и другая черта, – шаткость отношения германской философии к точному знанию. На практике эта последняя задача, т. е. установка отношения к точному знанию решается каждой школой по-своему, и мы видим здесь много оттенков, начиная от совершенного игнорирования философией точной науки и кончая полным слиянием первой с последней: но именно вследствие этого мы стали бы тщетно искать в современной Германии установки точных и общепризнанных гра-

–24–

ниц между обеими сферами знания, – границ, которыми бы охранялись права той и другой.

Указанные явления, характеристичные и сами по себе, получают особенное значение в виду их исторической давности. В самом деле, современное дробление немецких философских школ восходит своим началом ко времени еще первого общего подела наследства великих корифеев мысли, т. е. к концу

первой четверти века; с того же приблизительно времени начались и пограничные споры философии с быстро развивавшимся и окрепшим естествознанием. Такая затяжка философского «кризиса», естественно, сделала его весьма подозрительным. Как всегда бывает в подобных случаях, с ним стали связывать различные пессимистические гадания относительно будущих судеб философии и, тогда как одни предрекали перенесение философской гегемонии из Германии в другую страну, другие, с прямолинейностью, достойной лучшего дела, пророчили и пророчат окончательное падение философии и «смену метафизической стадии» в развитии человечества «стадией позитивной». Все это, конечно, в порядке вещей. В самом деле, когда единая философия затерялась и как бы утратила свою сущность в массе взаимно исключаящих друг друга философий, а ее представители, вместо единогодушного служения общему делу, бесплодно губят свои силы среди внутренних счетов и усобиц; тогда не в праве ли мы сказать, что она доживает свои дни? И если оскудением истинно философского духа и истощением философской продуктивности поражается именно та нация, которая всегда особенно отличалась и любовью и способностью к философскому умозрению, – «народ мыслителей» (das Volk der Denker), как любят называть себя немцы; – тогда не должны ли мы тревожиться и за будущие судьбы философии вообще?

Подобные опасения, говорим, естественны. Однако все же не следует преувеличивать и, прежде всего, не следует брать современное положение философии в Германии вне исторической перспективы. А эта последняя в состоянии значительно изменить наши взгляды.

В самом деле, достаточно легкой исторической справки, чтобы убедиться, что современное положение герман-

–25–

ской философии по меньшей мере не беспримерно; что теми же приблизительно чертами отмечены все так называемые переходные эпохи (период софистов, разложение академико-перипатетической философии, дробление школ около Р. Хр. и т. д.) и что, по-видимому, наступление философских «кризисов»

можно рассматривать, как своего рода закон, который вступает в свои права с периодической правильностью, философская мысль жива и подвижна, как жизнь. Она часто перемещается в замкнутой сфере своих вопросов от центра к периферии и наоборот; на время даже как бы замирает; но никогда не умирает, как не умирают и те полносмысленные и вместе тревожные вопросы, которые вызывают ее к жизни. Иногда она направляет свое внимание преимущественно на главные и общие проблемы; иногда дробит их на частные вопросы и, покинув прежние пути, сближается со специальными науками, под их влиянием рушит прежние «отвлеченные» построения; затем, как бы насытившись конкретным знанием, снова возвращается на покинутые позиции и, как феникс из пепла, возрождается на своих собственных развалинах. В этой подвижности, в этом непрестанном круговороте – жизнь и развитие философии. Ее история подобна не прямолинейному течению потока, который вечно катит свои волны все вперед и вперед (это скорее образ движения положительных наук), но – в себе замкнутому океану с его периодически-правильными приливами и отливами: как океан, философская мысль всегда возвращается на те же самые берега, к тем же самым вопросам и вечным истинам, хотя в каждый новый прилив выносит на своих валах нечто новое, чем обогатилась во время отлива.

Только что высказанных соображений достаточно, чтобы рассеять тревожные опасения за будущие судьбы философии вообще; но, конечно, они еще не могут послужить основанием для вывода подобного же заключения и о германской философии в частности. Дело в том, что, свидетельствуя о положительном исходе всех философских кризисов, история философии не говорит однако же, что возрождение философской мысли совершается непременно в

–26–

той же нации, которая переживает кризис. Совершенно напротив, она показывает, что упадок мысли, дробление школ, доктринаризм и, как неизбежное следствие отсюда, эклектизм и скептицизм бывают иногда последним словом той или другой нации, после чего она уже сходит, в смысле научно-

философской силы, со сцены, как это мы видим всего яснее у римлян около времени Р. Хр. Итак, совершится ли возрождение философии после ее современного кризиса (ибо кризис философии *германской*, при данных условиях, мы можем рассматривать как кризис философии *вообще*), – совершится ли оно в сфере самого «народа мыслителя» или, как римляне времен упадка, они передадут это дело другим народам со свежими силами? – вот вопрос, который сам собой напрашивается на наше внимание, когда мы начинаем рассматривать современное положение германской философии с исторической точки зрения.

Конечно, вследствие постоянной и тесной связи философии с жизнью, всестороннее обсуждение только что поставленного вопроса потребовало бы от нас внимания к условиям не только теоретической, но и практической (религиозной и социально-политической) жизни современной Германии. Мы не станем, однако, в данном случае²⁹⁰² касаться этих важных и сложных предметов; так как несмотря на все их бесспорное значение для решения только что поставленного вопроса, в конце концов он решается все же не на этой почве. В самом деле, совершенно очевидно, что, как бы серьезно ни было для будущего развития философии значение содействующих или отклоняющих и задерживающих его условий жизни, но центр тяжести в данном случае лежит все же не в этих *внешних* процессу условиях и влияниях, а прежде всего в тех скрытых и мало заметных движениях мысли, которые *внутренно* обуславливают и направляют процесс. Эти движущие и управляющие процессом внутренние силы, эти скрытые стремления современных философствующих умов, эти отдаленные и заветные цели

–27–

их усилий, – не таят ли они в себе хотя бы лишь в зародыше, каких-нибудь новых, свежих и жизненных начал, способных обновить философскую мысль даже и после ее полувековой бесплодности и безурядиц? Словом, какова основная, пока еще не осуществленная, тенденция современной германской философии, и в этом смысле, каково ее последнее слово?

Расслушать в Германии, среди ее современной философской разноголосицы это «последнее слово», конечно, не легко; но все же не совсем невозможно. Именно, выполнение этой задачи в значительной мере облегчается для нас организацией германских университетов и постановкой в них философии. В самом деле, прежде чем немецкий профессор, – а германская философия все еще остается главным образом «философией профессорской», не смотря на энергичный протест против нее, заявленный Дюрингом, и блестящее исключение, представляемое Гартманом, – итак, прежде чем немецкий профессор решается издавать в свет какое-либо значительное свое произведение догматического характера, он, обыкновенно, развивает его с кафедры в целом ряду курсов, постепенно изменяя, преобразуя и дополняя с точки зрения своих идеалов и стремлений. Таким образом, философия, излагаемая изустно, в Германии всегда значительно опережает философскую литературу, а при таком положении дела легко, конечно, может случиться, что, тогда как эта последняя еще обнаруживает все признаки застоя и даже саморазложения, в первой уже пробуждаются к жизни ростки новых начал, несущих возрождение и обновление. С другой стороны, при широком развитии в германских университетах приват-доцентуры, причем ей отнюдь не пренебрегают даже и люди, уже составившие себе солидную учено-литературную репутацию (каковы, напр., Лассон и Дюринг в Берлине, Гейнце – в Лейпциге и др.), философия, излагаемая изустно с университетских кафедр, естественно получает характер не только новизны, но и широкого разнообразия. Каждый профессор отстаивает свою собственную точку зрения и, хотя профессорские курсы ни в каком случае, конечно, не могут исчерпывать всех, бесконечно разнообразных,

–28–

направлений современной германской философии, тем не менее они могут помочь ориентироваться по крайней мере в основных из этих течений. Во всяком случае, формулировать «последнее слово германской философии» гораздо легче, находясь в стенах какого-либо из многочисленных германских

университетов и следя за развитием профессорских «курсов», особенно параллельных, одновременно исследующих одну и ту же философскую проблему, только с различных точек зрения, – чем штудирова современную германскую философскую литературу. Таково, по крайней мере, убеждение, вынесенное нами из полугодичного пребывания (зимний семестр 189½ уч. года) в Берлинском университете, – как известно, одном из самых богатых профессорскими силами.

Принимая за точку отправления, при обсуждении вопроса о современном положении философии в Германии, основную тенденцию выслушанных нами в Берлине университетских курсов, прослеживая их связь с выдающимися явлениями современной философской литературы в Германии, и изучая эту последнюю под тем же углом зрения, мы, как нам кажется, имеем достаточные основания для заключения, что та почва, на которой представители раздробленных современных философских школ снова придут к соглашению и начнут понимать друг друга, и на которой будет найдена точка опоры для ограждения философии от притязания на ее самостоятельность со стороны точных наук, – что эта почва дана в обозначившейся уже и теперь довольно ясно *философии волюнтаризма* (*voluntas*) или *пантелизма* (*πᾶν-ἐθέλω, θέλημα*), как философии будущего. Под именем волюнтаризма или пантелизма мы разумеем такое направление мышления, которое стремится возвести в верховный принцип философского мирообъяснения *волю* и именно в ней видит и начало познания, и начало мировой жизни. Такая философия должна определиться, как противоположность интеллектуализма в гносеологии, панлогизма – в онтологии, и абстрактно-логического пантеизма – в рациональной теологии. Само собой понятно, далее, что она будет столь же *отлична* от механико-математического монизма, к которому

–29–

стремится современное естествознание, как и великие идеалистические системы начала нашего столетия, хотя, может быть, и не столь же *отдалена*. В самом деле, между верховным принципом естествознания – принципом силы и верховным

принципом волюнтаризма – волей, без сомнения, гораздо более сродства, чем между первым и абстрактной идеей Гегеля, равно, как и слагавшихся под его влиянием систем. С этой точки зрения некоторые не без основания видят в «философии воли» выражение другой, более глубокой стороны того же самого *универсального динамизма*, близкую и видимую сторону которого выражает механико-математический монизм современного естествознания.

Если философии волюнтаризма суждено, как мы этого ожидаем, сделаться в Германии философией будущего, то этим будет, конечно, доказано, что основанная Гегелем философия отвлеченного логоса (панлогизм) отжила свое время. Но, с другой стороны, тем обстоятельством, что эта отживающая философия сменяется именно своей противоположностью (под волей, как это принято в современной психологии, философия волюнтаризма понимает всю вообще психическую *активность*, со включением и момента чувства, и в этом смысле ее можно противопоставлять *теоретически-созерцательной* функции интеллекта), – этим обстоятельством доказывается в то же время, что ее основной закон, – закон диалектического развития, – имеет свою относительную истину. Оправдается ли так же и третий момент этого закона, как на наших глазах оправдывается второй; последует ли за указанным антитезисом и *синтезис*, – синтезис идеалистических элементов панлогизма и реалистических – волюнтаризма; вступит ли, наконец, таким образом, германская мысль на путь требуемого философским идеалом, *всестороннего* истолкования бытия и жизни: этот вопрос, конечно, может быть решен лишь после того, как мы ближе ознакомимся с чертами зарождающейся философии нового типа. Впрочем, в виду всем известной стойкости в Германии философских традиций, которая обнаружилась уже и в самом образовании философии волюнтаризма (под несомненным влиянием философии Шопенгау-

–30–

эра), мы можем уже и заранее ожидать, что новый фазис философии едва ли будет свободен от тех односторонних (особенно пантеистических) тенденций, которые характеризуют

немецкую философию текущего столетия. К сожалению, это ожидание, как увидим, отчасти оправдывается.

После этой общей характеристики обратимся к честнейшему изучению современного состояния германской философии, – главным образом по университетским курсам, сопровождая их критическими оценками и прослеживая их связь с современной философской литературой.

I. Введение в философию²⁹⁰³

Под таким названием излагал свой своеобразный курс (publicum, 2 часа в нед.) проф. *Паульсен* (экстраординарный, род. в 1846 г.), – автор замечательного труда о Канте (Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, Leipz. 1875), обширного популярного курса этики (System der Ethik mit einem Umriss der Staats-und Gesellschaftslehre, Berl. 1889), и многих монографий (печатались преимущественно в Vierteljahrschrift für wiss. Phil.). Во вступительной лекции он определил свою науку, как «изложение философских проблем и способов их решения»; но то, что дал курс, не совсем отвечало такому определению его задачи. Именно, его содержание было в одном отношении уже указанной задачи, в другом – шире: профессор формулировал лишь некоторые философские проблемы и пересмотрел далеко не все способы их решения, но за то каждую проблему так или иначе решил со своей собственной точки зрения, что, конечно, уже выходит за скромные рамки «Введения». Говоря строго, в рассматриваемых чтениях мы имеем пред собой вовсе не «Введение в философию», а настоящий курс метафизики, – тем более для нас, в данном случае, интересный и ценный, что это

–31–

был единственный курс метафизики (в немецких университетах в настоящее время, как известно, ее читают не охотно), который притом очень рельефно выражает ту новую тенденцию современной немецкой философии, о которой мы говорили выше.

Проф. Паульсен открыл свой курс вопросом: что такое философия? Прежде всего, – сказал он, – она не есть ни мифология (богословие), за которую иногда ее считают, ни

специальная наука. От мифологии ее резко отличают три следующие черты: во-первых, мифология есть продукт духа коллективного, а философия – единичного; во-вторых, мифология есть дело веры, философия же – дело понимания; наконец, мифология отвечает на вопрос: для чего (*wozu?*), а философия – на вопрос: как (*wie?*). Спор между мифологией и философией вытекает из коренного различия в человеческой природе двух функций – чувства и ума и падет, очевидно, лишь тогда, когда за каждой из этих функций будет признано одинаковое право на обнаружение в свойственной каждой сфере, к чему в настоящее время и стремятся некоторые, яснее других понимающие сущность дела, богословские школы (напр., школа Ричля). Что касается, теперь, отличия философии от специальных наук, то оно заключается вовсе не в предмете и не в содержании обеих сфер знания, как это ошибочно принято думать, а в задаче, способе обработки одного и того же предмета, в том внутреннем *habitus*, который всегда и определенно отличает философа от эмпирика. По содержанию каждая наука есть наука философская; но каждая наука может быть обрабатываема философски или эмпирически. Философ – это ученый, исследования которого определяются, как своей верховной целью, существенным *единством знания*; напротив, эмпирик довольствуется частными фактами, как последней истиной. Философии трудно усвоить научное значение в том же самом смысле, в каком мы усваиваем его специальным наукам; но за то с ней связан наш высший научный интерес, так как «специальные науки дают решение великой мировой загадки лишь по частям, философия же (метафизика) есть попытка образовать из всех этих частичных решений одно общее, – разгадать

–32–

мировую загадку вполне». Как все действительное, будучи связано между собой тысячей различных отношений, образует одно великое единство, единый *мир*, так и вся совокупность знания должна образовывать единство – философию: философия есть, таким образом, «совокупность всего научного познания», и так как с этой, объединяемой с точки зрения

одного принципа, совокупностью знания человек естественно связывает свои многообразные практические интересы; то «философия может представлять для философствующего субъекта нечто большее простой совокупности знания» и быть целью его стремлений «в некотором ином смысле», сравнительно со специальными науками.

Итак, философия должна быть единством научного познания или, – что тоже, – единством специальных наук в их самом общем элементе. Но возможно ли такое единство? Кто может вместить в себе содержание всех наук? В древности это было еще возможно; но теперь – при современном развитии и дроблении наук кто решится выдавать себя за обладателя всего научного знания? Это возражение, несмотря на всю его кажущуюся серьезность, имеет лишь видимость основательности, и прежде всего оно может быть обращено не только к философу, но и к представителю всякой специальной науки. Ни один физик, напри^м., не может похвалиться обладанием полного знания своей области и, однако, никто не оспаривает, во имя этого, права физики на самостоятельное существование. То же самое можно сказать и обо всех других науках, а об некоторых, как напри^м., об истории – даже с большим правом. Вообще, твердая и определенная постановка *задачи* и *стремление* к ее осуществлению совершенно достаточны для обеспечения за наукой ее права на существование независимо от того, в какой степени осуществлено это стремление и в какой степени тот или другой ученый обладает содержанием своей науки. С этой точки зрения мы имеем полное право признать самостоятельное научное значение и за философией. Обнять и объединить все сферы доступного человеку знания, конечно, не по силам индивидуального ума, как бы гениален он ни был; но каждый вполне может

–33–

понять необходимость такого объединения и по мере сил к нему стремиться, – каждый может разрабатывать свою специальную область в виду указанной общей цели. Такое *стремление* к образованию единого миропонимания, кто бы ни

был им проникнут, – специалист ли ученый, или философ, в собственном смысле этого слова, т. е. человек, изучающий общие элементы специальных наук с целью их философской систематизации, – мы и должны рассматривать как служение философии, которая, как известно, и по своему этимологическому смыслу, не претендует ни на что большее, кроме простого *стремления к истине*. Каждый, при этом, должен утешать и ободрять себя той мыслью, что рядом с ним проникнуты тем же стремлением и служат тому же делу миллионы людей, разрабатывающих с *той же точки зрения* ту же или смежные области. Этими совокупными усилиями, независимо от всех толков о философии, и обеспечиваются как ее несомненное существование, так и постоянный, хотя и медленный, прогресс. Даже более, – этим стремлением к единому миропониманию обуславливается и смысл существования самых специальных наук. Они получают свое значение и смысл только от *науки универсальной* – философии. С этой точки зрения следует признать недоразумением известное предостережение Ньютона: «физика берегись метафизики!». Несмотря на высокий авторитет его виновника, этот ходячий афоризм все же должен быть отнесен к числу исторических парадоксов.

Каков состав философии? В древности, как известно, разделяли всю совокупность человеческого знания на три больших области: логику, физику и этику. Логика и этика приблизительно сохранили и доселе свой прежний объем и значение; но физика специализировалась. Именно, место физики в древнем смысле этого слова, теперь заступила *метафизика* с ее подразделениями *онтологией*, исследующей вопрос о том, «что есть действительность» или, иначе, «что действительно существует», и *космологией* или *рациональной теологией*, исследующей вопросы «о форме, составе и происхождении существующего». Если мы выделим из состава нашей науки слишком обособившуюся в настоящее время этику, и присоединим к двум,

–34–

Только что указанным, метафизическим проблемам проблему логическую или, точнее, гносеологическую, которая стоит с ними в самой тесной связи; то *состав философии определится тремя проблемами: онтологической, космологической или теологической и гносеологической.*

1. Проблема онтологическая

Что есть действительность и что действительно существует? Этот вопрос допускает двоякое решение: дуалистическое и монистическое. В свою очередь монистическое решение вопроса может иметь характер материалистический и спиритуалистический, равно как и дуалистическое решение может являться в двоякой форме – наивной или научно-философской. Донаучный человек, отличив от себя, под влиянием явлений сна и смерти, свой «двойник» или другое «я», образовал себе таким образом смутное понятие духа²⁹⁰⁴ и скоро разделил все существующее на две большие области – бытия вещественного или телесного и бытия духовного. Но этот *наивный дуализм* противоречив глубоко заложенной в нашей природе монистической тенденции, которая имеет общий источник с нашим эстетическим стремлением к единству и гармонии, и вот почему, при самом первом пробуждении научно-философского мышления, он должен был уступить место в мыслящем сознании пониманию монистическому: Демокрит формулирует материалистическое решение онтологической проблемы, а его антипод, Платон, высказавший великий парадокс, по которому тело не только не есть «о себе сущее» и «единое сущее», как утверждал материализм, но не есть вовсе, сущее же есть иное, бестелесное, идеальное, – спиритуалистическое. Аристотель пытался снять эти обострившиеся противоположности и примирить их в своем научно-спекулятивном дуализме материи и формы (которую он понимал не стереометрически, а функционально, – почти как дух). В новой философии мы находим те же три основные формы решения онтологической проблемы. Ее развитие в новой фило-

–35–

софии всецело определяется резким дуализмом Декарта. Декарт точнее и строже формулировал аристотелевскую противоположность материи и духа и таким образом поставил пред мыслящим сознанием нового времени ту же нерешенную старую задачу. Конечно, и на этот раз дуализмом не удовлетворились и вот мы имеем пред собой, с одной стороны, спиритуализм в духе Спинозы, а с другой – материализм! Материализм есть наиболее популярное и по существу дела наиболее простое решение онтологической проблемы; поэтому с него именно и нужно начать ее исследование.

Материализм, по определению проф. Пуальсена, есть учение о том, что действительно существует только вещество или, конкретнее, – тело. Аргументы, на которых утверждается материализм, сводятся к следующему. Душа не дана в опыте отдельно от тела; след., она – продукт тела, функция нервной системы. Если донаучная психология и вслед за ней современный спиритуализм утверждают существование в теле отличного от него, невидимого агента; то таким удвоением не достигается никакой научной цели, как признанием Зевса для объяснения молнии или *vis dormitiva* – для объяснения сна. Наука стремится объяснить все явления из их antecedentov, с которыми они связаны по неизменным законам, подобно тому, как она объясняет, наприм., падение тел из законов тяжести. Задача здесь заключается в том, чтобы для объяснения данного явления найти неизменно предваряющие и сопутствующие ему обстоятельства. Если психология не должна составлять исключения (а для этого трудно придумать какие-либо основания), то она, с этой точки зрения, просто должна превратиться в один из отделов физиологии, причем процессы сознания сами собой превратятся в простые функции мозга. Далее, если, по закону сохранения силы, все явления в природе суть эквиваленты движения; то и психические процессы, являющиеся результатом нервного движения, которое в свою очередь есть эквивалент движения механического, не должны составлять исключения. Следовательно, желание, чувство, мысль, – словом все, что субъективно сознается нами, как явление психическое, будучи рассматриваемо со

стороны объективной, должно быть признано явлением одной и той же физической природы. Этот результат подтверждается косвенно науками антропологическими и космологическими. Антропология, напр., доказывает, что менее совершенно развитая организация всегда связана с менее развитой и совершенной психикой. То же подтверждает и патология. А космология доказывает, что жизнь не от вечности; что сначала была одна только материя и что человек развился лишь постепенно из несовершенных форм. Итак, вечно и истинно существует только материя с присущим ей движением, дух же есть нечто видимое и призрачное.

Таков тезис и таковы основные аргументы материализма, в изложении проф. Паульсена. Переходя к его оценке, он прежде всего заметил, что материализм слишком унижает значение в жизни духовного начала. Все, что ни совершается, и даже более – все что ни существует, существует только для нас, для нашей души, которая, следовательно, уже по этому одному должна быть признана основным в бытии, первым данным, а не призрачным и видимым, как утверждает материализм. Вещественный мир утрачивает свое значение и смысл, по мере утраты нашего интереса к нему: след., дух не только существует рядом с материей, но и бесконечно важнее, значительнее ее. Не лишено основательности и другое обычное возражение против материализма с практической точки зрения, – указание на неизбежно вытекающие из последовательного материализма разрушительные практические следствия, хотя, по мнению Паульсена, это возражение обыкновенно неправильно ставится. Материализм может отклонить от себя обвинение в развращении своих последователей, сославшись на то, что не только материалистические доктрины влекут за собой практическое отрицание нравственных принципов, но и наоборот – материализм жизни ведет к материалистической доктрине. Справедливости этой ссылки нельзя отрицать, ввиду общеизвестных фактов, и вообще следует заметить, что нравственность не стоит в безусловной связи с признанием

догматов религии и спиритуализма, т. е. существования Бога и бессмертного духа: она коренится в за-

–37–

конах и строе природы, – преступление ведет к страданию, расстройству жизни под влиянием угрызений совести (ссылка на роман Ф. М. Достоевского: «Преступление и наказание») и смерти, и наоборот. А если так, то на нравственно-практической почве против материализма следует возражать уже не то, что он будто бы неизбежно ведет к упразднению нравственности, а лишь то, что он, со своей точки зрения, не может объяснить факта нравственного сознания, не может объяснить совести с ее властным повелением и безапелляционным судом.

Только что сделанная перестановка вопроса переводит нас в борьбе с материализмом с практической почвы на теоретическую. Здесь вопрос должен быть поставлен так: «достаточно ли признания одного только вещественного начала для объяснения всей действительности»? – Ответ на этот вопрос должен быть безусловно отрицательный: «нет, одной области бытия, области явлений душевно-духовных, с материалистической точки зрения объяснить никак нельзя». По мнению Ланге, Кант нанес роковой удар материализму, так что появление после Канта материалистических сочинений следует признать совершенным анахронизмом. Того же мнения о значении Канта в истории материализма держится и Шопенгауер. Действительно, Кант поставил материализму одно *вполне основательное возражение*, когда сказал, что, так как объект немислим без субъекта (kein Object, ohne Subject), то и *вещество, тело имеет лишь значение относительное*. Оно есть лишь наше представление. Оно существует, как именно такое, с такими именно свойствами только потому, что так нами воспринимается, что свет, напр., есть такое, а не иное отношение чего-то к нашему глазу и т. д. Помимо восприятия вещь есть чистый *x*, о котором ничего нельзя сказать, и тело не существует помимо отношения к познающему его человеку²⁹⁰⁵. Однако, это глубокое и, в сущности, верное возражение недостаточно для опровержения материализма. Против него следует возражать не на гносеологической, а на метафи-

зической почве и именно с его собственной точки зрения. На эту почву, как известно, и встали многие из новейших ученых, преимущественно физиологов (Дю-Буа-Реймон, Тиндаль, Иоанн Мюллер и др.): они признают невозможным объяснить процессы сознания из функций мозга и вообще на почве физиологической. В этой критике опять-таки есть много меткого и верного; но дела не решает и она. В данном случае ученые являются чересчур и несправедливо требовательными. Они говорят, что не понимают *wie* (как?) объясняемого явления, – не понимают, *каким образом* физиологические процессы переходят в психические. Но ведь в других случаях «сами же они спрашивают не *wie* и *warum* (почему?), а только *was* (что?). Когда, например, камень падает, то не спрашивают, какая сила его гонит и как именно осуществляется падение, а довольствуются констатированием факта и установкой его законов, дающих возможность заранее определять скорости падения и предсказывать явления, относящиеся к этой области. Почему же, при критике материализма, предъявляются иные, более строгие требования? То ли именно критика говорит против материализма, что хочет сказать? По-видимому, не совсем-то, – не совсем точно формулирует свою мысль.

Разберемся. Возражение хочет разрушить утверждаемую материализмом будто бы безусловно необходимую связь между физиологическими процессами и состояниями сознания. Но как именно определяет материализм эту связь? В ответ на этот вопрос он выработал две формулы. По одной, между физиологическими процессами и состояниями сознания существует отношение *причинности*: последние суть будто бы продукты, произведения первых; по другой – отношение *тождества*: состояния сознания суть будто бы лишь иная форма тех же самых физиологических процессов. Эта последняя формула, конечно, неопровержима, но не потому, чтобы она была истинна и очевидна, а потому, что она слишком нелепа: она бессмысленна, как, напр., утверждение, что «этот *деревянный* карандаш сделан *из олова*». Мысль не движение, а нечто другое, – именно мысль; чувство гнева

не отделение печени, а именно чувство. Для физиологов-материалистов пусть – движение; а для нас, для каждого, наблюдающего за своими внутренними состояниями, человека нечто совсем другое. Это должен признать и материалист, как первое условие возможности дальнейших рассуждений с ним. А в таком случае мы должны перейти к первой формуле и посмотреть, нет ли в самом деле между физиол. процессами и состояниями сознания отношения причинности. Материалисты говорят, что эту связь можно показать наглядно, «демонстрировать». Наприм., слугу позвал господин: голос хозяина, изменение слухового аппарата у слуги, движение чувствительного нерва, передача этого движения через мозг нерву двигательному, прыжок, появление слуги пред господином и т. д. – все моменты процесса, говорят, на лицо и никакого иного, не материального деятеля не нужно. Но кто скажет, не было ли у слуги колебаний и вообще активного, самостоятельного отношения к этому механическому процессу? С *внешней стороны* этого решить нельзя. Если бы организм человека был машиной под стеклянным колпаком, вокруг которого можно было бы ходить и наблюдать; тогда, пожалуй, можно бы было говорить о «демонстрациях». А теперь, чем доказать, что в этой quasi-механической связи моментов нет пробелов, ничем механическим незаполненной бездны? Так именно, как известно, многие из физиологов, свободных от материалистических тенденций, и возражали и с этой точки зрения критика Дю-Буа-Реймона, Тиндаля и др. имеет свой полный *raison d'être*. А если так и если, с другой стороны, мы все же не можем отрицать фактической связи между органическими процессами и состояниями сознания, то перед нами возникает дилема: или причинность с перерывами, с недостающими членами (*Lückenhafte*), или *параллелизм*. Ясно, на какой из членов альтернативы должен падать наш выбор.

За параллелизм, за «подлетечение» (*Nebeneinander*) психических и физиологических процессов высказывались многие философы (Спиноза, Лейбниц и др.). Но, конечно, нельзя

высказаться за ту форму параллелизма, в которой он обыкновенно являлся прежде, – за параллелизм совер-

–40–

шенно *внешний*. Трудно представить мир, как одну колоссальную машину, как один сплошной и притом совершенно достаточный для себя механизм, рядом с которым, но совершенно вне его, совершался бы и протекал другой процесс – психический, не нуждаясь в первом для своего объяснения и сам нисколько не помогая его объяснению. Нет, если уж говорить о параллелизме, то необходимо разуместь параллелизм внутренний, обе стороны которого тесно связаны. Но в таком случае, возникает вопрос: можно ли допустить, что повсюду, где есть механический процесс, есть и процесс психический, как его другая сторона? Вообще, в каком объеме в универсе физические процессы сопровождаются психическими? Обыкновенно ограничивают этот объем довольно тесными пределами – миром человека и животных: о других людях, – говорят, – мы имеем право заключать по аналогии с собой, равно как и о животных; но дальше аналогия будто бы не простирается. Однако, так ли это? Растение, прежде всего, только ли тело? Где решительная граница между животным и растением? Для биологии, по крайней мере, этой границы нет и такой крупный авторитет в этой области, как Фехнер, как известно, считал возможным говорить о *душе растений*. Растения, в самом деле, имеют несомненное генеалогическое родство с животными (по многим чертам своей структуры и жизни): почему же не допустить, что в растениях, хотя в более слабой форме, совершаются и подобные нашим психические процессы? Потому ли, что им недостает самопроизвольного движения? Однако, это не совсем верно: цветы, наприм., поворачивают к солнцу свои головки и вообще растение так или иначе всегда отвечает на внешние раздражения. По-видимому, надежное убежище для «отрицательного догматизма» составляет отсутствие у растений нервной системы. Но ведь и животные далеко не все имеют нервную систему (амебы, инфузории). Следовательно, можно допустить, что и у растений, как у некоторых животных, что-нибудь заменяет нервную

систему (если только она безусловно необходима для психической жизни). Итак, у растений можно признать психическую жизнь,

–41–

подобную нашей. Можно ли, однако, простираť подобные рассуждения и за пределы растительного царства, – словом, повсюду, где есть движение? Многими этот вопрос отстраняется, как лишенный будто бы смысла: в неорганической природе, – говорят, – мы не находим ничего аналогичного органической, так как последняя резко и существенно отличается от первой. Однако, несмотря на это несомненное отличие, нельзя ли в неорганическом мире подметить некоторый сродный психическому принцип, который управляет его процессами? Посмотрите, напр., на замерзшее окно! Вы видите, что лед формируется по определенному плану – по фигурам. Чем обусловлено такое именно его формирование? Физик говорит в ответ на этот вопрос о *сродстве*, но что означает в данном случае это слово? Не должен ли ученый, произнося это слово, по крайней мере сознаться, что он стоит здесь пред *последним*, необъяснимым далее с внешней, объективно-научной точки зрения, фактом? Или вот, наприм., пред нашими глазами дождевой ливень: дождевые капли, ручейки, реки, океан. Что определяет это направление воды? Что ведет ее в океан? Почему именно в этом направлении? Физик скажет: законы механики – тяжесть, притяжение. Но притяжение и эти законы механики понятнее ли в данном случае «сродства»? И вообще можно ли все в обоих этих явлениях объяснить иначе – механическим способом? и не правее ли здесь те мыслители, которые, со времен Эмпедокла, ссылались в объяснение этих и им подобных фактов на начало внутреннее, – называли ли они это начало *appetitus*, как Бэкон, стремлением, как Лейбниц, внутренним требованием воли, как Шопенгауер, или как-либо иначе? Естествоведы могут не разделять этих взглядов; но они не должны запрещать выход за пределы механики, физики и химии, потому что естественнонаучными исследованиями действительность не исчерпывается. Притом, есть факты, где и самый строгий эмпирик-объективист едва ли может обойтись без

признания внутреннего начала. Что такое, напр., питание? Как происходит ассимиляция – это усвоение организмом начал неорганических? Во всяком случае очевидно, хотя бы даже из

–42–

одного только этого примера, что грань между органическим и неорганическим не безусловно непроходима. К тому же заключению должна привести последовательного мыслителя и современная теория эволюции со своим учением о происхождении органического из неорганического: это происхождение мыслимо без логических несообразностей и противоречий, лишь в том случае, если мы признаем, что *до происхождения первого организма органическое начало как-то уже было дано в природе* (иначе это образование первого организма будет чудом, новотворением). Таким образом, мы приходим к одушевлению всей природы, к признанию *гиллозоизма*, – этой древней и при том столь часто осмеивавшейся философской гипотезе, которая, однако же, есть логически необходимое следствие современной научной биологии.

Достигнутым и только что сформулированным заключением материализм опровергнут: в нем есть правда (все в мире связано физически твердо); но он односторонен (есть, кроме внешней, физической, и другая сторона – внутренняя). Но если мы признаем во всех вещах внутреннюю сторону; если допустим, что вся природа, хотя и не в одинаковой степени, одушевлена: то должны будем признать, что наши душевные процессы более пригодны для истолкования действительности, чем процессы физические, которые выражают лишь внешнюю сторону существующего. Таким образом мы приходим к идеализму, который, однако, отнюдь не исключает, но лишь преобразует реализм (исключает же лишь его материалистический характер). Таково решение онтологической проблемы. Как оно ни законно и ни естественно, однако, обычное сознание против него: почему? Можно указать две причины в объяснение этого факта: а) ложное представление о материи и б) ложное представление о душе.

а) Современное вненаучное представление о материи и доселе все еще в значительной мере обусловлено древним материализмом – механическим атомизмом Демокрита. Конечно, с *таким* пониманием материи вышеизложенному идеалистическому взгляду ужиться нельзя. Но у современного естествознания понимание материи, как известно, гораздо сложнее и тоньше. Атомы, по нему, лишь

–43–

гипотеза, необходимая для естественнонаучных объяснений, но не тела: даже и молекулы, – последние материальные частички, носящие свойства целого (напр., молекулы газа), – подлежат лишь вычислению, но не наблюдению. Тем более справедливо это относительно тех предполагаемых первоначальных, простых и однородных, элементов, которые принято называть атомами. Что касается теперь природы атомов, то современное естествознание, в отличие от древних, полагает сущность их не в протяжении, а в присущих им силах («точки силы»): по современной гипотезе, мы должны мыслить материю, как «лежащую по ту сторону наблюдаемых вещей систему атомных сил, принимающих возбуждение и сообщающих движение». Мы сейчас увидим, что при таком понимании материи, она вовсе не исключает вышеизложенного гилозоистического понимания природы и, связанного с ним, идеализма.

б) Что касается современных представлений о душе, то они всецело обусловлены *психологическим онтологизмом* Декарта. Декарт утверждал, что душа внепространственна, условиями пространства не связана, и, однако, при этом находил возможным ее *локализовать*. Если мы примем эту теорию и в тоже время не захотим отказаться от признания одушевленности всей природы, то мы должны будем мыслить мир, как систему атомов – душ или «душевных атомов». Конечно, такое понимание слишком фантастично, чтобы на нем можно было остановиться. Необходимо, следовательно, отказаться от онтологического понимания души, как субстанции, как некоторого *ens fictum*, вовсе не необходимого для объяснения душевной жизни, которая вполне может быть

понята, как «сумма душевных процессов» (sic!), к каковому именно пониманию современная психология, как известно, и стремится. Но здесь возникает новый вопрос: основных душевных процессов два класса, представления и волевые акты (включая сюда и чувство), – какой из них основной, определяющий всю душевную жизнь? До Гербарта преобладающим был взгляд, по которому «первичная или конститутивная сторона ду-

–44–

шевной жизни состоит в представлениях» и Гербарт придал этому взгляду окончательную, систематическую формулировку: все душевные процессы, – утверждал он, – суть лишь преобразование представлений. Однако, если это справедливо, то душевную жизнь можно усвоить одному только человеку, который один имеет представления, в собственном смысле этого слова; а в таком случае и психологический *феноменализм*, в этой его форме, будет так же мало пригоден для проведения вышеуказанного идеалистического взгляда на природу, как и онтологизм Декарта. К счастью, существует другой, более согласный и с фактами и с развиваемой философской теорией, взгляд на душевную жизнь, – взгляд, основание которому положил Шопенгауэр. Величайшая заслуга Шопенгауэра состоит в том, что против психологического интеллектуализма он выставил взгляд *волюнтаристический*. Этот взгляд, в самом деле, подтверждается фактами не только психологии человека, но и психологии животного. У этого последнего, если бы мы только каким-либо образом могли вскрыть его сознание, интеллектуалистический момент мы нашли бы повсюду на втором плане, на первом же – волюнтаристические элементы: удовольствие и неудовольствие. На низших ступенях интеллигенция, вероятно, исчезает совершенно, так что животное, по удачному выражению Шопенгауэра, представляет здесь уже одну «слепую волю»: оно *не сознает* себя, как «я», и, относясь к вещи, *не знает* об этом. Таким образом, *воля есть первичное*, интеллигенцию же она производит из себя, как орудие ради двух целей: самосохранения и родосохранения – этих двух основных стремлений, животной природы. В человеке,

на основе тех же стремлений, вырабатывается разумная и самосознающая воля, которой движет *живая сила идеала*, а не расчет интеллекта. Таким образом, радикальным фактором психической жизни, – зерном, из которого развиваются все душевные процессы, служит воля.

Если, таким образом, как учит современное естествознание, основой вещества служит *сила*, а с другой

–45–

стороны и основой психической жизни, как учит современная психология, служит тоже своего рода сила (активность воли); то не напрашивается ли само собой заключение, что вещество и дух суть формы обнаружения одного и того же начала? Положительным ответом на этот вопрос исследование онтологической проблемы заканчивается.

А. Введенский

(Продолжение следует).

**Каптерев Н. Ф. Суждение большого московского Собора 1667 года о власти царской и патриаршей: (К вопросу о преобразовании высшего церковного управления Петром Великим) // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. с. 46–74 (3-я пагин.).
(Окончание.)**

–46–

Рассказав во второй части своего сочинения о соборном осуждении Никона, в шестой главе третьей части того же сочинения Паисий Лигарид сообщает следующее:

«14 января собрались все архиереи в новом патриаршем доме по делу о подписании низложения Никона. При этом открылось несогласие из-за некоторых речений, помещенных в докладе и толкуемых неправильно Крутицким Павлом и рязанским Иларионом, которых почитали столпами сего собора, и некоторыми другими архиереями, им последовавшими. Они решительно отказались подписаться (разумеется под осуждением п. Никона), убоявшись страха, идеже не бе страх, и превратно толкуя слова, что было весьма вредно для них самих, по причине их несогласия и непокорливой дерзости и бесстыдства. Тогда как все другие подписались, двое непокорных отступили от них; почему царь сильно разгневался на них, а особенно святейшие (разумеются присутствовавшие на соборе патриархи: александрийский Паисий и антиохийский Макарий), были изумлены их непокорностью и запальчивым прошением (содержание которого Паисий подробно передает ниже). Таким образом собор разошелся не без волнения и назначено было с особой тщательностью заняться в своих келлиях исследованием этой главы патриаршего определения (*Τόμον*) и

–47–

дать свое мнение в кратком виде, на письме, чрез два дня».

«Приблизился назначенный день, рассказывает Паисий (в девятой главе), и все архиереи, горя пламенной братской

любовью, собрались в новый патриарший дом. Председательствовали папа Паисий и патриарх Макарий. Каждый принес на бумаге свой символ (т. е. изложение своего мнения по данному вопросу?) от своего богатства приношение для исследования важного вопроса, и были предложены на среду собранные боголюбезным тщанием изречения, которые клонились к чести и достоинству первосвященства, равно как были читаны и места, говорящие в пользу богодарованной власти царской и объясняющие ее преимущества».

«Предложено было из второго слова Златоустого (в русском переводе оно значится третьим – Христ. Чтение 1831 г. ч. 42. стр. 7–11) следующее место: «священнослужение совершается на земле – но починоположению небесному. Так и должно быть. Ибо не человек, не ангел, не архангел и не другой кто-либо из сотворенных, но сам Утешитель учредил служение, и людей, еще облеченных плотью, соделал представителями служения ангелов. Посему совершитель сего служения должен быть столько чист как бы он стоял на небе, посреди небесных сил... Когда видишь Господа закланного и предложенного в жертву; священника, предстоящего сей жертве и возносящего молитвы; народ же весь окропляемый ее драгоценной кровью; – еще ли думаешь, что ты находишься между людьми, и стоишь на земле; что не перенесся мгновенно на небеса и, отвергнув все плотские помышления души, обнаженным от всего земного духом и чистым умом не созерцаешь небесное? О чудо! о человеколюбие Божие! – Сядящий со Отцем в сей час объемлется руками всех; дает себя осязать и ощущать всем, кто только желает... Предстоит священник, низводя не огонь, но св. Духа; возносит усердную молитву не о том, чтобы огонь ниспал с неба и попалил предложенную ему снесь; но дабы благодать, низшедши на жертву, возгла души людей и сделала светлейшими чистого серебра... Еще живут и обращаются на

–48–

земле; а поставлены распоряжаться небесным, и получили власть, которой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам. Ибо не им сказано: и елика аще разрешите, будет разрешена (Мф.18:18). И земные владыки имеют власть связывать, но

только тела. А те узы связывают душу, проникают небеса; и что священники определяют на земле, то Бог утверждает на небе. Господь согласуется с мнением рабов своих! Что же другое он вручил им, как не всю духовную власть? Им же, говорит, отпустите грехи, отпустятся: и им же держите, держатся (Ин.20:23). Какая власть может быть более сей? Отец весь суд отдал Сыну (Ин.5:22). Теперь вижу, что Сын весь суд сей предоставил священникам. Они возведены на такую степень власти, как будто уже переселены на небо, превознеслись над человеческой природой и освободились от страстей наших».

«Выслушав это, собор воскликнул: «для чего же ты не привел положенного вначале изречения Златоустого: – «священство, которое столько превосходнее всех других достоинств, сколько дух превосходнее тела?» Газский отвечал: «это сделано не с хитростью, но златые слова Златословесного учителя взяты вкратце и только приведен из них отрывок, который показался необходимым и полезным». Встал Симеон Вологодский и сказал: «вот слова Златоустого яснее солнца утверждают, что степень священства выше степени царского». Газский (Паисий говорит о себе в третьем лице и обыкновенно называет себя просто Газским) отвечал: «надлежит наперед узнать мысль (проникнуть в мысль) сего великого наставника, знать, с какой целью он это говорит, и потом исследовать слова, столь ясно и премудро раскрывающие, что в духовных делах архиерей имеет первенство и преимущество пред царским достоинством. А это не противится патриаршему определению (*Томос*) и словам, утверждающим согласно со мной, что царь имеет первенство в делах гражданских»²⁹⁰⁶ «Так, отве-

–49–

чал Симеон, но помни притчу Соломонову, поучающую всех, а в настоящем случае и духовных, не обращаться надесно, и не уклоняться на шуе, но идти средним путем, безошибочным и царским. Попомни, что и сам ты архиерей и один из князей христоименитого народа. Посему должен более поддерживать права архиереев, нежели превозносить на словах права державных». На это сказал Газский: «я так говорю не по преверженности к царю, не по приверженности собственно к

Алексию, но право правлю слово истины, как герольд, несущий с собой предсказание оракула... (Следуют другие сравнения) Вникнем в слова Златоустого точнее. Первосвященство, говорит он, выше царской власти, как душа тела. Но как внешний человек, т. е. чувства, совершают свои действия, так внутренний человек, т. е. душа, – внутренние действия. Подобным образом архиерей занимается делами церкви, а, царь мирскими делами государства, – каждый сохраняет при этом свои права, каждый обращается в своей сфере».

Имеете ли под руками другие свидетельства для яснейшего утверждения? – спросили архиерей. – Имеем, отвечали патриархи, достаточно. Вот еще слова Златоустого из шестого слова о священстве: а когда он, священник призывает святого Духа и совершает страшную жертву, так часто прикасаясь к общему всем владыке; тогда, скажи мне, где назначить ему место? Какой потребуем от него чистоты, какого благочестия? Ибо помысли, какие должны быть руки, служащие такому таинству? Каков должен быть язык, произносящий таковые слова? Не всего ли чище и святее должна быть душа, приемлющая толикую силу Духа? Тогда и ангелы предстоят священнику, и все место жертвенника в честь Возлежащего на нем, исполняется небесными силами. В сем удостоверяет самое действие, совершаемое тогда. Но кроме сего я некогда слышал от одного человека, что некоторый пресвитер, муж удивительный, имевший дар духовных видений, говорил ему, что он однажды, быв удостоен такового видения, вдруг узрел (сколько то ему возможно) сонмы ангелов, которые были облечены в светлые одежды, окружали жертвенник и взирали долу,

–50–

точно так, как бы воины, стоящие в присутствии царя. Я верю словам сего человека. Также и другой некто рассказывал мне (он не от другого слышал, а удостоился сам видеть и слышать), что тех, которые должны отойти от сей жизни, если они причастились св. тайнам с чистой совестью, – при отхождении их, в честь принятого ими дара, окружают ангелы и возносят на небо»²⁹⁰⁷.

«Суздальский архиепископ Стефан немедленно спросил: требую объяснения – для чего приведено это место? – Газский отвечал: здесь Златоустый ясно показывает, какую чистоту должен иметь священник, обходящий страшный оный жертвенник, на котором восседают многоочитии силы, записывая в книге живота всяческая и т. под. (не идущее к делу). – Патриархи сказали: пусть будут приведены свидетельства и других богоносных отцов, и приведены слова епископа Кипрского Епифания: ибо первое священство совершается в необрезании Авелем, а также и следующее за ним Ноем, и третье Мелхиседеком. И что Мелхиседек был человек, это открывает сам Святой апостол Божий в послании, говорит же он так: *непричитаемый же родом к ним, одесятствова, патриарха* (Евр.7:6). *Изнесе Аврааму хлебы и вино: и бяше священник Вышняго* в то время; он *благослови Авраама* и получил от него десятину (Быт.14:18–20). Ибо раб Божий должен был воздать честь священнику Вышнего... и т. д.²⁹⁰⁸ «Газский не вопрошаемый встал и сказал: это место не идет к разрешению нашего недоумения. Мы говорим не о преемстве, а о превосходстве между священником и царем». – Тогда приведены были слова того же Епифания из его книг против ересей: «престол Давидов и царское седалище есть священство во святой церкви; сие то царское и первосвященническое достоинство, соединив во едино, Господь даровал святой церкви, перенеся в нее престол Давидов, не престающий

–51–

пребывать во век; потому престол Давидов существование свое преемственно продолжал до самого Христа, так как не оскудевали князья от Иуды, дónдеже пришел Тот, кому отложено, и *той*, сказано, *чаяние языков* (Быт.49:10). Ибо в пришествие Христово прекратились до самого Христа бывшие по преемству вождями князи от Иуды. Прекратился и не продолжался более порядок, когда родился Христос в Вифлееме иудейском, при Александре, происходившем из первосвященнического и царского рода. Сим то Александром, со времен его и Саалины, называемой и Александрой, пресекался

жребий царский, при царе Ироде и Августе, самодержце римском. Этот Александр, как один из помазанников и вождей, возложил на себя и венец; потому что, когда соединялись два колена и царское и священническое, разумею Иудино и Аароново и все Левиино, тогда происшедшие от сих колен делались царями и иереями. Ибо ничто не погрешило из загадок (таинственного смысла) св. Писания. Но тогда наконец возложил на себя диадиму иноплеменный царь Ирод, а не из потомков Давидовых. А по падении царского престола и царское достоинство из плотского Иудина дома и из Иерусалима перенесено во Христе в церковь. Водружается же престол во святей Божией церкви во веки, имея достоинство по двоякому праву, и царскому и первосвященническому: по праву царскому от Господа нашего И. Христа – двояко: и потому что Он по плоти от семени Давида царя, и потому что будучи тем, что Он есть и от века больший еще царь по Божеству; по праву же священническому, потому что Он Архиерей и Первостоятель архиереев, после того как вскоре поставлен Иаков, именуемый брат Господень, и апостол – первый епископ, по естеству сын Иосифов, наименование же брата Господня получивший, потому что жил в одном с Ним семействе... Ибо пребывает престол Его, царствию Его не будет конца, воссядет на престоле Давида, ни в чем не изменивши царской власти Давида, но даровав ее слугам своим – архиереям вселенской церкви»²⁹⁰⁹.

–52–

«После прочтения сих мест собор сказал: отвечай Газский епископ: не яснее ли солнца высказывается здесь искомое, – что престол святительский выше всякого другого престола, а следовательно и самого царского достоинства»? Газский отвечал: дайте мне немного времени для рассмотрения этого трудного места у св. Епифания». Архиереи отвечали: свидетельств много, только отверзь врата твоего слуха и прочтено было изречение Григория Богослова из его апологетики: «кто возьмется, как глиняное какое изделие, изготовляемое в один день, образовать защитника истина; который должен стоять с ангелами, славословить со архангелами, возносить жертвы на горний жертвенник,

священнодействовать со Христом, воссозидать создание, восстанавливать образ Божий, творить для горнего мира, и скажу более – быть богом и творить богами. Знаю, чьи мы служители, где сами поставлены, и куда готовим других»²⁹¹⁰. Пребожественный Василий в пятой молитве елеосвящения молится так: «Господи Боже наш, вдохнувший в своих учеников и сказавший: примите Духа святого, иже меня смиренного и грешного и недостойного раба твоего – призывай на превеличайший степень священства и войти во внутренняя завесы и в святая святых и пр.». Из этих свидетельств выводятся два заключения: во-первых, то, что иерей есть бог земной и по слову псалма: Я сказал: вы боги есте и сыновья высочайшего все; во-вторых, что высочайший степень священства превосходит всякий другой степень на земле. Читано было наконец первое послание Григория Двоеслова к царю Льву Исаврянину, где он говорит: «ведаешь царь, что догматы святой церкви не царю принадлежат, но архиереям, которые безопасно имеют догматствовать. Посему архиереям вверены церкви, и они не входят в дела правления народного. Пойми и заметь это – воздерживаясь от народных дел, т. е. от политических; а цари подобно не должны (входить) в дела церковные, но заниматься вверенными им (т. е. гражданскими). Совещание же христолюбивых царей и благочестивых архиереев составляет единую силу, когда дела управляются с миром и любовью».

–53–

«При этом все воскликнули: вот прекрасное разграничение, вот наилучшее толкование, вот мудрое объяснение, отделяющее для каждого свою область, как для царя, так и для архиерея.

«Подобное тот же папа писал и во втором послании к Льву иконоборцу: ты написал: «я царь и священник, по сказанному в святом откровении: сотворил есть нас иереи и цари Богу». И это цари, предшествующие тебе (приводим слова Григория Двоеслова в сокращении), показали словом и делом: Константин, Феодосий, Валентиан, – «эти цари благочестиво царствовали вместе с архиереями, единомыслием и советом

собирали соборы, исследуя истину догматов, они устроили и украсили святые церкви, эти суть священники и цари... Ты же с тех пор, как принял царское достоинство, найдя св. церкви изукрашенными... лишил их украшения и опустошил... Ибо как не имеет власти архиерей проникать во дворец и надевать знаки царского достоинства, и царь не может войти в церковь (если не захочет передвигать границы) и изрекать приговоры о духовенстве, и благословлять и налагать руки на символы св. таинств, и даже причащаться без иерея; но каждый из них да пребывает в том призвании, к какому призван Богом».

«Вот опять, сказали архиереи единодушно, римский Григорий обличает царя Исаврянина, только-только не приводя псалма, как он говорит против царей. – «Подлинно так, сказали два вселенские патриарха. Когда царь еретик, справедливо он подвергается обличению и осуждению, яко неповинующийся соборной церкви. Итак, должно отличать благочестивых царей от нечестивых и неверных, как различают и иереев истинных от ложных, как и божественный Василий подтвердил в письме к жителям Никополя». – Но поскольку день уже прошел, то главы о царе отложены до завтра. И таким образом собрание разошлось с благословением.

«На утро собрались все архиереи (десятая глава) в новом патриаршем доме, в намерении предложить полезные главы о христоролюбивом царе. Прибыли и оба патриарха и начали говорить: поскольку вчера предстоятель Газский обещался нам объяснить место из блаженного

–54–

Епифания, который говорит, что престол Давидов и престол царский во св. Христовой церкви есть священство, то пусть объяснит он нам это изречение. После того мы обратимся к главам о христоролюбивом царе.

«Газский, получив дозволение, начал говорить: хотя сравнение по большей части вызывает споры и ненависть вследствие различия человеческих мыслей и мнений, однако же, когда такое сравнение делается для объяснения и познания точной истины, не только оно не бывает ненавистно и противно, но и весьма похвально. Сравнение и сближение производится

по некоторым сходным или подобным чертам, а не вследствие полного тождества, иначе не могли бы быть сравнения и сопоставления. Таким образом кажется, что священство имеет преимущество пред земным царским достоинством, по полноте духовной власти. Так, никто не может отпустить грехи, кроме единого архиерея: кто может отпускать грехи, воскликнули иудеи, кроме одного Бога, а Богом земным называется архиерей, как рассуждает в постановлениях апостольских божественный Климент и с ним эпоним богословия. Но и в благословении иерей выше царя, почему и Мелхиседек, будучи священником Бога вышнего, благословил патриарха Авраама, а несомненно, что худшее лучшим благословляется. Но относительно помазания нет между ними различия, ибо оно обще обоим, как великий Киприан, в слове о помазании, говорит: ныне в церкви совершается миро, в котором смешивается с елеем бальзам и чрез сие ясно указывается единение архиерейского и царского достоинства и власти... Далее Паисий сравнивает царя и архиерея с двумя светилами великими, которые оба необходимы: два великих светила поставил димиург всех богов (это выдержка из стихов Григория Богослова) на тверди небесной: одно – светящее днем, другое же – для освещения ночи, оба прекрасные и полезные для всякого в мире произхождения... Поистине светил светлейшим подобны архиерей и царь на тверди церкви, и когда оба правят прямо слово истины, то бывает общее удовольствие и радость, когда же не право творят, подвергаясь наглядному затмению, тогда плач и стенание повсюду слышится... Затем Газский пе-

–55–

реходит к сравнению древнего духовенства с современным: прежде иереи были златые по правам, хотя служили на деревянных дисках и потирах, а ныне мы медные и железные, по словам и делам, хотя и совершаем таинство причащения в сосудах златых и приукрашенных. О какая перемена! Дай мне архиерея, который бы стяжал ревность Фенесса, кротость Моисея, ревность Илии, и я предпочту его всякому Кесарю и Августу, над землей начальствующим. Но если между нас

являются не епископы, а *ἐπίσκοτα*²⁹¹¹, не митрополиты, а *μιαροπολίται*²⁹¹², – не добре живущие, от них же первый есмь аз окаянный, то какой нам стыд! какого ожидать благоговения?.. Посему царю надлежит казаться и быть выше других, но предстоятели церкви должны быть светильником, поставленным на золотом свещнике, чтобы быть видиму, как некоторый Фарос и колосс светящийся... Таков подобает нам архиерей: преподобен, незлобив, не скверен²⁹¹³, светлее и чище амианта, который в пламени огня не сгорал, но еще более очищался. Если же окажется противным тому (но я не позволю себе никого порицать), достаточно мне указать на одного из многих, соборне лишённого патриаршеского достоинства и власти, разумею Никона, стоящего вне священной ограды алтаря, вместо мира бросил нож в Христову церковь, царского и Давидова престола не слушая, как невнимательный к слову архипастыря и великого Учителя, глаголющему: вложи, Петр, меч твой в ножны, едва удержавшему его и бывших с ним от стремления к убийству... Но о вечно священный, Богом пособляемый государь наш, великий победитель и вернейший защитник церкви, живи, как феникс, на многие лета, да будет тебе, как орля юность твоя, ты воистину архиерей и царь, яко подражаеши шед во след и соревнуя великому Феодосию, великому Юстиниану, христианнейшему Константину, тебя да восставит Христос Бог наш нового Давида, по сердцу своему найдя, яко не

–56–

дал еси сна очам твоим и ресницам дремоты, дондеже богосоставленное сие собрание... собрала богомудрая твоя светлость, последуя боговещанному гласу, глаголющему (Мф. гл. 18): идеже еста два или трие собрани во имя Мое, Аз ту есемь по среде их. Положу венец слову Моему... и следует моление «за христолюбивого и светлейшего царя нашего, от Бога царство приемшего», об одолении на врагов, «особенно же сарацин», по грехам нашим ныне на нас восставших»...

«Все, говорит далее Паисий, одобрили Его слова, особенно патриархи. После того велели предложить основания царской власти у иудеев, по св. Писанию. Читаны были из 1 книги царств

8:4–22²⁹¹⁴. Газский после того встал и сказал: я хочу быть истолкователем про-

–57–

читанного, хочу изъяснить «оправдания» единодержавной власти. И, во-первых, замечаю, что царь не подлежит законам». Доказательства для этого берутся Паисием из Диона Кассия и из какого-то пифагорейского философа. Затем он указывает на дозволение Синедриона иметь царю до 18 жен и на то, что Соломон имел их еще более. «Теперь я понимаю, говорит он, почему цари народов не хотели часто показываться подданным, – полагаю, по высочеству сана, как ассирийский царь Артаксеркс не только не хотел показываться, но и закон немилостивый установил – подвергать смерти, казнить незвано вошедшего к нему»... Ссылается наконец на 105-ю Юстинианову новеллу, где сказано: Царь царей Бог подчинил царям самые законы, дав в царе одушевленный закон людям, живущим под луной.

Читано было из второй книги Ездры 4:1–12²⁹¹⁵. Пред началом сего чтения Паисий замечает, что приводятся слова из апокрифической книги, которой нет ныне на греческом (но в действительности она есть на греческом, и считается первой Ездры); а по прочтении предложил свои замечания о всевластных распоряжениях царей, указав из языческой истории на пример Дария персидского и из церковной истории на пример Евдоксии в отношении к Златоустому. В конце говорит: собор разошелся

–58–

по некоторым тайным причинам, о которых скажем сейчас ниже.

«Вышеупомянутые два архиерея (Павел и Иларион), рассказывает Паисий в одиннадцатой главе, услышали о том, что было (на соборе) и пришли в великий страх, как бы не пострадать им жестоко за свою непокорность и дерзость. Поэтому, пришедши к патриархам, почти в глубокую полночь, подали им прошение, и умоляли их на коленях быть ходатаями за них пред царем Алексеем Михайловичем по поводу того, что они осмелились высказать в одной темной бумаге, писанной не

столько чернилами, сколько ядом змеиным. Они говорили, что Златоустый еще сказал: священство выше царской власти. В подкрепление себе приводили и тот древний обычай, издревле употреблявшийся при хиротонии архиерейской, что хиротонисаемый архиерей становится ногами на двуглавого орла – римский знак самодержавной власти. Приводили еще и то, что неприлично и даже преступно архиереям целовать десную руку царя, не имеющего на себе печати (т. е. не имеющего права благословлять знаменiem креста?), о чем и Симеон Солунский выражается с великим прискорбием (и затем приводится обширная выдержка из Симеона Солунского). Приводили еще и слова Арефы, митрополита Кесарии Каппадокийской из толкования на 13-ю главу Апокалипсиса и т. под. «Вы, продолжали говорить архиереи патриархам, – вы, находясь под насильственным владычеством христоненавистных агарян, за свое терпение и страдание, несомненно имеете получить награду и венец от праведного мздовоздаятеля и венценосца Спасителя; а мы несчастные и ублажаемые за то, что находимся в самых недрах христианства, терпим великую нужду в своих епархиях и всякие затруднения, и хотя много тяжкого по неволе терпеливо переносим от властей: но страшимся еще худшего впереди, когда утверждено будет, что государство выше Церкви, хотя и не имеем в уме той мысли, чтобы пришлось нам терпеть такие несправедливости и оскорбления в благополучное царствование богохранимого и добропобедного царя нашего, государя Алексея Михайловича, боимся за будущее, опасаемся, чтобы последующие государи, не зная

–59–

смысла патриаршего постановления, не погрешили, последуя просто букве, которая часто убивает. Эти искажения писания и ложные толкования пришлых переводчиков устрашают нас, незнакомых с греческим языком. Посему, как врачи души, бескорыстные, дайте нам целительные лекарства, возливая елей и вино и т. п.». Сие и подобное содержало в себе упомянутое прошение. Для прочтения его приглашен был и Газский. Прочитав его, он выразумел, и, сделав движение

головой, возопил: погибла ты, истина; господствует ныне ложь; берет перевес осуждение. Недостойны русские такого царя, преданного вере христианской, благочестивейшего, имеющего жезл не железный и тяжелый, но мягкий, ореховый, я сам буду отвечать на это безумное и вредное писание... Боюсь осуждения раба скрывшего талант... Потому что меня вселенский патриарх кир Дионисий поставил истолкователем патриарших определений, надзирателем и поборником... Спрашиваете, что из двух преимуществует: священство или царство? отвечаю: в некотором отношении должно отдать преимущество священству, – разумею дела духовные; в другом должно отдать честь царству, т. е., в делах гражданских... Можно сказать: священство царствует над делами духовными; царство священноначальствует над гражданскими... По истине наш державнейший царь, государь Алексей Михайлович, столько сведущ в делах церковных, что можно было бы подумать, будто целую жизнь был архиереем, посвящен во все тайны иераршеского служения, от малых ногтей воспитывался в храме, как Самуил. Почему не стыдясь возвещаем, что лобызаем щедродаровитую десницу такого царя. Да, да! Целую и лобызаю руку, обогащающую странных, пекущуюся о сиротах, руководствующую слепых... Да, да! лобызаю десницу, помазанную благовонным миром новой благодати, знаменанную печатью обучения св. Духа, пишущую спасительные заповеди... Да, да! Лобызаю бранноносную руку, вооруженную, по слову ап. Павла, оружием правды... подвизающуюся за благочестие, украшенную благостью, позлащенную добродетелями... А ты Богом почтенный царю Алексею, воистину человек Божий, ты отнимаешь, а не простираешь десницу свою нам архиереям;

—60—

мы сами против воли твоей привлекаем ее к себе и лобызаем, яко прещедрую помазанную десницу царя христианства... Конечно зло насеяно везде... Но из того, что двое или трое державствующих нечествуют, неуважительно обращаются с делами архиерейства, не должно почитать и всех беспорядочными и беззаконными... Не к бесчестию, но к благой похвале полагается орел под ноги хиротонисуемого архиерея.

По праву становится он на него, когда возглашает символ, в который мы крестились: этим он показывает, что будет тверд в вере самодержца, что будет другом греков (?), что будет во всем покорен и послушен царю... Вы боитесь будущего, чтобы, то есть, какой-нибудь новый государь, сделавшись самовластным и соединяя самоуправство с самозаконием, не поработил церковь российскую. Нет, нет. У доброго царя будет *еще добрее сын, его наследник*... Он будет попечителем о вас... наречется новым Константином, *будет царь и вместе архиерей*, как и преданный вере Христовой великий Константин восхваляется у нас на великой вечерне – иереем и царем. Да и у римлян, как и у египтян, царь соединял в себе власть священства и царства, как поет латинский Гомер – Виргилий...

«Когда таким образом, рассказывает далее в двенадцатой главе Паисий, снова возвращаясь к соборным заседаниям, это было благорассмотрено, с рассветом дня собрались архиереи, ничего не зная о том, что происходило ночью. Когда все заняли свои места, блаженнейшие патриархи предложили вопрос: не принесут ли они собору какого-либо словесного дара? Архиереи отвечали: по благоволению вашего блаженнейшего святительства, чувствуем себя в затруднении, но имеем весьма достаточный запас». К сожалению, Паисий не излагает далее никаких речей архиереев, а начинает говорить от себя следующее: «должно знать, что четыре вселенские патриарха весьма разумно постановили сие различие, что по делам гражданским царь имеет преимущество. Ибо мы нашли в патриаршем александрийском собрании законов повод и первую причину, по которой последовало это определение (*Томос*). Хотите ли, чтобы этот

–61–

список предложен был публично? Пусть будет принесен, отвечали святейшие патриархи, и список был принесен и прочитано в нем следующее:

«Предприемлющим отныне заговоры, или собирающим скопища – анафема.

Содействующим им и сообщникам их в отложении – анафема.

Советующим и побуждающим к тому же – анафема.

Вооружающимся на помощь им – анафема.

Приемлющим их к покаянию, тогда как они не раскаиваются в мятеже и не оставляют его – анафема.

Подобным образом в царствование Михаила (?) Комнина чинами государства и тогдашним патриархом, и собором произнесена анафема, на замышляющих ковы или восстания против сына его Алексия и содействовавших им. Подобное умыслил сделать император Михаил Палеолог в отношении к сыну своему Андронику, благочестивому государю. В этом принимали участие, как государственные чины, так и патриарх Иосиф, стяжавший венец исповедничества за истинное благочестие, а равно и собор, бывший при нем. Все они подвергли анафеме и страшным проклятиям замышляющих заговоры и восстания, чтобы низложить с престола столп благочестия царя Божия Алексия (?). – При этом восстал Газский и сказал: известен закон Юлия Кесаря, определяющий, кого должно считать возмутителем и мятежником. Он говорит, что мятежник тот, кто собирает скопище против царя, или замышляет что против него, или против сената; кто вступает в заговор, или знает и не открывает тотчас же... (Следуют примеры и выписки из законов, раскрывающие вопрос о мятежниках и их сообщниках). Выслушав все сие, русские архиереи сказали: «мы знаем, что подвергаются анафеме еретики, как например в неделю православия. Но что касается до заговорщиков и мятежников, то не знаем и не читали нигде, чтобы они были поражаемы молнией проклятия. Помним слово Тарасия патриарха в апологетической речи: страшна анафема, потому что отлучает человека от Бога, изгоняет из царства небесного, ведет во тьму кромешную». «А разве не помните, воз-

–62–

разил Газский, слышанное, как патриаршествовавший некогда Михаил, с согласия бывшего тогда собора, подверг анафеме заговорщиков? – «Так, отвечали архиереи, но законно ли это делается, мы не знаем и желаем видеть яснейшее свидетельство». – «Что же, отвечал Газский, Павел в первом

послании к коринфянам говорит: аще кто не любит Господа И. Христа, да будет анафема маранафа. Делающие злое, прибавил Паисий, не любят Господа...» Как? возразили русские архиереи, Никон говорил нам иначе. Он говорил, что анафема и маранафа одно и то же...» (следуют грубые выходки Паисия против Никона и объяснения маранафа). – «Что ж следует заключить из сего свидетельства? спросили русские архиереи. – «Газский отвечал: кто не любит царя, тот не любит Господа И. Христа». В подтверждение этого он приводит слова ап. Петра: Бога бойтесь, царя чтите, и говорит: «смотрите, смотрите, как после Бога небесного, сейчас упоминается о земном, т. е. о царе. Следовательно, кто не чтит царя, тот нечестует против Бога... (Далее и еще приводит доказательства из св. Писания в подтверждение обязанности чтить и повиноваться царям; приводит и слова Икумения и Августина; указывает на прошение о царе в литургии и на обычай ежедневно воспоминать в молитвах имена царя, царицы и их детей, на свидетельство Григория Богослова о Валенте, который сам приносил дары к алтарю и множество других посторонних примеров). После всего Паисий замечает: «по сим и подобным причинам царь именуется Богом, и ты, богоподобный царь Алексей Михайлович, имеешь право на такое богоименование, яко украсивший пустыни новыми насаждениями... претворивший море, ярящееся волнами, на общую пользу, и обветшавшую Москву, почти можно сказать, явивший в новом виде...» «Что скажете на это, произнесли патриархи, убедились ли сказанным, или еще желаете других свидетельств?» Все отвечали: «предовольно и сказанного». – «Итак, заключили патриархи, да будет положен конец слову. Да будет признано заключение, что царь имеет преимущество в делах гражданских, а патриарх в церковных, дабы таким образом сохранилось целой и

–63–

непоколебимой во век стройность церковного учреждения²⁹¹⁶. Все воскликнули: сие есть мнение богоносных отец! так мыслим все; да живет на многие лета добропобедный и непобедимый наш царь; да продлится на многие лета и ваша жизнь и благоденствие, святейшие и блаженнейшие!

«Двое архиереев, – рассказывает Паисий в тринадцатой главе, – раскаялись, хотя и поздно, и подписались тайно под низложением Никона, со всеми изъяснениями и дополнениями определений: но за это никто не воздал им благодарностью... 24 января, к вечеру, собрались все мы в келлии патриарха александрийского Паисия (по причине его болезни) и предложено было двумя блаженнейшими патриархами три немаловажные вопроса: во-первых, какому наказанию подвергнуть того, кто обесчестит собор патриаршеский и при том многолюдный и совершенный? Во-вторых, какому наказанию подлежит, если кто не ока-

–64–

жет уважения двум присутствующим вселенским патриархам, ни во что поставит то, что они в виду всех подписались? В-третьих, какому по правилам должен подвергнуться наказанию тот, кто явное оказывает непослушание и не верит царю христианнейшему, который нарицает церковь матерью своей и хочет ее прославить выше всякой почести и власти? Все единогласно собором отвечали, что таковые должны быть исправлены церковными епитимиями, что суд и решение патриархов не подлежит более пересмотру, а если в чем согласились четыре патриарха, то их приговоры выше всякого суда на земле. После сего и некоторых еще других дел послали святейшие за двумя непокорными и повинными архиереями, чтобы пришли они на собор. Спустя немного времени они явились и подошедши с намерением целовать десницу патриаршую, были тотчас удержаны и неудобное-

–65–

ны молитвы и благословения. Тогда как другие архиереи занимали свои места по чину, все они (*πάντες*, следовательно не двое только?) были вопрошены: почему они мнимии столпи быти и будучи других разумнее, явились столь непокорными, столь упорными? Те начали оправдываться,

–66–

приводя вины о гресех, но все трудились, напрасно пустословили. Между прочим они сказали, что обмануты были

дурным переводом Паисия Газскаго; он нехорошо перевел сказанное в определении, что патриарх подлежит власти царской, впрочем, в одних делах гражданских. Неразумное оправдание! Газский митрополит не есть царский переводчик, но по снисхождению занимается переводом и толкует, впрочем, не непосредственно, а при помощи латинского языка. Посему ни за какую погрешность в переводе не отвечает, если русские переводчики когда-нибудь неточно передадут или истолкуют сообщенное им неправильно, Эти переводчики часто опускают главное, не разумея перевести на другой язык трудное, почему и не суть точные передаватели чужих мыслей, но скорее передатели... Гневаются (упомянутые архиереи) и на то, что в вышеупомянутом исповедании патриарха кир Михаила, поданном императору Мануилу, присоединяется и сие: обещаюсь пребыть в распоряжении, воле и повелении царства твоего так, что против всякого противящегося настоящему моему клятвенному обещанию не только в отношении к царю, но и к царице и к их сыновьям, буду действовать клятвой, равно и в отношении к дочерям царским и к их будущим супругам. Это, говорили архиереи, не только унижительно и неприлично, но и недостойно и чуждо патриаршеской власти. Ибо если архиерей и какой бы то ни было священник не может давать клятвы, как же клянется здесь патриарх вселенский? Собор на это отвечал: чтобы клятвой утверждалась истина, нужны три условия: справедливость (право?), не ложность, благославная вина. Без которого-нибудь из сих трех условий клятва будет непозволительна, ложна, несмысленна: без истины – клятва будет ложна; без справедливости (права?) – незаконна; без достаточной причины – произвольна и нерассудительна. (Следует затем объяснение, где приводятся образцы клятвы у язычников, чтобы объяснить, почему Господь запретил клясться небом и вообще вещами сотворенными. Приводятся из В. и Н. Завета места в подтверждение важности и законности клятвы, но в них нигде не говорится ничего о клятве собственно духовных лиц). За-

–67–

тем предложили свои увещания оба патриарха. Патриарх антиохийский Макарий говорил о послушании; александрийский патриарх Паисий, приведши 18 правило Халкидонского собора против скопищ, внушал, что не верить «царю христианнейшему есть знак малодушия, чтобы не сказать неблагодарности». «Свят самодержавный наш», говорил патриарх и доказывал древними и новыми примерами, что царь может именоваться святым, и заключил речь словами: *«те никонствуют и папствуют, кто покушается уничтожить царство и поднять на высоту священство»*. Двое архиереев от стыда смотрели в землю. Спустя довольно времени после глубокого молчания, патриархи произнесли: идите, и оставайтесь праздны от всякого священнодействия: достаточно вам сей епитимии... И они вышли из патриаршей келлии не без слез. А прочие пришли в страх от сего неожиданного наказания и от тяжести сей епитимии... Отсюда уразумели, что имеют над собой начальников и высших предстоятелей, и те, которые уже с давнего времени привыкли быть непокорными и совершенно непослушными, по причине зазорного отсутствия Никона и последовавшего затем бесчинного безначалия. А поскольку митрополит Павел Крутицкий был местоблюстителем патриаршим, то на его место избран архангельского собора архиерей кир Феодосий (это был выехавший на Русь сербский митрополит, пристроившийся в Москве к Архангельскому собору), который и управлял краткое время делами патриаршескими, всем благоугождая – Богу и людям. По удалении вышесказанных двух архиереев, патриархи возгласили, что нужно всем готовиться к будущему неукоризненному избранию нового патриарха, и прилежно молиться, просить Бога, о даровании его...²⁹¹⁷.

Приведенные нами выдержки из третьей части сочинения Паисия Лигарида о соборном суде над патриархом Никоном показывают, что далеко не один Никон держался воззрений на священство, как на высшее царства,

–68–

что не один он готов был публично заявлять и всячески отстаивать эти воззрения, но что и все другие русские архиереи

вполне сходились в этом отношении с Никоном и никак не хотели признавать над собой, по крайней мере в церковных и епархиальных делах, верховных прав светской власти. Ввиду такого положения дел власть светская принуждена была добывать благоприятное для нее решение возникшего вопроса о власти царской и патриаршей на востоке, так как она видела, что русские архиереи, если бы этот вопрос отдан был на их рассмотрение и обсуждение, несомненно ответили бы на него в духе Никона, т. е., что священство выше царства. По-видимому, светское правительство вполне достигло своей цели: вопрос был решен восточными патриархами в пользу безусловного преобладания светской власти над духовной, но русские архиереи нашли подобное решение вопроса односторонним, неправильным и потому для себя необязательным, они хотели, и действительно добились нового пересмотра спорного вопроса. Светская власть должна была допустить не только новое публичное и потому очень неприятное для нее рассмотрение вопроса, но и иное его решение, несогласное с тем, какое ранее дали ему восточные патриархи. Несмотря на все усилия Паисия Лигарида, на всю его изворотливость, на, поддержку, какую он встречал постоянно в греческих иерархах и у самих председателей собора, восточных патриархов, – благодаря дружным усилиям, смелости и энергии русских архиереев, собор принужден был принять среднее, примиряющее крайности решение, именно: собор постановил, что царь самостоятелен и независим в делах гражданских, а патриарх самостоятелен и независим в делах церковных; и что ни один из них не должен вмешиваться в область ведения другого. Таким образом состоявшимся соборным решением церковь признана была вполне самостоятельным и независимым от царства учреждением, которое имеет своего самостоятельного, независимого главу, свои собственные законы, свой самостоятельный суд и свое собственное управление, так что всякая опека со стороны светской власти, доселе тяготевшая над архиереями, всякое

–69–

ее вмешательство в общие церковные и частные епархиальные дела, признаны были собором незаконными. Понятно, что архиереи постарались немедленно приложить к делу провозглашенный собором 1667 года принцип о независимости духовной власти от светской; по требованию собора ненавистный Никону и всем архиереям Монастырский приказ был уничтожен как учреждение, несогласное с признанием независимости духовенства от светской власти, благодаря чему подсудность духовенства светским судьям была окончательно уничтожена. Вместе с Монастырским приказом, по требованию собора, должны были прекратить свое существование и светские архиерейские чиновники, назначаемые к архиереям светской властью, и так сильно стеснявшие самостоятельность и независимость архиерейского епархиального управления. С этого времени все церковное управление должно было быть тщательно очищено от всех светских чиновников, место которых должны были занять исключительно лица духовного чина.

Очевидно, что русские архиереи достигли на соборе 1667 года, несмотря на все противодействие им греческих иерархов и особенно их представителя – Паисия Лигарида, очень важных и существенных для себя результатов, так что с этих пор русские архиереи могли, не стесняясь, публично выражать свои истинные воззрения на отношения между властью светской и духовной. Вот пример. Чудовской архимандрит Иоаким, впоследствии патриарх московский, поставленный новгородским митрополитом, в 1672 году говорил к своей пастве поучение, в котором он убеждает своих пасомых подчиняться во всем власти, «понеже безначалие всюду зло есть, и погибели и крамолы и мятежа виновно», и затем пред своими пасомыми рассуждает: «но убо власть есть сугуба: ова гражданская, ова же церковная, и внешний убо начальник грешащие емлет, вяжет, мучит и главосечет: разбойники, тати, прелюбодеи; духовный же начальник *многим вящший* его: грешащего бо словом наказания лучша творит, не главу, но недуг отсекает, изгоняет от тайн и от церковных оград, и воставив его, и от злобы свободив, и душу от скверны

омыв и лучша бывша покаянием нова из ветха человека соделовает. *И елико разнствует тело души, или, елико отстоит небо от земли, толико и паче много вядуще разнство и расстояние внешняя власти и церковная.* Кто же власть церковная? Суть богопоставленные архиереи и иереи, иже немощные врачуют, иже мраком сует мира сего ослепшие, зарями богодухновенных словес просвещают, иже храмлющие лестной стезей самомнения, путеводят правым шествием истинных церковных догмат учения, иже имут ключи неземного некоего града, но самого небесе, иже царство небесное заключают и отверзают: *елико бо аще свяжете на земли, будут связанна на небеси, рече Христос, и елики же аще разрешите на земли, будут разрешенни на небеси.* Сию и сицевую власть имущим, должныствуют подвластнии со всяким смирением и покорением подчиняться»...²⁹¹⁸.

Так, во второй половине XVII века, архиереи и на соборах и в своих поучениях к пасомым свободно заявляли, что «духовный начальник много вящий светского», что «елико разнствует тело души, или, елико отстоит небо от земли, толико и паче много вядуще разнство и расстояние внешняя власти и церковная», что «церковную власть имущим, должныствуют подвластнии со всяким смирением и покорением подчиняться». Но так рассуждать пришлось, однако, недолго; скоро пришлось совсем изменить взгляды на отношение светской власти к духовной. Недаром русские архиереи, по словам Паисия Лигарида, заявляли в Москве восточным патриархам – Паисию александрийскому и Макарию антиохийскому: «Мы, говорили они, несчастные и ублажаемые за то, что находимся в самых недрах христианства, терпим великую нужду в своих епархиях и всякие затруднения, и хотя много тяжкого поневоле терпеливо переносим от властей (светских): *но страшимся еще худшего впереди, когда утверждено будет, что государство выше церкви...*

Боимся за будущее, опасаемся, чтобы последующие государи, не зная смысла патриаршего постановления, не

погрешили, следуя просто букве, которая часто убивает», И напрасно, в ответ на эти опасения русских архиереев за свое будущее подчинение светской власти, Паисий Лигарид утешал их: «вы боитесь будущего, говорил он русским архиереям, *чтобы какой-нибудь новый государь, сделавшись самовластным и соединяя самоуправство с самозаконием, не поработил церковь русскую.* Нет, нет. У доброго царя будет еще добрее сын, его наследник... Он будет попечителем о вас... будет царь вместе и архиерей». В действительности предчувствие русских архиереев, относительно ожидавшего их тяжелого будущего, оказалось гораздо вернее предсказаний Лигарида.

Петр Великий, как есть все основания предполагать²⁹¹⁹, хорошо знал тот эпизод из истории Никона, в котором так резко сказалось толкование царской власти с патриаршей, хорошо знал на чьей стороне в этом столкновении стояли все русские архиереи по вопросу об отношении светской власти к духовной, знал и то, как на соборе 1667 года со стороны русских архиереев было выражено стремление утвердить то положение, что священство выше царства и что собор 1667 года, несмотря на все усилия присутствовавших на нем двух восточных патриархов и других греческих архиереев, принужден был признать под давлением русских архиереев, самостоятельность и независимость духовной – патриаршей и архиерейской власти, относительно власти светской. Петр 1-й находил такой порядок дел, при котором существуют независимые от светской власти патриарх и архиерей, которые «суду царскому не подлежат», ненормальным, несогласным с царским самодержавием и даже опасным для государства. Он решился вопрос об отношениях светской власти к духовной перерешить

–72–

снова с тем, чтобы навсегда отнять у духовной власти всякую самостоятельность, подчинив ее во всем своей самодержавной воле. Так как главной опорой и центром для притязаний духовной власти на независимость от власти светской служило патриаршество, – архиереи хотели знать и подчиняться только своему духовному отцу и главе – патриарху,

то Петр 1-й и решил, для достижения своей цели, уничтожить на Руси самое патриаршество, мотивируя этот свой шаг, между прочим, тем, что патриаршество будто бы очень вредно и даже прямо опасно для государства.

В Духовном регламенте по поводу уничтожения у нас патриаршества и замены его Духовным Коллегиумом между прочим говорится: «велико и сие, что от соборного правления не опасатися отечеству мятежей и смущения, яковые происходят от единого собственного правителя духовного. Ибо простой народ не ведает как разнствует власть духовная от самодержавной, но великого высочайшего пастыря честью и славой удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то второй государь, самодержцу равносильный, или больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собой народ тако умствовати обыкл. Что же егда еще и плевелные властолюбивых духовных разговоры приложатся, и сухому хврастию огонь подложат? Тако простые сердца мнением сим развращаются, что не так на самодержца своего, яко на верховного пастыря в коем либо деле смотрят, и когда услышится некая между оными распря, вси духовному паче, нежели мирскому правителю, аще и слепо и пребезумно, согласуют и за него поборствовать и бунтоватися дерзают... Чтож когда еще и сам пастырь, таковым о себе надмен мнением, спать не похощет, изрещи трудно, коликое отсюду бедствие бывает! и не вымыслы то дал бы Бог, чтоб о сем домышлятися только мощно было, но самую вещь не единожды во многих государствах сие показалось, вникнуть только во историю константинопольскую, ниже иустиановых времен, и много того покажется. Да и папа не иным способом толико превозмог, неточию государство римское полма пресече и себе великую часть похити, но иныя

–73–

государства едва не до крайнего разорения не единожды потрясе. Да не вспомнянутся подобные и у нас бывшие замахы». Далее в Духовном регламенте говорится, что «един самовластный пастырь» т. е. патриарх, в случае проступка, может не захотеть «от подручных себе епископов судитися» и

принудить его к тому очень трудно, в виду людской молвы». От чего деется, говорит Духовный регламент, что на злого такового единовластителя нужда есть созыва собор селенский, что и с великого всего отечества трудностию и с немалым иждивением бывает и в нынешние времена (когда восточные патриархи под игом турским живут, и турки нашего государства вящше нежели прежде опасаются) отнюд мнится быти невозможно».

Нетрудно видеть, чем были вызваны эти рассуждения Духовного регламента об опасности патриаршества для государства, о простом невежественном русском народе, смотрящем на патриарха как на равного или даже как на высшего нежели Самодержец, о том, что духовный чин, по представлению многих, «есть другое и лучшее государство», что и у нас со стороны духовной власти тоже бывали опасные для государства «замахи», что в случае проступка патриарха для суда над ним придется вызывать из Турции восточных патриархов, так как он не захочет подчиниться только суду своих епископов, – пред глазами составителя Духовного регламента стояли, по нашему мнению, те именно события, о которых мы рассказали выше.

Патриаршество еще можно было уничтожить, но архиереев уничтожить было нельзя. Тут оставалось одно: поставить архиереев в полную зависимость от светской власти. Это именно и сделал Петр 1-й.

Духовный регламент академически поучает русских архиереев: *«ведал бы всяк епископ меру чести своея, и невысоко бы о ней мыслил, и дело убо великое, но честь никаковая».* Говоря затем, что епископы только орудия спасающей благодати Божией, Духовный регламент замечает: *«сеже того ради предлагается, чтоб укротити оную вельми жестокою епископов славу... Честь (епископов)*

–74–

скопов) умеренная есть, а лишняя, и почитай равно царская, да не будет».

Практически-законодательным путем Духовный регламент узаконяет у нас, на место уничтоженного патриаршества, Духовный Коллегиум, члены которого назначаются светской

властью и в обязательной для них, пред вступлением в Коллегиум, присяге заявляют: «исповедую же с клятвой *крайняго Судию Духовныя сея Коллегии быти* Самого Всероссийского *Монарха,* Государя нашего Всемиловитейшего». Этому Духовному Коллегиуму, крайний судия которого есть всероссийский монарх, и потому безусловно зависевшему от светской власти, были во всем подчинены теперь все епархиальные архиереи, устраненные не только от всякого непосредственного участия в общецерковных делах, но и в управлении своими епархиями обязанные безусловным подчинением Духовному Коллегиуму, верховным главой которого был царь, и в котором из десяти присутствовавших членов только трое были архиереи.

Всеми этими мерами вопрос об отношении светской власти к духовной был теперь решен весьма определенно, хотя и не так, как он решен был на соборе 1667 года. Если после собора 1667 года русские архиереи, обращаясь к пастве с поучением, говорили: «духовный начальник многим вящший светскаго», «елико разнствует тело души, или, елико отстоит небо от земли, толико и паче много вящше разнство и разстояние внешняя власти и церковныя», то после реформы нашего высшего церковного управления Петром 1-м, архиереи, касаясь вопроса о власти светской и духовной, стали уже говорить об этом совсем другим языком; иные мысли и чувства стали они теперь высказывать о светской власти, нежели какие высказывали ранее. Скоро в церковном управлении, которое по мысли собора 1667 года должно было быть совсем очищено от присутствия в нем светских лиц, опять появились светские чиновники, фактически еще более сильные и влиятельные, нежели чиновники, существовавшие в нашем церковном управлении до собора 1667 года.

Н. Каптерев

Григорий (Борисоглебский), иером. Речь, произнесенная перед защитой магистерской диссертации: «Третье великое благовестническое путешествие св. апостола Павла (Изъяснение Деян. 18:22–21:16 и Гал. 2:11–22): Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад. VI+519 стр.» // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 75–88 (3-я пагин.).

–75–

Старый добрый обычай и та, так хорошо известная весьма многим из вас, авторская любовь к своему первому труду, обычно сопряженная со многими сомнениями и страхом, побуждают меня в эти минуты единственного во всей моей жизни дня обратиться к вам с этими немногими безыскусственными словами.

В наш век специализации всяких знаний все специалисты, занимаются ли они отдельной какой наукой, обследуют ли особый какой вопрос, пишут ли чью-либо биографию – всегда страдают одним общим недугом: узкой односторонностью. Всецело отдавшись предмету своей специальности, вырванному из общенаучной системы знаний, они обычно ставят свой предмет выше всего, как будто он один и существует. Кроме него и дальше его – они ничего не видят. Еще Пифагор, занимавшийся своей любимейшей специальностью – математикой, с философской убежденностью думал и говорил, что кроме его чисел да цифр – нет ничего на свете. Теперь, кажется, не пишут монографий и не печатают статей, где бы авторы не утверждали, что предмет книги или вопрос статьи – самый важнейший в системе знаний предмет, самый мировой вопрос. Думая сказать о предмете своей монографии почти тоже самое, я, однако, надеюсь вполне избежать

–76–

обвинения в той односторонности, о которой я говорил. Великая личность св. Апостола Павла, описанию нескольких лет

жизни которого посвящена моя диссертация, во всяком случае есть личность единственная на пространстве всей христианской истории. Как бы высоко ни поднимал исследователь точки своего зрения, с какой бы высоты ни смотрел он на христианскую историю, – он всегда увидит в ней колоссальную фигуру великого Апостола. Велик св. Иоанн Златоуст, проникающий своим дивным красноречивым словом до самых глубоких тайников души человеческой. Но, кажется, Златоуст никогда не был так красноречив, как когда говорил о св. Павле. Можно удивляться силе Лютера, ставшего во главе целого вероисповедания и нового направления в богословской науке. Но победоносный Лютер самым сильным оружием в своих руках считал цитаты из Павловых Посланий. Мне кажется, что таких сопоставлений нельзя и делать. Сонм Апостолов, стоящих у самого Источника христианства, получивших от Самого Господа непосредственные откровения о христианской вере, потому самому – прежде всех и выше всех в христианской истории. – Но если я, оставляя в стороне после-апостольскую эпоху, переносусь своим взором в то блаженнейшее время, когда жили и действовали ученики Господа, когда благовестие Христово впервые обтекало палестинские грады и веси, оглашало ареопаг в Афинах, звучало в изнеженном Коринфе, гремело на стогнах шумного Ефеса, раздавалось в воинственном Риме, когда я представляю себе весь многочисленный сонм этих благовестников, когда я вижу и Петра, путешествующего по Палестине, и Иакова, пребывающего в Иерусалиме, и Иоанна, живущего в Ефесе, страдающего в Патмосе, и Аполлоса, идущего из Александрии в Ефес, отсюда в Коринф и обратно, Тимофея и Луку, сопутствующих св. Павлу, и многих, многих других, то меня прежде всего и больше всего поражает св. Павел. Он – глава апостольского сонма. «Когда ты говоришь: Апостол, то все тотчас, говорит Иоанн Златоуст, понимают св. Павла, подобно как при имени Крестителя тотчас понимают

–77–

Иоанна»²⁹²⁰. Апостол Павел есть по преимуществу Апостол. – Посмотрите на первые страницы апостольской эпохи. Сначала

христианство распространяется в Палестине. Тут мало трудов св. Павла. Но перейдите за пределы святой земли – и здесь каждый христианский город, каждая христианская церковь назовет своим основателем апостолом св. Павла. Отдав всю свою жизнь благовестию, Апостол языков обтек со своим благовествованием и Азию и Европу: Птолемаида и Тир, Сидон и Антиохия Сирийская, Киликия и Памфилия, Галатия и Фригия, Ефес и Троада, Македония и Эллада, Коринф и Афины, Иллирия и Рим – все эти города и страны оглашены христианством апостолом-миссионером. Везде он обходит сам, в иных местах живет по несколько лет, в другие – приходит не однажды, для иных восполняет свое личное присутствие своими посланиями. За всеми основываемыми церквами зорко следит, обо всех болезнует. Подобно, как большим светилам небесным сопутствуют спутники – малые кометы и планеты, так и Апостолу Павлу сотекут в благовестии спутники и сотрудники. Возле него спланивается целый сонм благовестников, которые, подражая своему учителю, ревностно обтекают грады и страны. Читаешь книгу Деяний и видишь, что, кажется, ни одного дня не было в жизни Апостола, когда бы он не благовествовал или не тек на благовествование. Св. Дееписатель, желая дать Феофилу повествование о деяниях свв. Апостолов, вскоре после начала начинает писать только о подвигах и трудах одного Апостола Павла. Нужно удивляться, как доставало только времени и сил этому святому мужу так много мест обтекать со своей проповедью. – Но это человеческое благоговейное удивление возрастет еще более, и Апостол предстанет еще в большей благолепной славе и величии, когда присмотреться к самому благовествованию Апостола, к тем великим трудностям, которые постоянно были на пути его. И пастырь слабеет духом и болит сердцем, когда его труды – несут ему только скорби и слезы;

–78–

напротив, он радуется, когда его слово приносит добрые плоды. Нужно иметь Павлову благодатную душу, чтоб уметь идти с христианской проповедью в самые центры язычества и проповедать о Христе и вечной жизни тем, кто не хотел знать

ничего, кроме земных наслаждений. Бунт Димитрия Среброковача, насмешки афинских эпикурейцев и стоиков были, конечно, не единственными восстаниями со стороны язычества против Апостола. – *Летопись благовестнических трудов Апостола есть собственно летопись безостановочных восстаний против него иудеев. Куда бы ни пришел Апостол – везде против него возгорается вражда иудеев. Приходит в Ефес, проповедует в синагоге; но, замечает Дееписатель, как некоторые ожесточились и не верили, злословя путь Господень пред народом, то он оставил их*²⁹²¹. Приходит в Коринф – я говорю о третьем путешествии, – проповедует там, но, замечает опять Дееписатель, *по случаю возмущения, сделанного против него иудеями* – спешит отбыть в Сирию²⁹²². От Трояды до Асса Апостол почему-то сам пошел пешком, а спутникам приказал плыть морем²⁹²³. И толкователи почти единогласно полагают, что это сделано в виду каких-либо злоумышлений иудейских. Иудеи – враги Апостола не ограничиваются тем, что восстают против него там, где он проповедует. Нет, их вражда – вражда систематическая. Прошло уже несколько лет с того времени, как ефесские иудеи *ожесточились и не верили, злословя путь Господень пред народом*²⁹²⁴; в Ефесе уже насаждено христианство. Павел побывал и в Коринфе и в Милите и прибыл уже в Иерусалим. И что же? *Тогда асийские иудеи*, замечает св. Лука, *увидев его в храме, возмутили весь народ и наложили на него руки*²⁹²⁵. Таким образом, эта иудейская вражда, как какая-либо сеть, была на всех благовестнических путях св. Павла. – Но были сильнее и опас-

–79–

нейшие враги у Апостола помимо иудеев. Они были более опасны, ибо сами мнили себя христианами и даже проповедниками веры Христовой; они были более сильны, ибо были более ожесточены на св. Павла и более деятельно и искусно вели против него и против его благовествования оппозицию. Они хотели разрушить все церкви, основанные Апостолом, а на месте их насадить мнимое христианство с обязательным догматом об исполнении всего ветхозаветного закона, я говорю об иудействующих христианах, или иудаистах,

я не стану подробно рассказывать, как возникло это направление в первенствующей церкви, как оно усиливалось и как вело свою ложную пропаганду. Достаточно будет, если я иллюстрирую свою мысль несколькими фактами из изученного мной путешествия Апостола. Когда я приступал к изучению третьего путешествия св. Павла, я думал, что мне придется иметь дело исключительно с положительно-благовестническими трудами св. Апостола. Но на деле оказалось совсем иное. Я увидел, что с самого первого шага третьего путешествия и до его конца Апостол вел борьбу с преследовавшими его еретиками-иудаистами. Потому-то и вышло так, что я в виде комментария к четырем словам Дееписателя: *приходил в Иерусалим, приветствовал церковь*²⁹²⁶ написал целую главу, седьмую часть своего сочинения: это посещение Иерусалима имело в виду подействовать на иудаистов чрез принятие обета назорейства. Эти иудаисты, очевидно, группировавшиеся в особую партию, имевшую своим главным местопребыванием Иерусалим, были полны сектантского сепаратизма; они, видимо, были твердо уверены в правоте своих воззрений, в необходимости Моисеева закона и в христианстве, и в св. Павле, настойчивом и бесстрашном проповеднике христианской свободы, видели своего сильного противника. Сначала они ведут свою борьбу против него на почве догмата и проповеди. А далее вражда из-за догмата переходит во вражду личную. Параллельно с описанием третьего путешествия Апостола Павла можно делать описание путешествия и иудаистов. Идет Апостол из Иеру-

—80—

салима в Антиохию; следуют за ним туда же и иудаисты, и он поражает их в своей обличительной речи, направленной к Ап. Петру. Идет Апостол чрез Галатию в Ефес. Но вскоре получает в Ефесе известие, что иудаисты успели побывать в Галатии и увлечь своей лжепроповедью некоторых из братьев, и св. Павел спешит собственноручно написать Послание к Галатам в обличение иудаистов. Отправляется Апостол из Ефеса в Коринф и на пути, в Македонии, он пишет свое 2 послание Коринфянам, в котором грозно и властно обличает проникших и

туда иудаистов, этих, как называет он их, *служителей сатаны, лжеапостолов и лукавых делателей*²⁹²⁷. Возвращался Апостол в Иерусалим – и оказалось, что он шел на несомненные узы, которые были наполовину выкованы злобой тех же иудаистов. Вражда в теории, из-за принципов – не так страшна, как ненависть к лицу; тут обыкновенно не долго думают о средствах. По крайней мере во 2 Послании к Коринфянам Апостолу приходилось считаться с самыми страшными измышлениями хулы иудаистов. Сколько же страданий Апостолу причиняли эти враги! Как много трудностей они доставляли ему! Я думаю, что описание вражды иудаистов против Ап. Павла на основании его посланий может составить из себя весьма благодарную тему для особой монографии – и вот среди всех этих трудностей и препятствий св. Павел, однако, неустанно благовествовал, быв всем вся и всех любовью побеждая. В этом величие великого Апостола языков – я не буду много говорить о значении Ап. Павла, как священного писателя многочисленных посланий. Эти писания – глаголы Божии. Вообразите только, что было бы, если бы не было Посланий св. Апостола Павла! Приведу дивную тираду из Златоуста о посланиях св. Павла. «Чему можно уподобить слова его: морю или океану? Ничто не может сравняться с ними. Потоки их гораздо обильнее, чище и глубже моря, так что не погрешил бы тот, кто назвал бы сердце Павлово и морем и небом, небом по чистоте, морем по глубине. Это море, не из города

–81–

в город переселяющее плывущих по нему, но от земли на небо. Кто плывет по этому морю, тот плывет при попутном ветре. На нем не ветры, но вместо ветров Святой Дух Божий сопровождает плывущие души. Здесь нет волн, нет подводных камней, нет зверей, здесь все тихо. Это – море, спокойнейшее и безопаснейшее всякой пристани, не имеющее ничего горького, но заключающее в себе источник чистый и источающий сладчайшие потоки, прозрачайший и светлейший солнца; это – море, содержащее в себе не драгоценные камни и не пурпур, но сокровища гораздо лучше этого. Кто хочет погрузиться в это море, тому не нужны ни орудия плавания, ни елей, но

любомудрие, и он найдет в нем все блага царствия небесного; он может сделаться царем, приобрести весь мир и быть в величайшей чести. Кто плывет по этому морю, тот никогда не подвергнется кораблекрушению, но будет распознавать все»²⁹²⁸.

Если какой-либо математик или филолог дорог для своей науки только своими научными изысканиями, которые ничуть не страдают от того, что жизнь и личность их авторов никому не известны, то не так бывает с великими деятелями христианства. Здесь Апостол, св. Отец, бл. Учитель Церкви, проповедник и под. имеют значение не только как деятели, но и как личности. Если очень хороша научная система богослова, но плоха его жизнь, то едва ли такой человек может быть назван богословом. Апостол Павел может быть предметом научного обследования с двух сторон: можно изучать его христианское мировоззрение и можно изучать его жизнь; можно комментировать его послания и можно писать историю его благовестнических трудов. Не берусь решать вопроса: что полезнее иметь для нашей богословской науки: первое или второе. На основании того небольшого знакомства с литературой предмета и с его содержанием, какое приобрел я, скажу только, что жизнь Апостола Павла – это широчайший, глубочайший и благотворнейший предмет для научного исследования. Летопись жития этого великого Апостола, который в молодости был от-

–82–

чаянным хулителем Христовой веры, который жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее и преуспевал в иудействе более многих сверстников в роде своем, будучи неумеренным ревнителем отеческих преданий²⁹²⁹, а впоследствии исповедовал: для меня жизнь – Христос и смерть приобретение²⁹³⁰ и говорил: я благодушествую в немощах, в обидах, в нуждах, в гонениях, в притеснениях за Христа²⁹³¹, который всем был вся, все переносил ради Господа Иисуса – жизнь этого святого человека – неиссякаемый источник назидания. Замечательно, что почти во всех своих посланиях Апостол Павел делает ссылки на свой жизненный опыт, выставляя его в пример. Вся речь к Ефесским предстоятелям построена на том, что он призывает их помнить его пастырскую

деятельность и следовать ей. Подобное же значение имеют подробные перечисления Апостола многочисленных, перенесенных им страданий за благовестие: *я гораздо более был в трудах, безмерно в ранах, более в темницах, и многократно при смерти. От иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного. Три раза меня били палками, однажды камнями побивали, три раза я терпел кораблекрушение, ночь и день пробыл во глубине морской*²⁹³². Слова Апостола: *подражайте мне, как я Христу*, которые он любил употреблять весьма часто²⁹³³, должны быть понимаемы нами так: смотрите на мою жизнь и деятельность, которая есть воплощение Христова закона, и подражайте моей жизни. Во 2 послании к Фессалоникийцам Апостол говорит: *вы сами знаете, как должны вы подражать нам; мы себя самих дали вам в образец для подражания нам*²⁹³⁴. Для православного богослова в этих словах должен

–83–

слышаться немолчный, всегдашний апостольский призыв к тому, чтоб дать христианам полное начертание жития Апостола и тем облегчить на половину исполнение его завета: *подражатели мне бывайте, якоже и аз Христу*²⁹³⁵.

Предложенная на просвещенный суд ученого собрания моя монография есть посильный отклик на этот призыв. Я не пишу всей жизни Апостола, но описываю несколько лет из той самой важнейшей поры ее, какая была отдана Апостолом трудам благовествования. Не могу не поведать вам о тех сильных смущениях, которые овладели мной, когда я взялся за перо для своей работы. Написать книгу обо всей жизни Апостола Павла – проще: здесь можно говорить обо всем короче; картина в общем шире – но тут работа кисти только над крупными фигурами; детали – не заметны; их можно подразумевать. Мне же предстояло говорить почти лишь об Антиохии да Ефесе. Где найти фактов, где отыскать красок для деталей? В западной литературе я нашел прекрасные труды по апостольской эпохе (разумею Neander'a²⁹³⁶ и Hausratha'a²⁹³⁷), встретил несколько опытов жизни Апостола Павла (Baur'a²⁹³⁸, Krenkel'я²⁹³⁹, того же Hausratha'a²⁹⁴⁰, Renan'a²⁹⁴¹, Фаррапа²⁹⁴²). Но эти труды могли

мне дать только лишь один бледный фон для моей работы. Тщетно я искал несуществующих опытов на мою тему; но – все напрасно, я остался беспомощным и одиноким, я это говорю к тому, чтобы ваша научная строгость сняла с меня хотя малую часть ответственности за те недостатки, которых бы могло не быть, если б я писал о третьем путешествии вторым или десятым. – Но еще в

–84–

большее смущение повергла и повергает меня мысль о моей нравственной неподготовленности к своей работе. Мне предстояло приблизиться своей душой к душе святого Павла; мне предстояло заглянуть своим испытующим, наблюдающим взором во внутрь его духовной жизни, послушать его мысли, чувства, воскресить его речь, рассказать об его апостольских скорбях, слезах и молитвах. Но мне ли недостойному, нечистому приникать своим земным оком в эту небесную палату благодати! Слова святого толкователя Апостола: «чтобы уразуметь Павла, для этого нужна чистая жизнь»²⁹⁴³ – были и остались для меня источником многих волнений, и дивное дело: чем более предомной раскрывалась внешняя картина деятельности Апостола, тем я чувствовал себя все более и более удаленным от внутренних тайников души Павловой. Мое смущение не оставило, конечно, меня и доселе.

Теперь мне остается сказать несколько слов о своих авторских пожеланиях своей книге. – Нет такого слова, нет ни резца, ни кисти, которые бы могли передавать всю полноту и разнообразие той духовной творческой жизни поэта, скульптора или художника, какой живут они за все время своего творчества, пока, наконец, лелеянная ими художественная образная идея не выльется в звучной песни, не оживит холодный мрамор, пока не перейдет на полотно. Переживается внутри обыкновенно больше, чем обнаруживается вовне. Для художника свое произведение бывает слабым намеком на то богатство идей и образов, какие были пережиты им во время творчества. Гомер и Рафаэль, Гете и Рубенс, Шиллер и Вагнер – все одинаково нуждаются в комментариях. Так и для автора свое произведение бывает просто записками в памятной книжке,

сухим конспектом к той богатой духовной жизни, какой он жил, когда писал. По крайней мере я, когда перечитал свою книгу, то увидел, что она далеко не передала того, что было пережито мной. Это, конечно, зависело от моего плохого

—85—

художественного таланта; но были такие чувства, бывали такие минуты, каких нельзя было перевести на язык понятий и слов. Моя книга не смогла рассказать о том моем святом наслаждении, когда я, воскресив на основании научных справок обстановку, где шел и проповедовал Апостол, воображенем дополнял картину избранного момента и смотрел, как на живого, проповедника Павла. И чудилось мне, что я слышал его слова, что я видел восторженные лица его слушателей, что я внимал небесной музыке этой дивной беседы. Троада. Это городок в северной части западного берега Малой Азии. Глубокая полночь. Давно уж полуримский город спит. Кажется, вместе с жителями заснули и задумчивые кипарисы, благоуханные мирты и лавры. Но в бедном христианском квартале вон дом, где узкие, без стекол и завес, окна горят ярким светом. Войдите на верхний этаж. Пред вами горница со многими светильниками. Вы различаете множество лиц; разместились кто где мог. Юноша Евтих присел на окне. Немое внимание на всех лицах, и слышится только речь старца-проповедника: то св. Павел ведет полночную беседу с троадскими христианами. Где мне взять слов, где отыскать красок, чтоб рассказать вам о дивном величии этой простой троадской беседы?! Нет; моя книга не расскажет о ней. Так пусть, по крайней мере, она поведаст о том: сколько тягчайших трудов и забот, сколько скорбей и страданий, сколько слез и печалей было у великого Апостола Павла, прошедшего в годы своего третьего путешествия от Иерусалима до Ефеса и от Ефеса до Иллирии. Пусть мое слабое изображение хотя самыми бледными красками опишет ту пучину христианской любви и самоотвержения, какими горело сердце Апостола языков, и изобразит хотя малую долю той любви его к своему великому апостольски-пастырскому призванию, которая вещала: *я не на что не взираю и не дорожу своей жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое*

и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией²⁹⁴⁴. Пусть

–86–

мое неможное слово сумеет хотя одной христианской душе, хотя одному пастырскому сердцу напомнить ту, так любимую Апостолом, заповедь: *подражатели мне бывайте, якоже аз Христу*²⁹⁴⁵ и – возбудит желание и вдохновит на подвиг исполнения ее. – Что касается моих научных пожеланий, то они не идут далее того, чтобы в своей книге дать материал и пособие для того будущего труженика, который возьмет на себя высокую и благодарную задачу: написать жизнь Апостола Павла, я хотел дать ему в руки добросовестно исполненное научное обследование жизни Апостола Павла за те годы, которые были посвящены им третьему путешествию. Заранее скажу, впрочем, этому будущему труженику, что он встретится в моей книге с одним крупным недостатком. При теперешнем состоянии исторической науки, когда усердными трудами неутомимых западных ученых произведено много раскопок на месте Ефеса, когда найдено много мраморов с письменными памятниками первого века, можно было бы мои две главы об Ефесе²⁹⁴⁶ написать с большей полнотой. Но к моему глубокому сожалению мне не могли быть доступными ни Британский королевский музей, где хранятся коллекции Вуда, ни другие заграничные музеи, где можно найти много мраморов из Ефеса, я не был на месте Ефеса; я не ходил по деревне Айя-Солук, которая приютилась вблизи того места, где была раскинута столица Ионии, я не видал тамошнего ионийского неба, тамошних морских волн, тамошних гор и развалин, тамошних рек и заброшенных римских дорог, которые мне много бы подсказали к краткому рассказу книги Деяний...

В предисловии к своей книге я делаю подробное перечисление всех авторов и издателей, учеными трудами которых я пользовался для своей работы. Но это перечисление теряло бы все свое значение, если б я на этих строках не назвал бы еще двух имен. Это б было

–87–

похоже на то, как если б я, описывая величественный храм Дианы ефесской, вздумал бы подробно, по именам, перечислять всех рабочих, трудившихся над этим мраморным колоссом, но... забыл бы назвать архитектора Хейрократа, по мысли и плану которого строилось это архитектурное, всемирное – одно из семи – чудо. Первое имя – из тех ранних юношеских впечатлений, которые полагаются на чистую, пустую юношескую душу и обычно составляют собой тот фундамент, на котором строится позднее целое здание. По большей части здание приходится как раз по фундаменту. Той любовью к занятиям Священным Писанием, с которой я уже прибыл в это самое время пять лет тому назад под кров сего святилища науки, я всецело обязан моему незабвенному наставнику по семинарии, я говорю о талантливом и трудолюбивом, известном в Новозаветной науке несколькими своими учеными трудами, Николае Ивановиче Троицком. Его горячая любовь к своей науке, благодаря его мастерскому преподаванию, передалась и мне в те ранние, так восприимчивые годы, – и я с первого курса замечтал о Новом Завете. Второе имя – имя профессора Нового Завета здешней Академии и моего единственного руководителя и наставителя при выполнении моей работы. Это имя было для меня магнитом, который еще юного влек именно в эту Академию. Помню, что когда мои товарищи по семинарии хвалились, бывало, знанием наизусть кто – Демона Лермонтова, кто Онегина Пушкина, я – хвалился тем, что знал наизусть все вновь выходившие тогда статьи этого профессора. Не буду говорить о том, какой широкий горизонт в области Новозаветной науки, какие научные пути в ней открылись мне при слушании лекций по этой кафедре. Скажу, что моя работа писана при самом ближайшем и деятельном руководительстве высокоуважаемого Митрофана Дмитриевича Муретова. Самая тема и основной план труда всецело принадлежат моему учителю. Первоначальное ознакомление с литературой предмета начато по его указаниям и выбору. Все мое сочинение, наконец, было ранее, чем появиться ему в печати, прочитано и исправлено научно-заботливой и

–88–

снисходительной рукой Митрофана Дмитриевича. Дорогое имя этого ученого в моей всегда благодарной памяти было и будет для меня одним из самых заветных воспоминаний о славной Московской Академии.

Иеромонах Григорий

**Корсунский И. Н. Покров милости Божией над
Лаврой Преподобного Сергия и Сергиевым
Посадом во времена губительных болезней //
Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 89–121 (3-я
пагин.).**

–89–

В повременной печати недавно были указываемы местности нашего обширного отечества, которые, по замечаниям опыта, бывали обыкновенно свободны от заболевания холерой в прошедшие холерные времена; и это обстоятельство объясняется естественными условиями таких местностей²⁹⁴⁷. Христианская религия, взирающая на жизнь человека с высоты небесной, со стороны спасительных целей человеческой жизни, не отвергает подобных объяснений. Мудрый святитель Филарет, митрополит Московский, переживший холеры 1830–1831:1847–1848:1853–1854 и дальнейших годов и, как само собой понятно, смотревший на холеру не столько с естественно-научной, сколько с религиозной точки зрения, видевший в ней наказание Божие за грехи наши, также допускал эти объяснения. Во время холеры 1848 года он сам писал: «что некоторые местности более подвержены болезни (– холере), нежели другие, это приметно. Сырые и близкие к воде места хуже других, как всегда, так и на сей случай особенно»²⁹⁴⁸. Но, с другой стороны, многочисленные опыты свидетельствуют, что есть много местностей и не сырых, и не близких к воде и довольно высоко расположенных, которые, однако, не были свободны

–90–

от поражения губительной болезнью, – холерой, и наоборот, есть места, по-видимому, заключающие в себе много условий, благоприятствующих развитию холеры, и однако милостью Божией хранимые от поражения сей болезнью. К числу последнего рода мест по всей справедливости должно отнести Лавру Преподобного Сергия в Московской епархии, не указанную в ряду местностей, свободных от заболевания холерой, в повременной печати. Даже окружающий Лавру посад

Сергиев, по молитвам угодника Божия, Преподобного Сергия, лишь изредка и весьма слабо поражаем был эпидемическими болезнями вообще и в частности холерой, по сравнению с другими, и при том не редко очень близкими к нему местностями Московской и смежной Владимирской губернии. Как известно, Троицкая Сергиева Лавра, хранящая в себе всероссийскую святыню, – нетленные мощи своего основателя, Преподобного Сергия, пятьсот лет тому назад блаженно почившего, и молитвами сего великого Угодника Божия хранимая, уже издавна была окружена Посадом, с течением времени все более и более увеличивавшимся и по населению, и по числу жилищ. В конце прошедшего столетия Сергиев посад, по описанию современников был уже «изрядным городком», производившим торговлю довольно обширную, имевшим «ратушу» и другие учреждения²⁹⁴⁹, так что в начале текущего столетия были даже «слухи о переименовании Посада в город»²⁹⁵⁰; а шум городской жизни Посада, особенно во время производившихся в нем ярмарок, издавна и нередко нарушал тишину иноческой жизни обители, равно как и уединение, которого искал и которое любил сам первоначальник обители Преподобный Сергей, издавна нарушаемо было как этим шумом, так и посещениями обители со стороны многочисленных богомольцев и путешественников²⁹⁵¹. Самая

–91–

обитель Преподобного Сергия с течением времени все более и более возрастала в числе своей братии и других живущих в ней, благоуукрашалась с внешней стороны, получала постоянное приращение своих зданий, учреждений и проч. Заклучая постоянно в одних стенах своих, по крайней мере за последнее столетие, до 1000 человек живущих²⁹⁵², а приходящих с разных сторон богомольцев и путешественников считая ежегодно десятками и сотнями тысяч, обитель Преподобного Сергия и сама по себе, вследствие скученности живущих в ней и легкости занесения заразы в нее от приходящих, если смотреть на дело с точки зрения санитарных условий, должна бы быть считаема за очаг для развития в ней эпидемических болезней вообще и холеры в особенности.

Сергиев же посад, еще более открытый для наплыва разного рода и состояния здоровья людей, при многих других, благоприятствующих развитию заразной болезни, условиях и, наоборот, при скудости средств для борьбы с заразой, и того больше должен был бы быть считаем в числе рассадников последней, и однако на деле выходит не так. Великий угодник Божий, печальник земли русской, Преподобный Сергий, возлюбивший место, где стоит его обитель, еще при жизни своей получил обетование явившейся ему Богоматери: *Неотступна буду от места сего*; и «вся судьба» его обители, – скажем словами одной из проповедей бывшего настоятеля Лавры, митрополита Московского Филарета, – «в продолжении веков есть исполнение этого обетования небесной Посетительницы»²⁹⁵³. Покров Божией Матери и, по ее ходатайству пред Сыном ее, покров милости Божией постоянно хранил и хранит обитель Преподобного Сергия, а ради обители, в известной мере, и посад Сергиев от различных бедствий и, между прочим, от губитель-

–92–

ных болезней, из коих особенно часто, по крайней мере за последнее столетие, посещала Россию холера. Представляем исторические тому доказательства.

В 1770–1771 годах Россию постигло одно из величайших народных бедствий. Страшная болезнь – чума губила население разных городов и сел нашего отечества и достигши Москвы, истребила здесь множество народа. Вследствие запрещения скопления народа при чтимой иконе Богоматери, что у Варварских ворот в Москве, чернь взбунтовалась и совершила неслыханное злодеяние: убила Московского архипастыря, архиепископа Амвросия (Зертис-Каменского), удалившегося от ее ярости из Кремля в Донской монастырь, что на окраине города, разграбила и разорила архиерейский дом в Пудовом монастыре и другие бесчинства производила, подстрекаемая людьми, которым этот бунт надобен был для других, неблагоприятных целей. Многие города и селения Московской губернии также поражены были в большей или меньшей степени смертоносной язвой и пострадали от нее. Сергиев посад от

чумы также лишился многих из своих жителей, хотя число их было гораздо меньше числа погибших в других городах и населенных местностях Московской губернии. В самой же обители Преподобного Сергия, после того как, в виду чумы, братией ее совершен был вокруг монастыря крестный ход с молениями об избавлении от губительной болезни, не смотря на то, что Лавра, по обычаю, открыта была всем приходящим, сохранились невредимыми и монашествующие и ученики семинарии, коих было более 200 человек. Никто не умер даже из служителей Лавры, которые жили в Посаде и имели свои дома между домами умиравших от язвы. Тогда многие монастыри и села, прежде принадлежавшие Лавре, брали себе от нее на благословение святой иконы. В память этого чудесного события небесной защиты Лавры от губительной болезни, в северном притворе Троицкого собора Лаврского, в 1774 году была высечена на камне следующая надпись: «В славу Богу всемогущему, молитвами zde почивающего Угодника, среди смертной язвы, в Москве и окрест самого места сего свирепевшей, лето от Рожд. Христова

—93—

1771, не токмо живущие в обители сей, но и вне оной принадлежащих ей служителей ни чем же невредимых чудесно сохранившему, аще обитель и бе отверста всем приходящим, на память незабвенную будущим родам толикого чудесе и благодеяния, иссечен камень сей лета 1774»²⁹⁵⁴.

В 1830–1831 годах в России вообще и в частности в Московской губернии сильно свирепствовала новая губительная болезнь, – холера. Распространяясь из Азии (ближе всего – из Персии) по бассейнам рек: Волги и Дона, подобно тому, как и в нынешнем году, она скоро из прилегающих к этим рекам городов и селений простерлась и на другие смежные с ними города и селения Российской империи в течение лета 1830 года, а в начале сентября того же года занесенной оказалась и в Москву, дотоле не выдавшую ее в своей черте. Население встревожилось, у страха глаза велики. Многие жители Москвы повыехали из нее в отдаленные северные города или в деревни, между тем как другие, наоборот, запирались в домах,

запасшись наперед съестными припасами и рекомендованными от правительства предохранительными медицинскими средствами, каковы: дегтярная вода, хлористая известь и т. д. Гражданское начальство г. Москвы поспешило прежде всего успокоить жителей сообщениями о незначительности развития болезни (на первых порах) в городе, а за тем приняло меры к предотвращению опасности от заразной болезни, образовав для сего временный медицинский совет, разделив город на участки для особенного попечения о здоровых и болеющих холерой, учредив карантин по губернии и т. п. Бодрствовало и епархиальное начальство, во главе которого находился мудрый и деятельный архипастырь, митрополит Филарет (Дроздов). Так как в отношении к заболеванию холерой особенную опасность представляет страх, робость, малодушие, уныние: то святитель Филарет прежде всего старался успокоить свою паству словом с церковной кафедры (произнесенным 18

–94–

сентября означенного года), в котором говорил между прочим: «не смотрите большими глазами страха, которые обыкновенно видят то, чего нет, и не видят того, что есть: взирайте острым и мужественным оком проницания и благоразумной предосторожности»²⁹⁵⁵. За тем, как «духовный воевода»²⁹⁵⁶ своей паствы, он счел нужным, со своей стороны, также употребить соответствующие, духовные меры для приготовления пасомых к достойной встрече и борьбе с холерой, призывая паству к покаянию, исправлению жизни, к вере и упованию на милосердие Божие, к благотворительности, к «умножению молитв, тайных на всяком месте и во всякое время, общественных – по руководству святой Церкви», к «употреблению всегда благотворного и всецелительного врачевства. – мирной, бескровной жертвы, приобщением пресвятого Тела и Крови Христовы»²⁹⁵⁷ и т. д. Не желая, в такое «сомнительное время»²⁹⁵⁸, оставлять своей паствы, он решился отложить свою обычную прежде поездку и в С.-Петербург для участия в заседаниях Св. Синода, и в Сергиеву Лавру на праздник Преподобного Сергия 25 сентября. На этот день он назначил в Москве особое торжественное моление с крестным

ходом соборным и по приходам, причем резолюцией предложил московскому духовенству прочитать по церквам и свое первое слово по случаю холеры, сказанное 18 сентября²⁹⁵⁹ на освящении церкви св. Василия Кесарийского, что на Тверской, когда совершено было им и первое молебствие об избавлении от губительной болезни, имевшее пока скорее частный, нежели общенародный, как 25 сентября, характер. День 25 сентября святитель Филарет для сего избрал именно как «день Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, древнего богоприятного молитвенника за область Мо-

–95–

сковскую»²⁹⁶⁰. Умилительно было зрелище этого торжественного всенародного молебствия с крестным ходом в Москве. Глубокое религиозное чувство наполняло сердца всех участвовавших в нем. Горячая молитва об избавлении от губительной болезни лилась широким потоком из сердец молящихся и достигала неба. Господь внял молитве паствы Московской, молившейся со своим архипастырем, приняв ее в мысленный свой жертвенник, как кадило благовонное, по ходатайству угодника своего Преподобного Сергия. Холера, уже значительно усилившаяся в Москве к тому времени, по свидетельству современников, в этот день как бы утратила силу своего губительного действия: «в этот день, – читаем в повременной печати того года, – умерло в Москве гораздо менее, чем в самое благополучное время. *Много бо может молитва Праведника споспешествуема*»²⁹⁶¹. Если же так сильны были молитвы угодника Божия, Преподобного Сергия, к охранению Москвы от действия губительной болезни, то не тем ли более они должны были быть сильны к охранению той обители, которую он основал, и в которой самые святые мощи его почивают? Да! молитвы Угодника Божия подлинно были столь сильны, что на все холерное время 1830–1831 годов сохранили обитель его совершенно, а Сергиев посад почти совершенно свободными от губительного действия холеры.

Еще 20 сентября 1830 года, когда холера только что начала усиливаться в Москве, святитель Филарет, как настоятель Сергиевой Лавры, писал наместнику своему в ней архимандриту

Афанасию: «Здравствуйте, отец наместник, и с братией: а от болезни берегитесь, о молениях предписание ныне пошлется. Перестаньте ходить и пускать в ризницу без разбора. Что нужно для употребления, положите близко к передней палате: а во внутренние не ходить без крайней нужды, и то с предосторожностью, чтобы люди ходили здоровые и чистые от сообщения с больными. Скажите ректорам²⁹⁶², чтобы по

—96—

своему ведомству употребили предосторожности, я отложил путь в Петербург, чтобы умирать со своими. К празднику быть не предвижу возможности. Помолитесь вы и за меня. Но не пугайтесь и не унывайте. Воля Божия во всем. Слава Богу о всем. Мир всем вам»²⁹⁶³. Получив это и тревожное и вместе успокоительное известие, о. наместник вместе с Учрежденным Собором Лавры, в полном уповании на милость Божию и на молитвы угодника Божия Преподобного Сергия и с совершенной преданностью в волю Божию, прежде всего обратились к молитве, особенной на настоящий случай, по чину, изложенному в присланном, согласно словам приведенного письма митрополита Филарета, одновременно с сим письмом предписании, с присоединением и особых «молитвенных прошений о предохранении от опасности губительной болезни»²⁹⁶⁴. На присланной в Учрежденный Собор Сергиевой Лавры копии сего чина «молебного пения о предохранении от губительной болезни» настоятель Лавры от 20 сентября положил такую резолюцию: «По сему быть молебствиям после литургии в воскресные и субботние дни, и чаще по усердию и удобствам»²⁹⁶⁵; а на копии молитвенных прошений, — следующую: «По сему совершать моления в Лавре и в церквах Посада»²⁹⁶⁶. Согласно этим резолюциям, Учрежденный Собор от 22-го сентября сообщил содержание их и копии с бумаг, на которых они положены, в Радонежское духовное правление к сведению и надлежащему исполнению²⁹⁶⁷. А между тем о. наместник не ограничился по Лавре исполнением предписания ее настоятеля. Накануне праздника Преподобного Сергия, именно 24 сентября он, совершенно ничего не зная о том, что

предполагалось на этот праздник в Москве, и единственно движимый собственным

–97–

усердием, вошел в Учрежденный Собор со следующим предложением: «В 1771-м году во время заразы Лавра была спасена молитвами угодника Божия Преподобного Сергия, по сказанию старожилов, потому, что будто бы в то время делали крестные ходы около всей Лавры, а может быть и около всего Посада, то и ныне, по открывшейся губительной болезни, называемой холерой, приличным признаю в день памяти Преподобного Сергия после литургии вокруг монастыря сделать крестный ход с пением положенного в Требнике²⁹⁶⁸ молебного канона и чтением молитвы с коленопреклонением о предохранении от опасности губительной болезни. А как о сем предварительно мной Его Высокопреосвященству донесено не было: то предварительно отпрапортовать Его Высокопреосвященству, что крестный ход по желанию всей братии учинен быть имеет»²⁹⁶⁹. Учрежденный Собор того же 24-го сентября и отпрапортовал о сем владыке Филарету, который, на этом репорте (донесении) в самый день памяти Преподобного Сергия 25 сентября дал следующую резолюцию: «Очень благодарю отца наместника и Собор за сие распоряжение, и здесь ныне крестные ходы, не только из соборов, но и по всем приходам»²⁹⁷⁰. В тоже время смотритель Лаврской гостиницы донес Учрежденному Собору, что назначенные в Сергиев посад карантинными начальниками коллежский советник Б. К. Данзас и полковник А. С. Талызин, в согласии с врачом М. Воскресенским, требуют, чтобы содержащихся в карантине, находящемся на Переяславской улице, по трехдневном содержании в карантине, переводить в старую Лаврскую гостиницу для содержания до окончательного карантинного срока на 5 дней. Собор, по представлению о сем о. наместника, не нашел удобным дозволить это по близости гостиницы к Лавре и по дру-

–98–

гим соображениям²⁹⁷¹. По представлении доклада о том настоятелю Лавры митрополиту Филарету, святитель

Московский от 25-го же сентября дал такую резолюцию: «Собору положиться на Бога и на молитвы Преподобного Сергия, и старую гостиницу, в уважение общественной нужды, отдать для размещения выдержавших трехдневный карантин, употребляя должную осторожность против сообщения с новой гостиницей и с Лаврой»²⁹⁷². Собор так и поступил, и, согласно отношению генерал-губернатора князя Д. В. Голицына на имя митрополита Филарета о том же, настоятель Лавры сообщил о своем распоряжении и ему, генерал-губернатору²⁹⁷³. Подобные же мудрые решения и распоряжения делал митрополит Филарет, в виду открывшейся в Москве холеры, и по Московской Духовной Академии, помещающейся в стенах Лавры. Так еще 20 сентября он предписывал Правлению Академии «взять советы врача²⁹⁷⁴ для предосторожности против болезни cholera morbus, о чем приватно уже писано»²⁹⁷⁵, т. е. наместнику Лавры от того же 20 сентября. Академическое Правление, с совета врача, положило: «1) разместить студентов свободнее, разделив их по всем залам классическим; 2) уменьшить общие собрания студентов, и для того дозволить им сходить на лекцию только один раз в день, в 11 и 12 часов утра, в остальное же время заниматься в комнатах домашними упражнениями». Кроме того, положено на неделю прекратить учение и все время посвятить богослужению, для приготовления к исповеди и св. причастью. На этом постановлении владыка, от 15 октября, дал такую резо-

–99–

люцию: «Согласен. Для приготовления к святому причащению на сей раз довольно трех дней. Благодарю, что к сему обратились»²⁹⁷⁶. Деланы были святителем Филаретом и иные распоряжения по Лавре и Академии за холерное время, соответствовавшие тем началам какие были положены в основание первых распоряжений его за то же время по тем же учреждениям²⁹⁷⁷. Между прочим, так как при заболевании холерой, «ей особенно подвергаются, – по словам того же святителя Филарета, – люди, имеющие недостаток в здоровой пище, теплой и чистой одежде и опрятном жилище», а стало быть по сему холерное время особенно нуждается в развитии

благотворительности, то настоятель Лавры, следуя примеру основателя сей последней, Преподобного Сергия, в странноприимстве и нищелюбии, и желая собой подать пример пасомым, в октябре же учредил в Москве, кроме нищепитательницы в приходе Троицкого подворья, что близ Сухаревой башни²⁹⁷⁸, временный Комитет для призрения бедных и, пожертвовав в него от Московской архиерейской кафедры 5рублей²⁹⁷⁹, предложил и Учрежденному Собору Троице-Сергиевой Лавры пожертвовать для той же цели от 1до 1рублей²⁹⁸⁰. Учрежденный Собор послал с таковой целью в Москву, во временный Комитет, 1:500 рублей²⁹⁸¹. Сверх того, и в самом Сергиевом посаде, вследствие остановки промышленности от учрежденных правительством карантин, он решил выдать лаврским штатно-служителям значительное количество ржаной муки и картофелю²⁹⁸², после того, как

–100–

карантин в Посаде был снят²⁹⁸³. – Все это и подобное, особенно же горячие, общие молитвы об избавлении опасности от холеры, умилило Владыку жизни и смерти, и по молитвам угодника Божия Преподобного Сергия, Господь сохранил Лавру Сергиеву и Посад от холеры, тогда как в Москве, особенно около половины октября, смертность от холеры простиралась до 118 человек в сутки, заболевавших же ею было до 1:160 человек в сутки²⁹⁸⁴. На сообщение о том наместника Лавры ее настоятелю, сей последний от 31 октября писал наместнику: «Богу благодарение воздадим, отец наместник, что хранит Лавру и братию; и помолимся да продлит Господь сию милость к месту, которое Он, ради Угодника Своего, благословил, и да помилует искушаемых»²⁹⁸⁵. И Господь продлил сию милость. Между тем как в Москве больных холерой, тысячами считавшихся за месяцы: сентябрь, октябрь, ноябрь и декабрь, было много и в наступившем 1831 году, так что лишь в марте месяце этого года Москва признана была вполне свободной от холеры и по сему случаю в Москве и Московской губернии вознесено было благодарственное Господу Богу молебствие о избавлении от губительной болезни. Хотя болезнь эта весной опять показалась в Москве и некоторое

время в июне была даже очень сильна, при всем желании гражданского начальства скрыть ее появление²⁹⁸⁶, в Лавре и Сергиевом посаде за весь 1830 год

–101–

и значительную долю 1831 года холеры совсем не было. Бывший за это время инспектором Тульской духовной семинарии иеромонах (после епископ Енисейский) Никодим (Казанцев), видя, что открывшаяся в Туле в декабре месяце холера также стала там собирать обильную жатву смерти, сильно страшился ее и сам признавался: «По малодушию, я весьма боялся умереть от холеры; я стал проситься в Московскую Академию в бакалавры, веря, что в Лавре Преподобного Сергия я буду сохранен. (Подлинно, – замечает он при сем, – в Лавре не умер ни один человек от холеры)»²⁹⁸⁷. И лишь в 1831 г. в Посаде (а не в Лавре) было весьма немного случаев болезни и смерти от холеры. В начале этого года наместник Лавры архимандрит Афанасий скончался (не холерой). На его место митрополитом Филаретом из Арзамасской Высокогорской пустыни вызван был в наместники строитель этой пустыни иеромонах Антоний, 15-го марта 1831 года возведенный в сан архимандрита в Москве, а 19 марта и вступивший в управление обителью Преподобного Сергия; и по сему, как предшественник его, так и он вошел в ближайшие сношения с настоятелем Лавры, митрополитом Филаретом. В начале же 1831 года заболел простудой сам митрополит Филарет и долго хворал, а затем к простуде присоединилась другая болезнь (языка, – от зуба, неправильно росшего), потребовавшая даже операции. Поэтому в начале деятельности нового о. наместника по Лавре не часты были между ними сношения; сообщаемо было лишь о более важном и необходимом; а мелкие обстоятельства упускаемы были из виду ими и намеренно опускаемы были в сообщениях письменных. К такого рода мелким обстоятельствам в то время, по справедливости, могла быть отнесена и холера, остававшаяся в слабой степени и в самой Москве и в Московской губернии. Митрополит Филарет, болезнью и службой привязанный к Москве,

–102–

был в уверенности, что холеры нет не только в Лавре, но и в Посаде, и при всяком удобном случае указывал на это другим, как на явление особенной милости Божией к этому месту молитвами угодника Божия, Преподобного Сергия. Между тем в июне же 1831 года и в Посаде (как в Москве) оказались некоторые случаи заболевания холерой, которых уже нельзя было более скрывать; и о. наместник донес о них приватно митрополиту Филарету. Ввиду такого известия митрополит Филарет от 21 июня писал о. наместнику: «о сомнительных больных вы хорошо распорядились, что предосторожности и пособия употребили, а шуму не наделали. Так и здесь теперь поступают. Жаль, если один случай кончится не так благополучно, как другие. Надобно, чтобы вы деятельнее помогали врачу и чтоб он внимательнее выслушивал ваше мнение. Лучше чужим советом спасти жизнь, нежели своим мудрованием потерять больного: вы, кажется, видели некоторые опыты сей болезни прежде²⁹⁸⁸, а г. Высоцкий²⁹⁸⁹, думаю, не видал, – вот особенная причина вам подать, а ему принять совет. Не знаю я ваших врачебных дел: только, признаюсь, мне казалось в лечении покойного наместника, что Иван Михайлович был мнителен и нерешителен; если что такое имеет он в своем характере, что бывает в натуральном характере и знающих свое дело людей, то вот и еще причина советом другого подкреплять свою решимость. Сказать ли теперь сии мои мысли г. Высоцкому, – оставляю на ваше рассуждение. Только, ради Бога, при Его благодати и помощи молитв Преподобного, попекитесь споспешествовать окончанию искушения»²⁹⁹⁰. Затем ему же от 9 июля: «Вы не сказали мне, или я запамятовал, что две старухи богомолицы (говорят, из дома Колесовых) умерли у вас от холеры»,

–103–

к чему добавляет: «молитесь о Петербургских. Холера там очень сильна. Однако в первых числах сего месяца, кажется, последовало облегчение. На нашем подворье²⁹⁹¹ больны Павел и Вениамин. Здравие и мир вам и братии»²⁹⁹². И от 20 июля: «Если две богомолицы умерли в гостинице, то уведомили-ль вы

меня о сем в свое время?»²⁹⁹³. После ответа о. наместника на этот вопрос, святитель Филарет, входивший во все мелочи жизни обители, писал ему от 25 июля: «То правда, о. наместник, что говорить чрез письма не всегда так удобно, как лично. Однако, что две старухи умерли, так же легко написать, как и сказать на словах. Опасение, что худо напишешь, мирское. Мне письма ваши надобны отнюдь не для хорошего слова. Опасение, чтобы не написать много или мало, часто бывает того же рода. Надобно опасаться, чтобы не написать больше того, что говорит истина, или меньше того. Сия осторожность не так трудна: и она только надобна. Вы не сказали мне об умерших, чтобы не беспокоить меня. Но примечаете ли вы последствия вашего правила? Вы не хотели беспокоить меня на час, или на день, смотря по моему терпению, или нетерпеливости. Но что же сделалось? Когда я знаю, что от меня таят худое, чтобы не беспокоить меня, то каждую минуту думаю: может быть есть что-нибудь худое, но от меня таят. Итак, ваше правило, чтобы не беспокоить меня на время, лишает меня спокойствия навсегда и осуждает на непрерывное опасение. – Что еще? – Я спорил с несколькими людьми, что в Посаде никто не умер от холеры, доколе наконец один усилился против меня, назвал семейство Колесовых и заставил меня спросить вас. Что же сделано с сими людьми? Если они думают, что я таю истину, или просто, лгу, то они приведены в соблазн. Если думают, что вы обманываете, а я обманут, это опять соблазн. Посему можете судить, заслуживаю ли я извинение, что домогался

–104–

дойти в сем деле до истины, и лучше ли вам стараться говорить правду. А по моему мнению только на истине и правде основать можно спокойствие себе и другим. Впрочем, я не гневаюсь, а излагаю дело, как вижу. Возраст имаши, – искушай и держи доброе. Мир вам и братии»²⁹⁹⁴. Само собой разумеется, что ничего подобного не повторялось уже в последующее время, как увидим из дальнейшего, в рассматриваемом отношении.

В 1847–1848 годах холера, было забытая в промежуток времени, протекшего с 1830–1831 годов, снова появилась в

нашем отечестве.

Сентября 12-го 1847 года, митрополит Филарет писал официально такое распоряжение по епархии: «Из многократных уже объявлений от правительства в ведомостях известно, что известная Москве, в 1830 году, болезнь холера, оказалась в нынешнем году вновь, и уже в некоторых не очень отдаленных от Москвы губерниях. Хотя сей град и область его, по благодати Божией, до ныне от сего бедствия охранены: тем не менее бедствие, постигшее братьев, соотечественников наших, в других местах, по долгу христианского братолюбия, требует от нас особенных молитв о их избавлении, и о нашем собственном избавлении от угрожающего бедствия благопотребны молитвы, которые нельзя считать ранними потому, что бедствие нас еще не коснулось, так как молиться должно не только о перенесении бедствия, но еще прежде о том, чтобы оно, если милосердию Божию благоудно будет, нас не коснулось. Посему духовенство Московское приглашается: 1) в воскресные, некоторые праздничные и смотря по требованию обстоятельств и удобства, и в непраздничные дни, по литургии, совершать (с сокращением, по настоящим обстоятельствам, некоторых прошений на ектениях) молебное пение во время губительного поветрия, напечатанное в последовании молебных пений, на конце. 2) При сем приходское духовенство должно изъяснять прихожанам, что моление признано благопотребным не потому, чтобы опасность для здешних мест была уже велика или оче-

—105—

видна, но по состраданию к бедствующим в других местах, и дабы испрашивать милосердия Божия к охранению нас от нашествия бедствия. 3) В поучениях надлежит касаться сего предмета таким образом, чтобы не приводить опасностью в упадок духа народа, но побуждать, дабы молитвой и очищением совести каждый утверждал себя в уповании на Бога, и при употреблении естественных средств к охранению здоровья по наставлению начальства, без робости взирал на возможность бедствия. Если окажется возможным препроводить при сем поучение сего содержания: то оное прочитать на литургии пред первым молебным пением, 14 сего сентября. На великой

ектении пятое прошение говорить так: *о еже услышати от храма святого своего глас наш и исцелити болезни смертные одержавшая братий наших в иных градах, Господу помолимся*²⁹⁹⁵. Шестое опустить. На ектении сугубой второе и третье прошение опустить. – Консистории привести сие в известность монастырскому, соборному и приходскому духовенству в столице и уездных городах»²⁹⁹⁶. Согласно этому распоряжению, предписание митрополита Филарета послано было и в Сергиеву Лавру, и здесь принято к точному, в чем следует и по возможности, исполнению как в самой Лавре, так и в Посаде. А между тем от 14 сентября того же 1847 года святитель Филарет писал наместнику Лавры архимандриту Антонию: «Мы молились сегодня об охранении от болезни. Слово, или словечко, бывшее пред молебствием, для скорости, чтобы ныне могло быть читано во многих церквах, напечатанное без цензуры с согласием генерал-губер-

–106–

тора, вам посылаю»²⁹⁹⁷. Это слово, напечатанное и в академическом журнале (в *Прибавлениях к Творениям Св. Отцов* за 1847 г. ч. V, стр. 373–378), исполнено того же духа благоразумной осторожности и в тоже время внушительного напоминания о предохранении от губительной болезни, как и вышеприведенное предписание, и поучая о причинах и целях ниспосылаемых от Бога людям общественных бедствий, ясно указывает на грозящую опасность от одного из таковых бедствий, – губительной болезни, которая «вошла в пределы отечества нашего исшед из той же, как прежде, чуждой страны» и дает наставления о предохранении от нее, пока она еще не коснулась Москвы и Московской области. «Да не медлим, – наставлял вития здесь между прочим, – прибегать к Богу с молитвой, частью о избавлении братий наших, чад единой Церкви и единого отечества, которых уже постигло скорбное посещение, частью о себе самих, да не приблизится к нам Ангел смерти, или да не отягчит руку свою»²⁹⁹⁸. И в Лавре с Посадам Сергиевым также как в Москве и других местах Московской области, усердно молились Богу о сем, согласно предписанию настоятеля Лавры. Мало этого, в октябре того же

1847 года здесь предпринят был, по усердию братии Лавры и жителей Посада, крестный ход, и не вокруг только обители Преподобного Сергия, а и вокруг всего Посада, с молебнами и остановками для коленопреклоненных молений на площади пред Лаврой и на известных местах в Посаде и в окружности его. По донесении митрополиту о таком предположении, митрополит Филарет писал наместнику Лавры от 14 октября: «Молитвами Преподобного Отца нашего Сергия Господь да благословит и сохранит вас, о. наместник, и братию здоровых и спасаемых, и обители во благосостоянии. Крестный ход устроить около Посада доброе дело. Желательно, чтобы сие было с усердием обывателей. Но я боюсь за вас, если

–107–

после недавней болезни²⁹⁹⁹ возьмете на себя большой труд. Или предоставьте другому из архимандритов, если чувствуете себя не совсем здоровым, или дойдите из Лавры до которой-нибудь церкви и, оставшись в ней, предоставьте продолжать ход другому, а вы можете встретить его в Лавре». И к сему добавляет: «Наш большой крестный ход в прошедшее воскресенье был при большом стечении и сопровождении народа. Граждане выпросили позволение поднять икону Благовещения, что из Устюга³⁰⁰⁰, и я согласился, хотя не без заботы, потому что икона очень древняя, и дерево, может быть, ветхо, а она высотой в три аршина. Однако, они хорошо устроили носилки, и человек сорок, с несколькими диаконами, несли ее удобно и благообразно. – Болезнь здесь до сих пор не очень сильна. Но есть от дома Божия начинающийся суд. Умерли священник и диакон монастырские, приехавший священник сельский, и священник и диакон Московские³⁰⁰¹. – Странно приключение при вашем колодезе. Здесь в народе толкуют об отравлении колодезей. По начальству известен один только случай, также неразгаданный, как ваш. Кто-то поставил на колодезе бутылку и отлучился. Солдат (это было при казармах) взял бутылку и разбил, и потому неизвестно, кто ее поставил, и что в ней было³⁰⁰²... В Вифании совершить крестный

–108–

ход также могут по благопотребности и усердию». И крестные ходы в Лавре с Посадом и в Вифании совершены были с горячим усердием и теплой молитвой к Богу об избавлении от опасности губительной болезни, почему как в 1830 году, так и теперь Господь, по предстательству Царицы небесной, обещавшей быть неотступной от места, освященного молитвенными подвигами великого Угодника Божия Преподобного Сергия и по заступничеству Самого Преподобного Сергия, сохранил Сергиеву Лавру и Вифанский монастырь совершенно, а Посад Сергиев почти совершенно от губительного действия заразной болезни, – холеры. «Благодарение Богу, – писал митрополит Филарет наместнику Лавры от 17 октября 1847 года, – что обители хранимы Его милосердием»³⁰⁰³, между тем как о Москве тогда же извещал: «Число занемогших в Москве в воскресенье было 80, а в следующие дни сей недели понизилось, как говорят, до 60. Но в известиях есть разногласие»³⁰⁰⁴. И от 21 октября: «Болезнь не кажется уменьшающейся. В прошедшую пятницу занемогло сто. О следующих днях еще не знаю. Медлят известиями, и вообще дело делается не так ревностно, как в 1830 году. Особенно сильна болезнь в Рогожской части и за Москвой рекой»³⁰⁰⁵. Так продолжалось и далее³⁰⁰⁶, пока генерал-губернатором Московским не назначен был в 1848 году более энергичный в этом отношении человек граф А. А. Закревский, бывший в 1830 году министром внутренних дел и уже заявивший себя деятельной и успешной борьбой с холерой в то время. Тем не менее и в означенном 1848 году холера в Москве и Московской губернии была сильна несмотря на то, что в феврале 1848 года уже принесено было благодарственное Богу молебствие об избавлении от губительной болезни³⁰⁰⁷. Уже в июне того же 1848 года по-

–109–

надобились новые и более прежнего усиленные моления об избавлении от той же болезни, очевидно, гнездившейся в Москве и Московской области, хотя и скрываемой³⁰⁰⁸. «Утешаюсь, – писал от 13 июля 1848 года святитель Филарет наместнику Лавры, – что вы соборне молитесь о избавлении от

бедствия, и что имеете плод сего в хранении»³⁰⁰⁹. Действительно, молитвами Преподобного Сергия, Лавра и в 1848 году сохранена была от холеры; но из посадских и пришлых людей некоторые в этом году пострадали и частью умерли от сей губительной болезни. По ежемесячным ведомостям Лаврского врача штаб-лекаря И. М. Высоцкого в находившихся вне стен Лавры, но содержимых Лаврой больницах – мужской и женской – за июнь месяц 1848 года значится больных холерой 12 человек мужчин и 15 женщин, из коих умерло мужчин 5 и женщин 5; осталось больными холерой к июлю по 3 – мужчин и женщин, которые все выздоровели. Было несколько больных холерой и умерших от нее также за месяцы: август, сентябрь и октябрь в тех же Лаврских больницах, но, как и в июне, все это были крестьяне, дворовые, посадские и сторонние мещане и т. под.³⁰¹⁰. Поэтому собиравшегося ехать к Троице в день своего ангела 5 июля из Москвы князя Сергия Михайловича Голицына митрополит Филарет письмом от 2 июля 1848 года успокаивал, говоря: «у нас в Лавре, Вифании, Академии и Семинарии³⁰¹¹, благодарение Богу, благополучно. А с дороги больных иногда в наши больницы привозят. Между прочими привезен был крестьянин, из отечества Преподобного Сергия, из села Городка³⁰¹²: но, убоявшись лекаря, не хотел остаться в нашей больнице. С ним не спорили и отвезли его в село. Но

–110–

приехав туда, тотчас узнал он, что его товарищ³⁰¹³ уже умер от холеры. Тогда он сказал: лучше умереть у Преподобного Сергия. Возвратился в нашу больницу и выздоровел. В некоторых селениях неподалеку от Лавры болезнь действует сильно. Сказываю сие, – добавляет владыка, – чтобы в предполагаемом путешествии ваше сиятельство не были обеспокоены нечаянными опасениями»³⁰¹⁴.

Наступил 1853-й год, принесший вместе с одним народным бедствием, – Крымской войной, и другое, – опять ту же холеру, и опять, как в 1847–1848 годах, простершуюся на два года. Еще от 31 марта 1853 года митрополит Филарет писал наместнику Лавры архимандриту Антонию: «Преосвященные Филофей и

Агапит и я больны. Потому предписал я молитвы по случаю болезни, по церквам, без соборного молебствия. Предписал я, чтобы и в тех местах епархии, где болезни нет, молились о сохранении себя, и о помиловании нас в Москве наказуемых. Господь молитвами Преподобного Сергия да сохранит Лавру: и о нас она да помолится»³⁰¹⁵. И Господь опять, как прежде, хранил Лавру. Но вот из Московского Губернского Комитета общественного здоровья прислана была на имя отца наместника Лавры архимандрита

–111–

Антония от 8 августа 1853 года за № 843 бумага, из коей видно было, что «Смотритель Сергиевского Посада (по полицейской части) штабс-капитан Бибиков от 29 июля доносил (Комитету), что из числа богомольцев, приходящих в Троицко-Сергиевскую Лавру, некоторые заболевают припадками холеры. Для оказания таковым пособия, в Посаде нет больницы, а помещать их в Лаврскую больницу монастырским начальством воспрещено». Поэтому Комитет просил отца наместника распорядиться помещением таковых больных в Лаврскую больницу и оказанием им помощи. Отец наместник передал эту бумагу на обсуждение Учрежденного Собора Лавры, и Учрежденный Собор, в ответ на предложение Комитета, от 12 августа сделал следующее определение: «В больнице по множеству больных в настоящее время, нет возможности отделить комнаты для помещения больных холерой. А потому сделано для пособия страждущим оной болезнью следующее распоряжение: нанят от Лавры дом под временную Лавры больницу поместительный, для мужского и женского пола, в особых комнатах, и снабжены оные комнаты кроватями и всем нужным для больных, прислугой и лекарствами из Лаврской аптеки. К пособию прилажен Посадский врач Ивашев и Лавры иеромонах Анастасий³⁰¹⁶, также и фельдшер из Лаврской больницы под надзором смотрителя Лаврской больницы, о чем и сообщено смотрителю Сергиевского Посада, дабы заболевших и желающих быть принятыми для пользования отправлять в означенную временную больницу Лавры³⁰¹⁷. О таком распоряжении донесено было митрополиту Филарету и

сообщено Московскому Гражданскому губернатору И. В. Капнисту³⁰¹⁸. Учрежденная таким образом временная больница для холерных больных от Лавры в По-

–112–

саде открыта была 22 августа. Но не на долго в ней оказалась надобность, менее нежели на месяц. В течение этого времени в ней состояло холерных больных всего только 7 человек, из коих умерло двое, а остальные, по выздоровлении, к половине сентября выбыли, и потому смотритель странноприимных больниц от 17 сентября доносил собору, что поскольку в это время «как в Посаде, так и в прибывающих с разных сторон поклонниках предстательством у милосердного Господа великого ходатая нашего Преподобного Сергия заболевающих (холерой) более не оказывается»: то он считает благовременным закрыть эту временную больницу, особенно в виду приближения праздника Преподобного Сергия 25 сентября. Согласно этому представлению, Учрежденный Собор, постановлением от 18 сентября, определил закрыть ее, «отслужив благодарный молебен»³⁰¹⁹. Так прошло время до конца 1853 года. В 1854 году стали привозить во внутренние города России и, между прочим, в Москву и Сергиеву Лавру больных и раненых воинов из Крыма. В числе больных были страдавшие и тифом. Начальство Лавры помещало их в одной из башен (певческой) самой Лавры, где помещалось и училище народное. Узнав об этом, митрополит Филарет в марте 1854 года, официальной запиской требовал о сем сведения, для доставления генерал-губернатору графу Закревскому (от которого и узнал о том) и предлагал, в видах предохранения от заразы училища, лучше поместить больных военных в упраздненную временную холерную больницу, устроенную в августе 1853 года. Учрежденный Собор, однако, успокоил владыку следующим определением от 22 марта: «Так как ученики училища не терпят стеснения от устройства больницы близ их помещения и так как, по показанию Лаврского врача штаб-лекаря А. А. Брызгалова, тифозная болезнь между военными стала уступать пособию, то и не видится надобности

возобновлять закрытую временную холерную больницу»³⁰²⁰. Но борьба с холерой в Лавре и Посаде скоро опять понадобилась.

–113–

В августе 1854 года в Учрежденный Собор Лавры от митрополита Филарета прислано было данное Московской Духовной Консistorии 9 августа предписание такого содержания: «Открывшиеся случаи болезни холеры, обнаруживающие эпидемический характер, и сопровождающиеся смертностью, являют новое на нас за грехи наши посещение Господа наказующего и вразумляющего, и призывающего к покаянию и исправлению жизни. По сему настoит время особенными усугубляемыми молитвами взывать к милосердию Божию, да не яростью своей обличит нас, ниже гневом своим накажет нас, но да растворит праведный суд свой милостью и благодатью. Московское духовенство приглашается исполнить и исполнять следующее: 1) в первый по получении сего день, по литургии, совершить молебное с коленопреклонением пение ко Пресвятой Троице, о избавлении от губительной болезни. 2) В следующий за тем день, на великой ектении литургии, произнести прошения о помощи Божией во брани³⁰²¹, а на сугубой – прошения и молитву о избавлении от болезни; в следующий же за сим день, на великой ектении произнести прошения о избавлении от болезни, а на сугубой прошения и молитву о помощи Божией во брани; и таким образом соблюдать чреду молитвословий на литургиях, а также и на вечернях, и утрнях. 3) По соображении с обстоятельствами и с должностными занятиями духовенства в приходах, в некоторые дни на литургии употреблять все молитвы о помощи Божией во брани, а по литургии совершать особо молебное пение о избавлении от болезни. 4) При сем долг служителей алтаря примером и словом располагать православный народ к искреннему сознанию своей пред Богом виновности, к покаянию, к прилежной молитве, к охранению себя от неумеренности или неразборчивости в пище и питии (чрез что небрежные сами себе призывают болезнь), к удалению от ненужных развлечений и шумных увеселений, вообще, к очищению совести и жизни и к благовременному укреплению и

освящению себя святыми таинствами веры. – Воспомянем грозное обличение,

–114–

бывшее на древний народ Божий: *бил еси их, и не поболеша*, и возбудимся от душевного сна или дремания, приидем в чувство согрешений наших, и услышим, что чрез угрожающие бедствия *глаголет Господь Бог: обратитесь, ко Мне всем сердцем вашим, в посте и в плачи, и в рыдании, и расторгните сердца ваша, а не ризы ваша, и обратитесь к Господу Богу вашему, яко милостив и щедр есть, долготерпелив и многомилостив (Иоил.2:12:13)*»³⁰²². На списке этого предписания, писанном рукой секретаря митрополита и правленном рукой самого митрополита, читаем такую резолюцию владыки от 10 августа: «В Учрежденный Собор для соответственного исполнения»³⁰²³. Учрежденный Собор от 11 августа определил по сему: «Предписать о исполнении как в Лавре по церквам: в Троицком и Успенском соборах и больничной церкви о попеременном чтении прошений о помощи во брани по избавлении от губительной болезни, так в Махрищский и Вифанский монастыри и Гефсиманский скит равным образом дать сведение, и в Хотьков монастырь». Согласно этому и посланы были указы: Лаврскому благочинному иеромонаху Мелетью за № 818, скитскому строителю за № 819, Вифанскому казначею за № 820 и Махрищскому строителю за № 821, а благочинному Хотькова монастыря протоиерею Алексею Лебедеву отношение за № 822. Сверх того отношением от 19 августа за № 832 наместник Лавры архимандрит Антоний донес гражданскому губернатору Москвы И. В. Капнисту (в ответ на его требование от 16 августа № 1303), что «по случаю снова открывшейся в Сергиевском Посаде болезни холеры, по примеру прошлых годов, от Лавры Преподобного Сергия открыта 14-го сего месяца августа больница для занемогающих эпидемической болезнью холеры, под присмотром врача штаб-лекаря Брызгалова, и помощника его иеромонаха Лавры Анаста-

–115–

сия»³⁰²⁴, и что «находившиеся в Сергиевской Полицейской части больные 4 человека приняты в Лаврскую холерную

больницу; и вновь заболевающие принимаются»³⁰²⁵. Но и опять, по милости Божией и по молитвам Преподобного Сергия, смертность от холеры, совершенно не бывшая в самой Лавре, и в Сергиевом Посаде была весьма незначительна. По донесениям врача Брызгалова, больных холерой (*cholera epidemica*) из посадских и сторонних, в течение августа и сентября было всего только 24, из них умерло 11 человек, так что уже от 22 сентября того же 1854 года смотритель Лаврских странноприимных больниц иеродиакон Савва рапортовал Учрежденному Собору: «По распоряжению его высокопреподобия отца наместника Лавры архимандрита Антония, устроено было вне Лавры временное отделение странноприимной больницы для холерных сего 1854 года августа 14 дня, где в течение одного месяца больных принято было 24 человека, из коих умерло 11. А как эпидемии более уже в месте сем не оказывается³⁰²⁶; потому и временное то отделение закрыто³⁰²⁷. Учрежденный собор дал на этот репорт определение: «К делу»³⁰²⁸. – Закрытие холерного отделения больницы опять приурочено было к празднику Преподобного Сергия 25 сентября; а его открытие, по примеру прежних лет приближения эпидемий, было предварено опять торжественным молебствием и крестным ходом при участии множества молящихся, о чем своевременно доносил наместник Лавры настоятелю ее, а настоятель, митрополит Филарет, от 21 августа, писал ему: «слава

–116–

Богу, что у вас довольно молящихся, и здесь по разным местам прихожане сами просят разрешения совершать молебствия и крестные ходы по приходам. Тем лучше, что сие делается по их благому изволению, а не по приказу. Для сих молебствий берут чудотворные иконы, и как по местам назначаются для сего разные времена, то желающие часто могут быть на сих молебствиях». А к сему тотчас же добавляет: «Но, к сожалению, и гуляний мы не забываем, хотя сильно напоминает нам, чтобы не суетой заниматься. 17 дня число заболевших было 382, до чего, сколько помню, в прежние эпидемии не доходило. По 200 в день занемогало не раз.

Согрешихом, беззаконновахом: но не предаждь нас до конца, Отцев Боже!»³⁰²⁹. – Молитвой закончил святитель Филарет свое сетование о грехах, привлекающих Божие наказание болезнью. Молитвой и удаляема была болезнь, как всегда, так и теперь, больше, нежели медицинскими пособиями. В октябре того же 1854 года Москва сочла себя совершенно освободившейся от холеры, и вот как исповедал эту новую милость Божию архипастырь Московский в своей беседе перед благодарственным Господу Богу за сие молебствием 24 октября: «Уже в третий раз, в немногое число лет, посещены мы губительной болезнью: с заботой надобно помыслить, не заключается ли в сем обличения того, что первым и вторым посещением не довольно тщательно, или недовольно постоянно, воспользовались мы к покаянию и исправлению нашей жизни. – Впрочем, если мы еще наказаны: то еще и помилованы. Болезнь не слишком нас отягчила своим продолжением, а как будто хотела только нас вразумить, взяв такое число дней для своего возрастания, и такое число для умаления, которое в Священных Писаниях и в Церкви представляется, как число покаянного и очистительного подвига. Около сорока дней она возростала от своего начатия до высшей степени своей силы; около сорока дней умалялась до прекращения. Кажется, Ангел смерти обращал внимание на некоторые времена особенного благоговения церковного, и приостанавливал

–117–

свою жатву. В обильный молитвой и благоговением день Успения Пресвятой Богородицы³⁰³⁰, умерших было в половину менее, нежели в предшествовавший, и втрое менее, нежели в следующий. Подобное преимущество дано было дню Сретения чудотворной иконы Божией Матери Владимирской³⁰³¹, ознаменованному крестным хождением. Первый день, в который не оказалось ни одного заболевшего, ни умершего от губительной болезни, был день Преподобного Сергия.³⁰³² Не можно ли в сих особенностях видеть некоторого знамения того, что, если бы все мы постоянно и совершенно исполнены и объаты были духом молитвы, благоговения, освящения, то

тлетворный дух земной природы, постоянно отражаемый животворным духом небесной благодати, ни к кому никогда не смел бы прикоснуться? Не удержим слова истины, чтобы дать свидетельство добру. Мы имели утешительные виды возбужденного духа молитвы. Сверх участия в ежедневных при церковном богослужении молитвах о избавлении от губительной болезни, братья то одной, то другой церкви, то нескольких соседственных между собой церквей, по собственному побуждению, учреждали особенные моления, в присутствии особенно чтимой святыни, и площадь и улица превращались в церковь для многочисленного молитвенного собора. Многие усердствовали подобными молениями освящать свои дома, без сомнения, с верой в приходящее чрез оные охранение»³⁰³³. Или, как при таких же обстоятельствах, святитель – вития говорит в холеру 1848 года: «Инде целое селение, между другими постигнутыми губительной болезнью, являлось огражденным от нее: и нельзя было приметить никакой ограды, кроме усердной общественной молитвы. Инде, уже водворившаяся в селении болезнь и смерть отступали от оногo, как скоро посещала оногo некая святыня, верой призванная. Иному в болезни, вообще столь упорной против усилий врачей, решительным врачевством был от святыни взятый елей,

–118–

а иному – один от сердца произнесенный молитвенный обет»³⁰³⁴. – «При сих утешительных видах, – заключим словами той же беседы 1854 года, – мне слышится слышанное древле с неба одобрительное и поощрительное к добру слово: *кто даст еже быти тако сердцу их в них, яко боятися Мене, и хранити заповеди Моя во вся дни, да благо будет им и сыном их во веки (Втор.5:29)*»³⁰³⁵. – Подлинно молитва от сердца, особенно общественная молитва, и особенно подкрепляемая предстательством небесных святых ходатаев, много может пред милосердным Богом. Для Сергиевой же Лавры с окружающим ее Посадом, сила такой молитвы еще более всегда увеличиваема была, как мы и замечали, предстательством Божией Матери и Преподобного Сергия, еще более удерживавших руку Ангела смерти от посещения губительной

болезнью избранного ими и освященного их посещением места. Так было дотоле; так было и в последующие времена нашествия губительной болезни.

Холера слегка касалась Москвы и Московской области в 1860³⁰³⁶ и в 1866 годах. Но Сергиевой Лавры и Сергиева Посада Ангел смерти не коснулся. «В Рахманове, – пишет святитель Филарет наместнику Лавры архимандриту Антонию от 10 июля 1860 года, возвращаясь из Лавры с праздника Преподобного Сергия (5 июля), – священник сказал мне: сего дня похоронил троих умерших от холеры. В Братовщине в течение 25 дней умерло от нее 9 местных жителей и 30 посторонних. Со дня Преподобного Сергия лучше стало. В Пушкине благополучно³⁰³⁷. В Москве говорят о болезни, но не с большим вниманием»³⁰³⁸. – В 1866 году холера также

–119–

была малозаметна, так что когда в октябре сего года чиновник от генерал-губернатора явился к викарию Московской митрополии преосвященному Леониду (Краснопевкову) с словесным предложением назначить молебствие благодарственное о прекращении холеры, то на донесение о том викария, митрополит Филарет частным письмом отвечал: «по словесному предложению чиновника нельзя быть молебствию о прекращении холеры, а нужно официальное сведение от начальства о прекращении ее, и о желании начальства быть молебствию. Здесь есть даже некоторое затруднение: молебствий о избавлении от болезни не было, и она пред Церковью как бы не существовала: а теперь надобно благодарить о прекращении ее»³⁰³⁹. Впрочем, в течение холерного времени этого года, святитель Филарет все же, по-прежнему, разрешал частные Моления и крестные ходы по приходским церквам; и когда полиция выражала недовольство по случаю таких, делавшихся нередко весьма многолюдными, собраний для моления в разных местах, то святитель Филарет с глубокой верой писал: «напрасно более боятся молитвы, нежели болезни. Неужели молитва вреднее болезни? Пережив три холеры прежде нынешней³⁰⁴⁰, я видел довольно опытов, что где усиливалась молитва, там болезнь ослабевала и

прекращалась»³⁰⁴¹. Эта святая истина всюду подтверждалась во времена губительных болезней. Будем говорить опять ближе всего о Сергиевой Лавре и Сергеевом Посаде.

В 1871 году холера снова появилась в Московской губернии; появилась и в окрестностях Сергиевой Лавры. Как в прежние холерные годы, так и теперь Лавра Преподобного Сергия пришла на помощь окрестному населению в его борьбе с холерой, взяв на себя значительную долю издержек по устройству временной холерной больницы в одном из домов на Московской улице

–120–

(где ныне мужское Городское училище) и снабжение больницы лекарствами из Лаврской аптеки, а между тем употребив и духовное предохранительное средство для той же цели, – совершив торжественное, на площади пред Лаврой, молебствие о избавлении от губительной болезни³⁰⁴². И что же? Пишущий эти строки, в то время студент Московской Духовной Академии, помещающийся в стенах Лавры, может засвидетельствовать личным опытом наблюдения, что между тем как в некоторых из окрестных по отношению к Лавре и Посаду селений иные дома были заколочены наглухо вследствие того, что в них все обитатели их поголовно умерли от холеры, в Сергиевой Лавре никто не умер от нее, а в Сергеевом Посаде лишь немногие, при том опять больше из пришедших, нежели из местных обывателей.

Все эти случаи посещения Божия губительной болезнью ясно показывают силу веры и молитвы, исходящей от сердца. Ибо по истине и в отношении к Сергиевой Лавре с Сергеевым Посадом во всех этих случаях, выражаясь словами проповеди святителя Московского Филарета, «нельзя было приметить никакой огады, кроме усердной общественной молитвы», укрепляемой молитвами великого угодника Божия Преподобного Сергия и покровом Божией Матери. Нечего, кажется, и добавлять, что и ныне, когда та же губительная болезнь, – холера, снова посетила наше отечество и когда она близка также к Лавре с Сергеевым Посадом, обитатели Лавры и Посада могут питать твердую и несомненную надежду, что при их

собственной крепкой вере и усердной молитве³⁰⁴³, при соответствующем духу этой веры и молитвы настроении своем духовном, молитвами угодника Божия Преподобного Сер-

–121–

гия и предстательством Богоматери, посещение Божие губительной болезнью или не коснется, или мало коснется их святого и освященного места. Да не оскудевает лишь в нас вера и усердие к молитве!

И. Корсунский

4 августа 1892.

Муретов М. Д. о предположенной справе славяно-русского текста Нового Завета³⁰⁴⁴ // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 122–135 (3-я пагин.).

–122–

Не только для ученых богословов вообще и для специалистов-экзегетов в особенности, но даже и для простых любителей Слова Божия нет никакой нужды раскрывать мысль о необходимости нового пересмотра и сообразной современному состоянию библиологических наук справы как русского, так и славянского текста Библии. Дело в том, что так называемый принятый текст (texts receptus), коим руководствовались правители славяно-русского текста, явился лишь со времени книгопечатания и при том на Западе, а славянский перевод сделан много за долго до книгопечатания и по рукописным апракосам Византийской редакции, которая хотя и уклоняется кое-где от древнейших списков IV–VI вв. (Синайского, Ватиканского, Александрийского и др.), но все же к ним ближе, чем принятый текст (Эльзевирское издание). Этим объясняется, что древнеславянский рукописный текст, как и тексты древних переводов, гораздо ближе к древнейшему чтению, чем позднейший печатный текст русский и отчасти славянский, поскольку в них вникли исправления и переделки по принятому тексту.

В виду этого настает надобность: во-1-х – изучить и восстановить доселе специально не изученный и отдельно не восстановленный греческий текст Нового Завета по Византийским рукописным апракосам IX–XI столетий, имеющимся и в России, но главным образом – на Афоне,

–123–

в Иерусалиме, на Синае и в Западных библиотеках, т. е. научно определить ту греко-византийскую редакцию, по которой был сделан первоначальный славянский перевод; во 2-х – восстановить древнеславянский текст по древнейшим рукописям Нового Завета и по другим памятникам древнеславянской письменности.

Наглядные доказательства такой необходимости пересмотра славяно-русского текста, без сомнения, во множестве имеются у каждого, кто хотя сколько-нибудь вникал в это дело. Чтобы далеко не ходить за примерами, берем всем едва ли не наизусть известное Евангелие на Пасху, отмечая в скобках русский перевод: «*В начале бе Слово, и Слово бе к Богу (русск. и вариант слав. у Бога), и Бог бе Слово (и Слово было Бог). Сей (оно) бе искони (в начале) к Богу (у Бога)*».

Во-1-х: с чем в славянском тексте согласовано местоимение мужского рода «Сей»? Ведь «Слово» среднего рода? А ни согласование с *Бог*, ни *constructio ad sensum* тут не могут быть допущены. В виду этого в русском читается «Оно», как и в некоторых древнеславянских списках поправлено: *Се = Сие*. Но не может подлежать никакому сомнению, что чтение *Сей* есть подлинное и первоначально-славянское, а чтение *Се* есть уже позднейшая поправка. Для объяснения такого чтения нет возможности сделать иного предположения, кроме такого: в подлинном древнеславянском тексте греческое *Λόγος* было оставлено без перевода, и как в греческом, так и в славянском это слово мужского рода. Предположение это оказывается естественным ввиду того наблюдения, что чем ближе мы подвигаемся к началу древнеславянского перевода, тем чаще встречаемся в нем с грецизмами (весь етера, например и др. мн.). А слово *Λόγος* и не может быть переведено ни на славянский, ни на другой какой-либо язык, ибо оно имеет за раз два значения: *разум* и *слово* или *разум – слово*, *Λόγος профорικός*, произнесенный, открывшийся во вне посредством членораздельной речи, письмени и пр. *разум*, – и *слово – разум*, *Λόγος ἐνδιάθετος*, внутренне мыслимое, в разуме пребывающее слово. Так как сочетание понятий разума и слова в одном термине *Λόγος* имеется только на грече-

–124–

ском языке, то и слово *Λόγος*, как непере译имый термин, было оставлено без перевода в подлинном древнеславянском тексте, откуда и местоимение «Сей». И в настоящем славяно-русском тексте слово Логос должно быть восстановлено с подстрочным переводом: *Разум-Слово*.

Во-2-х: одно и тоже греческое выражение ἐν ἀρχῇ в первом стихе переведено «в начале», а во втором – «искони». Очевидно, мы имеем тут смешение двух редакций и «искони», от корпя кон – конец = греч. τέλος, должно быть заменено славянским «в начале», как точно соответствующим греческому ἐν ἀρχῇ.

В 3-х: совершенно неудачным надо признать перевод πρὸς τὸν Θεόν в русском у Бога, как и в подстрочном варианте славянского; ибо греческий предлог πρὸς с винительным никоим образом не может означать *пребывание у кого-чего или в ком-чем*, т. е. Логоса в Боге или у Бога безлично и местно, – для чего имеются предлоги παρὰ с дательным и ἐν. Πρὸς с винительным лица означает направление, движение, живое и действенное отношение личного Логоса к личному же Богу – Отцу (τὸν Θεόν – с членом). Посему древнеславянский и точный перевод «к Богу» не должен быть ослабляем и затемняем, даже хотя бы и подстрочным, вариантом неверного перевода «у Бога». Равно и русский перевод у Бога должен быть непременно исправлен так: «к Богу».

В 3-х: по той же самой причине и в 18-м стихе «сый в лоне Отчи» русск. «сущий в недре Отчем» Греч. ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός» – не только бесцельно обращение существительного «Отца» в прилагательное «Отчи – Отчем», но и неправильно εἰς с винительным κόλπον передано «в (=εν)» с дательным «лоне, недре». Здесь имеем совершенно подобное 1–2 стихам сочетание, только вместо πρὸς более удобного при личном «Бог – Отец» поставлен εἰς, более соответствующий безличному «лоно – недро». Поэтому по-славянски и по-русски должно быть одинаково: «сый в лоно Отца», или «сущий в лоно Отца» или «сущий в недро Отца», но отнюдь не «сый в лоне Отчи» или «в недре Отчем».

–125–

В 3-х: совершенно бесполезное отступление от расстановки слов греко-славянского текста допускает русский перевод в третьем предложении первого стиха: «и Слово было Бог», вместо: «и Бог было (бе) Слово – καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος», ибо этим ни мало не указывается на то, что Слово есть тут подлежащее,

а Бог – сказуемое, и по-русски сказуемое для выразительности может стоять впереди подлежащего. Так как в русском нет члена, коего присутствие в греческом языке обозначает подлежащее, а отсутствие – сказуемое, то, не отступая от греко-славянской конструкции, надлежит над словом Бог поставить ударение, которое и будет указывать на стоящее впереди, выразительности ради, сказуемое, т. е. так: «и Бог был Логос», – или даже «и Богом был Логос» (как и у Ин.4:24: «Дух есть Бог», духовен Бог, имеет духовность, духовную сущность).

Таким образом соответственно древнеславянскому тексту и, согласно греческому подлиннику, перевод Ин.1:1–2 ст. должен быть такой: «В начале бе (был) Логос и Логос бе (был) к Богу и Бог (Бог или Богом) бе (был) Логос: Сей бе (был) в начале к Богу»; а в подстрочном примечании может быть к слову Логос подставлено объяснительное: Разум – Слово.

В 3-х: Ин. 1ср. 27:30: *яко первое мене бе... потому что был прежде меня... ὅτι πρῶτός μου ἦν...* Надо: «яко первый мене бе», так как в греческом стоит не *πρότερος*, а *πρῶτος*, которое у Иоанна Богослова употребляется самостоятельно и отрешенно, как существительное: начало мое, мой принцип, «первый и последний» Откр.1:17; 2:8, что равнозначительно с «начало и конец, алфа и омега 22:13, – 21:6 и др. Таким образом тут указывается не на временное только предбытие Логоса сравнительно с Иоанном Крестителем в истории мира (это уже указано в изречении: *предо мною быстр*), но на безначальную и бесконечную вечность бытия Логоса, как безусловного начала всякого бытия, т. е. на его божественное свойство, которое выражено начальными словами Евангелия: *в начале бе Логос*.

В 3-х. Ин. 1:16: *прияхом и благодать воз'благодать... мы приняли и благодать на благодать...*

–126–

ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Русский перевод совершенно неверен, так как *ἀντὶ* не может означать *на*, как *ἐπί* с вин. или дательным, но только *за*, *воз*. Притом, по сходству именительного и винительного падежа в славяно-русском слове *благодать*, надо после и поставить запятую или тире, дабы показать, что *благодать* есть винительный падеж, зависящий от

*прияхом, т. е. должно так: прияхом, и благодать воз'благодарить... приняли и – благодать за благодать, т. е. приняли и (притом приняли не иное что, а именно) благодать за благодать; ибо данный Моисеем закон основывался на возмездии или *jus talionis* и выходит из положения: око за око, зуб за зуб, – а новозаветная правда есть закон любви, милости, благодати, – в этой правде не «зуб за зуб», а напротив «благодать за благодать, милость за милость, любовь за любовь».*

Вот сколько замечаний требует одно только пасхальное Евангелие, и притом замечаний, лишь наиболее существенных, касающихся точности в передаче смысла богодухновенного греческого подлинника. Умалчивая, затем, о неважных, чисто вербальных, фонетических и стилистических исправлениях (в роде *коляска* и *колесница*, *се и вот, книга родства и родословие, беременна и непраздна* (Лк.2:5) и под. и перелистывая мой экземпляр Библии с текстуально переводными заметками, приведу здесь еще несколько примеров, случайно взятых, но имеющих существенное значение для ближайшего определения смысла священных изречений нового Завета.

Надписание Евангелий: *от Матфеа святое благовествование* – по недоразумению вникло в печатные издания славяно-русского текста из греческих апракосов, имеющих *ἐκ τοῦ κατὰ Ματθαῖον ἀγίου εὐαγγελίου ἀνάγνωσμα* или *ἀνάγνωσις*, как это с непререкаемой очевидностью явствуется из древнеславянских рукописных надписаний:

от сборного послания, от Деяний = греч. *ἐκ τῶν πράξεων, ἐκ τῆς καθολικῆς ἐπιστολῆς ἀνάγνωσις*. Так как в древнейших нецерковных кодексах греческих стоит заглавие: *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν, ката Ἰωάννην*, то в славяно-русском необходимо испра-

–127–

вить: *благовестие* (а не *благовествование*) *по Матфею, по Марку, по Луке, по Иоанну*, ибо предлог *κατά* с винительным лица не может иметь значение *от* = *ἐκ*, или *ἀπό* или *παρά* с род.

Начальные слова Евангелия по Матфею: *книга родства* или, как в некоторых древле-славянских списках, *книга рождства*, или, как в русском, *родословие* – все эти три перевода не выражают вполне ни мысли ни слововыражения Евангелиста: *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαβείδ υἱοῦ Ἀβραάμ* – «книга бытия Иисуса Христа сына Давидова сына Авраамова». Это – заглавие всего Евангелия, данное Евангелистом в соответствие ветхозаветной, по LXX именуемой, Книге Бытия (*βίβλος γενέσεως* или *γένεσις*). Как в этой книге описывается творение неба и земли Божественным «да будет» и происхождение человека, так и Евангелие Иисуса Христа Сына Божия (Мк.1:1) есть новое творение человека или возрождение его в новую тварь по Богу и по воплотившемуся Сыну Божию чрез Иисуса Христа сына Давидова сына Авраамова. Законность данного нами перевода доказывается внутренним строем всего Евангелия по Матфею, – повсюду и глубоко проникающими Евангельский рассказ соответствиями Ветхому Завету, что общепризнано толкователями как отеческого периода, так и новейшими. Такой перевод подтверждается, кроме того, значением греческих выражений *βίβλος γενέσεως* в Быт.2:4 и 5:1 и их переводом в Славянской Библии: «книга бытия».

Мф.1:11: *Иоаким* никоим образом не должен быть вносим, даже в скобах, в текст славяно-русский; чтение это явилось очень поздно для получения числа четырнадцати родов во втором периоде, но оно бесполезно, ибо и при таком чтении числовые затруднения остаются те же самые.

Мф.5:34:37: русское «вовсе», т. е. совсем не должно клясться – точнее чем славянское «всяко» т. е. только всякими и многообразными способами, ибо стоит греческое: *ὅλως*, а не *παντὶ τρόπῳ* или *παντόιως* и др. Но дальнейшее славянское «от неприязни» безусловно правильнее, чем русское «от лукаваго», т. е. все, что сверх утверждения и отрицания, *ἐκ τοῦ πονηροῦ*, – не от диавола, как

–128–

личного духа, от его наущений непосредственных (тогда бы надо: *ἀπό* или *παρά* τοῦ πονηροῦ). Но вследствие

существующего в людях лукавства, из-за (ἐκ) зла (τὸ πονηρόν среднего рода), по несоответствию человека своему идеальному назначению и по причине окружающего христиан зла, в котором весь мир лежит (Ин.5:19). Таким образом простой и точный перевод устраняет одно из бестолковейших обвинений Церкви со стороны Толстого, непонимающего, что идеально-совершенное исполнение правды Христовой будет только в вечной и блаженной жизни (радуйтесь, яко мзда ваша многа на небесех Мф.5:12, Лк.6:23), – и что ἐκ τοῦ πονηροῦ – вследствие царящего в мире зла правда Христова осуществляется на земле в историческом прогрессе и постепенно, перерождая и перерабатывая это «сверх – πέρασσόν», все несовершенства и несоответствия идеальной правде – в совершенство, в новую тварь по Христу и по Богу. (2Кор.5:17; 1Кор.4:16; Гал.4:19; Еф.3:17 и др.). При этом, конечно, должны быть оставлены фантазии некоторых славистов, что *неприя́знь* есть древнеславянское божество в роде диавола, ибо фантазии эти главным образом основываются на переводе греческого πονηρός славянским «неприя́знь». Во всяком случае слово *неприя́знь* тут должно быть понимаемо в безличном смысле *лукавства, неприязненности, зла*, а не в значении имени сатаны.

Мф.6:33: ищите прежде царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам (забота о завтрашнем дне, о пище, питье и одежде)... русский: *прежде...* (вар. *во-первых*) *ищите Царства Божия и правды Его, и сие все приложится вам*. Но в греческом вернее чтение *πρῶτον*, а не *πρότερον*, т. е. не *прежде*, как славянский, – и не *ἐν πρῶτοις*, – *во-первых*, как русский, – но надо: *первое, первым делом* должно искать осуществления правды Христовой на земле, заботиться о потребностях духа, – а *потом* уже, как о второстепенном, надо заботиться о питье, пище и одежде – вообще о насущном, – *προστεθήσεται*, – будущее долженствуемости, – должно прилагаться в качестве второго дела, второстепенной заботы. Говоря иначе: Христос не учит нас Магометанскому

–129–

фатализму в таком роде, что праведник может сидеть, сложа руки и ожидая от вне себе пищи, питья и одежды. Невозможность такого толкования явствует уже из того, что правда Христова должна осуществляться среди земледельцев, рыбаков, воинов, ученых, князей и т. д. т. е. при всех условиях и во всех состояниях человеческого бытия. А с другой стороны: ревностнейший искатель и распространитель правды Христовой Ап. Павел употреблял нужное время для добывания себе насущного хлеба, питья и одежды (2Фес.3:8). Таким образом и здесь простой и точный перевод устраняет бестолковую и невозможную идею нищенства – бродяжничества, проповедуемую Толстым. У Луки 12 слав. *обаче*, русск. *наипаче*, греч. *πλήν* (из *πλέον*). Ср. Филар. Моск. слово на 25 сент. на этот текст.

Марка 1:10 не должно быть в русском имя Иоанн, даже курсивом напечатанное, ибо подлежащее при *увидел* тоже, что и при *крестился* и *выходил из воды*, т. е. *Иисус*, как то явствует и из того, что небесный глас обращен именно ко Христу, а не к Иоанну: «Ты сын Мой», а не «Сей есть сын Мой». Луки 16:1: слав. *оклеветан бысть...* русск. *донесено было...* греч. *διεβλήθη*, – надо как славянский, ибо новозаветное *διάβολος* имеет в себе понятие клеветника-изменника, т. е. домоправитель неправды был именно оклеветан безымянным, или же хоть и именным, но тайным доносом пред домовладыкой, понимая под клеветой искусственно злоумышленное в тайном доносе освещение действий домоправителя.

Луки 1:1: *о извествовавшихся в нас вещех... о совершенно известных между нами событиях... περί τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* – надо: об исполнившихся (совершившихся) в нас (в наше время, между нами, в нашу эпоху, на наших глазах, у нас и под.) делах (событиях или происшествиях); ибо первоначальное значение глагола *πληροφορέω* – *несу до краев наполненный сосуд, наполняю всецело, заполняю* выдерживается во всех местах Нового Завета: Рим.4:21: известен быв, будучи вполне уверен *πληροφορηθείς*, – а надо:

быв весь всецело наполнен или заполонен созерцанием того, что Бог силен совершить то, что

–130–

обетовано (таким переводом устраняется даваемая русским текстом идея веры, как *уверенности* по рассудочным соображениям и вероятностям, а не как духовного созерцания вождедеваемых сердцем обетовании радости, блаженства, вечности, правды и пр.); 14:5: *кииждо своею мыслию да известуется... всякий поступай по удостоверению своего ума... ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῖ πληροφορεῖσθω* – каждый в своем уме да поступает (совершается, исполняется, действует по своему уму); Кол.4:12: *да будете совершени и исполнени (τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι) во всякой воли Божией... а не «совершенны и совершенно удостоверены»;* 2Тим.4:5: *служение твое известно сотвори... τὴν διακονίαν σοῦ πληροφορήσον...* русский верно: *служение твое исполняй*; ст. 17: *да мной исповедание известно будет... – ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ...* русск. *дабы чрез меня утвердилось благовестие... надо: дабы чрез меня совершилось* (исполнилось до конца, вполне, всецело) *проповедь* (κήρυγμα = дело проповеди).

1Кор.14:21: и ни тако послушают мене... русск. но и тогда не послушают меня... греч. καὶ οὐδ' οὕτως ἑσ ακοῦσονταί μου славянский верно: *и ни тако послушают Меня, и таким образом не услышат Меня, не будут внимать Мне.*

Ст. 23: не рекут ли, яко беснуетесь; не скажут ли, что вы беснуетесь? οὐκ ἐροῦσιν, ὅτι μαίνεσθε.... Во-1-х: если читать с вопросительным знаком, то не получится надлежащего представления о том, каким образом языки могли сложить знамением для неверующих? Во-2-х, *μαίνεσθαι* не тождественно с *δαιμανίζεσθαι* и *δαιμόνιον ἔχειν*, – а в умопредставлении язычников *μανία* и *μαίνεαι* есть божественное вдохновение, сверхъестественное откровение, небесный восторг (напр. поэтов, пифии и пр.). Уничтожая вопросительный знак, как позднее подставленный в текст, – и давая глаголу *μαίνεσθαι* то значение, какое соединялось с ним в умопредставлении язычников, для которых языки должны были служить знамением, – получаем такой перевод: *не рекут яко манию*

(вдохновение, экстаз) *имате* или *яко манийствуете* или *неистовствуете, изумлени есте* (синоним, *духом носими* Ос.9ср. Иер.29:26; Прем. Сол.

–131–

14:28), – по-русски: *то не скажут, что вы вдохновляетесь, пребываете в восторге, вдохновлены.*

Мы указали наглядные примеры: *как и что надо править* в теперешнем славяно-русском тексте Нового Завета?

Теперь посмотрим: *какое значение могут иметь древнеславянские чтения*, пользуясь для сего только что вышедшим капитальным трудом проф. Г. А. Воскресенского: «Древне-славянский Апостол. Выпуск первый. Послание к Римлянам».

Рим.1:17: по теперешнему славянскому: *является*, русск. и древле-славянск. св. Алексия и Библии 1499: *открывается*, – последнее точнее, ибо греческий имеет не *φαίνεται* или *ἀποφαίνεται*, но *ἀποκαλύπτεται*.

Рим.2:11: теперешний славянский: «*несть бо на лица зрения*» у Бога, – Алекс., «*не бо есть лицеприимства*» (русск. лицеприятия) у Бога – последний перевод точнее соответствует греческому: *οὐ γάρ σὶν προσωπολήψια παρὰ τῷ Θεῷ*.

Рим.3:25: тепер. слав, *егоже предположи Бог очищение*, русск. которого Бог *предложил* в жертву, – греч. *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον*, – толк. Апост. 1220 г. *положи Бог прежде*, – вар. *прежде положи* и у Алекс., а в Библии 1499 г. *предположи*. Только в Толстовском Апостоле XIV века имеется, как в теперешнем русском: *предложи*. Настоит неизбежная нужда исправить русский перевод. Мысль тут не та, что Бог *предложил* или *выставил* (*прó* имеет тут не местное значение – *впереди, пред глазами*) Христа *пред взорами* всех как умиловительную жертву за грехи и как образец для подражания, – но та, что Бог еще до создания мира и человека (*прó* имеет тут значение *временное – прежде*), по предведению грехопадения человеческого, *предопределил* или *пред-положил* (*про – έθετο*) Сына Своего Единородного в жертву умиловления за грех.

Рим.4:1: Чмо убо речем Авраама отца нашего обрести по плоти; рус. что же, скажем, Авраам отец наш приобрел по плоти? Греч. Τί οὖν ἐροῦμεν εὐρηκέναι Αβραάμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα. В славянском должно вместо отца исправить: праотца, – а в

–132–

русском так: что же скажем – обрел Авраам, праотец наш, по плоти?

Рим.4:2: Иметь похвалу, но не у Бога, – русск. но не пред Богом, греч. «ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν. Между тем все древнеславянские списки: но не к Богу, как и надлежит правильно, ибо стоит не парά с дательным, но πρὸς с винительным, – и при том θεόν стоит без члена, т. е. принимается безлично в значении божества. Смысл не тот, что Авраам не имеет похвалы у Бога или пред Богом (странная и неправильная мысль, ибо Бог похваляет праведного и осуждает нечестивого), а та, что Авраам, хотя и имеет похвалу у Бога и пред Богом, но не в отношении к Богу, не по божески, не с точки зрения, так сказать, божественной (θεόν без члена), а по человечески, в отношении к человеку, с точки зрения человеческой, (πρὸς ἄνθρωπον), т. е. судя по человечески.

Рим.4:5: теперешний славянский и русский: вменяется вера, λοίξεται, – лучше по древнеславянскому – причитается – ввиду протестантской теории оправдания.

Рим.4:17: иже (Авраам) есть отец всем нам, якоже есть писано: яко отца многим языком положих тя, прямо Богу, ему же верова, – русск. который есть отец всем нам (как написано: Я поставил тебя отцом многих народов) пред Богом, Которому он поверил. Скобы в русском дают мысль, что Авраам есть отец всем нам, но не по плоти, а пред Богом. Таким образом устраняется ясно данная здесь особенность православного учения о вере, как о духовно-созерцательном возвышении человека в то обетованное и вожделенное состояние, в каком он созерцается Богом и стоит пред божественной правдой, т. е. святости, бессмертия, блаженства, истины, правды и пр. Надо восстановить древнеславянское разночтение: поставих тя пред Богом, ему же вырова, т. е.

после *поставих* *тя* не должно быть никакого знака препинания и «*пред Богом*» надо относить к «*поставих* *тя*», а не к «*отец всем нам... пред Богом*». Мысль такая: уже тогда, когда Бог давал Аврааму обетование, Авраам, бездетный и столетний, был пред

–133–

Богом, в божественном предведении и предопределении, родоначальником многих народов (т. е. верующих), отсюда прош. сов. *τέθεικα*, положих, т. е. в верующем сердце Авраама и в божественном уме это обетование являлось уже как бы совершившимся делом.

Рим.4а: уже паче упования во упование верова, – русск. *он, сверх надежды, поверил с надеждой*, – греч. *ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν*. Теперешний славяно-русский перевод не ясен тем, что слово *ἐλπίς*, принимаемое у Апостола с разными оттенками значения, переводится одним словом *надежда*. В первом выражении *παρ' ἐλπίδα* (вопреки, помимо, сверх надежды, как человеческих расчетов, сверх чаяния, ожидания или вероятности) указывается на столетний возраст Авраама и на омертвление утробы Сарриной. А во втором выражении *ἐπ' ἐλπίδι* (на надежде, как на внутреннем вожделении, уповании, желании и стремлении к осуществлению обетования, как вожделенного состояния) указывается на внутреннее состояние верующего сердца Авраамова, вожделевавшего быть отцом многих народов и уже созерцавшего духовно это вожделенное будущее как настоящее. Поэтому должна быть принята редакция св. Алексия: *уже паче надежда (надежды) на упование* (на уповании основываясь, упованием побуждаясь) *увери* (аорист *ἐπίστευσεν*).

Рим.4б: верова, во еже быти ему отцу многим языком, по реченному: тако будет семя твое; русск. *поверил, чрез что сделался отцом многих народов*; греч. *ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν*. Русский *чрез что* сделался неправилен, а в славянском не должно быть препинания после *поверил*. Самый близкий к подлиннику перевод славянский имеем в глоссе Апостола Моск. Един. Мон. собр. Хлудова, № 28: *верова быти ему отцу*, т. е. праотчество многим народам

(христианским или верующим во Христа) было не следствием веры Авраамовой (русск. так что), но предметом веры, как вожделения к исполнению обетования. Посему надо оставить теперешний славянский перевод, уничтожив препинание: увери (Алекс.) во еже быти ему отцу... или верова быти ему ...уверовал в то, что стал (γενέσθαι –

–134–

аорист) отцем многих народов. Здесь опять раскрывается внутреннее существо веры блаженного праотца всех верующих. Столетний и бездетный Авраам уже тогда, когда Бог давал ему обетование, вопреки человеческим надеждам и соображениям, по сильному влечению или вожделению к предмету обетования, уверовал в то, что он уже стал отцом многих народов, – уже тогда духовными очами веры, по вожделению, созерцал он многочисленных чад своих по духу, о которых Бог говорил ему: так велико семя твое, как эти звезды небесные (Быт.17сл.). В том и состоит существо веры, что созерцательно и духовно она осуществляет то, чего ожидает, на что надеется, и чего вожделевает (ἔστιν δέ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις), – она есть обличение, внутреннее сознание, в человеческой совести и в умосозерцаниях духа совершающееся откровение дел хотя и невидимых, но существующих в Боге также реально, как звезды небесные (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπόμενων. Евр.11:1).

Рим.4:19: не изнемог верою, ни усмотри своя плоти; русск. не изнемогши в вере, он не помышлял, что тело его... Получается такая мысль: Авраам имел столь сильную веру, что не помышлял о своем столетнем возрасте и об омертвлении своего тела и утробы Сарриной, – не поколебался и не подумал о своем возрасте и о Саррином. Между тем в Быт. 17читаем: и паде Авраам на лице свое, и посмеяся, и рече в мысли своей, глаголя: еда столетному родится, сын; еда и Сарра девяносто лет родит... Итак, по библейскому повествованию, Авраам раздумывал и помышлял (κατενόησεν) о своем столетнем возрасте и об омертвлении утробы Сарриной. Тишендорф (вслед за авторитетными древними кодексами – Син. Ват. Алекс. Ефр., – переводами Сир. Коп., – также Ориг., Злат, и др.) в VIII изд. читаем κατενόηβεν без ὄν; такое же чтение

имеем во многих древнеславянских списках: *н (но) разуме, разуме, аще и разуме*, которое и должно быть восстановлено. Мысль такая: хотя Авраам знал и *помышлял* или раздумывал о своем столетнем возрасте и об омертвлении своего тела и утробы Сарриной (вопре-

–135–

ки, сверх надежды – *пар ἐλπίδα*), но от этого нимало не поколебался неверием в обетование Божие и по вожделению к этому обетованному и желанному состоянию (*ἐπ' ἐλπίδι* по упованию, по вожделенно к предмету обетования) он был весь переполнен созерцанием и ощущением того, что Бог силен исполнить это желанное обетование.

Число примеров подобного рода можно бы увеличить до весьма-весьма внушительных размеров, если бы и приведенных не было более чем достаточно для наглядного доказательства не только необходимости sprawy славяно-русского текста Нового Завета, но и чрезмерной трудности этого дела. Чтобы решить выбор между переводами: *книга родства или книга бытия* (Мф.1:1), *о совершенно известных между нами событиях* или *об исполнившихся у нас делах* (Лк.1:1), *предположи Бог* (положи прежде) или *предложи* (Рим.3:25), *но не у Бога* или, *но не к Богу* (Рим.4:2), *паче упования во упование* или *паче надежды на уповании*, *верова во еже быти* (*верова быти*) или *поверил, так что соделался* (Рим.4:18), *ни усмотри* или *но усмотри* и просто *усмотри* (Рим.4:19) – для сего потребны рассуждения духовом (1Кор.12:10) в преизбыточествующей мере и особый дар искушать духи, *аще от Бога суть* (1Ин.4:1). И это потому, что слово нераздельно с мыслью, и такое или иное чтение неизбежно отражается и на смысле текста.

М. Муретов

Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое благовестническое путешествие св. апостола Павла: Опыт историко-экзегетического исследования: гл. 5-я: [продолжение], гл. 6-я: в Ефесе (Деян.19:1–40) // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 305–384 (5-я пагин.). (Продолжение.)

–305–

сему то св. Дееписатель, говоря об этом путешествии св. Апостола от Антиохии до Ефеса, и замечает, что он путешествовал, *утверждая всех учеников*³⁰⁴⁵. Так как Апостол Павел, проходя по Малой Азии, во исполнение своего обещания, направлялся, собственно, в Ефес, то, несомненно, его деятельность за время этого путешествия не имела строго благовестнического характера. С полной уверенностью можно сказать, что в новых местах он за это время христианства не проповедовал, но утверждал только уже тех, которые обращены им были ранее.

Отсюда само собой вытекает, что сообразно с такой целью путешествия путь св. Апостола лежал именно чрез те самые страны, города и местечки, чрез которые он прошел ранее, т. е. в свое предшествовавшее – второе – путешествие. Каких-либо отклонений от этого старого пути ему делать не было совершенно никакой нужды и цели. Это вполне подтверждается и весьма краткой заметкой св. Дееписателя об этом пути св. Павла: он, пишет св. Лука, тогда *проходил по порядку страну Галатийскую и Фригию*³⁰⁴⁶, т. е. именно те страны, которые были посещены им в его второе путешествие³⁰⁴⁷. С несомненностью можно полагать, что по Галатии и Фригии он прошел по тем же местам, где проходил и раньше. Несомненно также, до этих мест он шел от Антиохии Сирийской опять старым путем, т. е. чрез Дервию, Листру, Иконию и Антиохию Нисидийскую, каковые места он посещал, собственно, уже в четвертый раз³⁰⁴⁸. Что касается частных той деятельности, кото-

–306–

рую обнаружил св. Павел во время этого быстрого прохода по указанным местам, то гадать о них на основании общего замечания св. Луки (*утверждая всех учеников*) – бесполезно. Очевидно, он укреплял веру христиан вообще и особенно приготавливал их к борьбе с иудаистами. В Дервии за это посещение св. Павел приобрел себе нового спутника и сотрудника Гаия, которого св. Дееписатель зовет Дервянином³⁰⁴⁹. Этот Гаий сопровождал его в Ефес и дальше. В Листре юный Тимофей увиделся со своими братьями – христианами. Радость свидания для обеих сторон была, конечно, сильна. Несколько подробнее можно сказать о деятельности св. Павла в Галатии. Судя по Посланию к Галатам, которое написано вскоре по приходе Ап. Павла в Ефес³⁰⁵⁰, можно с полной уверенностью сказать, что в настоящий раз в Галатии он не нашел ничего особенного плохого; иудаисты сюда еще не являлись; галаты – хранили его благовестие свято. Есть косвенное указание, что св. Павел остался даже доволен состоянием галатийской церкви; тамошние христиане в его присутствии *ревновали в добром* (*ξηλοῦθαι ἐν καλῶ*)³⁰⁵¹. Во всяком случае, когда он получил в Ефесе известие о совращении галатийских христиан с пути, преподанного им благовестия, то поразился и проникся удивлением по поводу этого известия; он не ожидал, чтобы они могли так скоро удалиться от истины³⁰⁵². Следовательно, он верил и был твердо убежден в вере галатийцев. Впрочем, из того же Послания можно видеть, что св. Павел в это именно посещение галатийской церкви предупреждал тамошних братьев именно об опасности со стороны иудаистов; так, он говорит им: *кто благовестует вам не то, что вы приняли, да будет анафема*³⁰⁵³, он свидетельствовал тогда им, *что всякий обрезывающийся, должен исполнит весь закон*³⁰⁵⁴ и под. Но не

–307–

видно, как хочется это видеть Rückert'y³⁰⁵⁵, чтобы эти предостережения были вызваны уже тогда существовавшей у галат пропагандой иудаистов; Апостол просто предупреждал об опасности.

Самая естественная дорога из средних стран Малой Азии к Ефесу, по которой и нужно было идти св. Павлу, шла чрез Анамею, отсюда спускалась в низменность Лика³⁰⁵⁶ и проходила чрез три города: Колоссы, Лаодикию и Иераполь³⁰⁵⁷. Но хотя св. Апостол и проходил чрез эти города, однако он никому и здесь не благовествовал. Вступив в область Каруры, свв. путешественники направились по роскошной долине Меандра³⁰⁵⁸. По ней чрез три дня пути, пройдя через Низу, Траллы и Магнезию, они достигли горной цепи, разделяющей Меанадр от Кайстра и потом по долине последнего приблизились уже к Ефесу³⁰⁵⁹.

Средняя часть западного берега Малой Азии была одним из самых живописнейших уголков древнего мира. В горных долинах, с востока на запад, будто серебряные нити, текли маленькие ручьи и речки, причудливо извиваясь по лугам. Скаты гор, холмы и долины были покрыты густыми рощами благоуханных лавров, миртов, олив и тутовых деревьев, которые чередовались с виноградниками. По местам из этой густолиственной зелени возвышались колоссальные кипарисы, соперничая своими горделивыми верхушками с окружающими холмами. С запада горизонт сливался с голубой поверхностью моря, а со стороны суши – замыкался поднимающимися уступами горных цепей Дракона и Месогиса, многочисленные отроги которых идут до Троады, соединяясь там с горным краем Иды. Палящий зной южного солнца благотворно умерялся близостью моря, которое лето делало не знойным, а зимнее время – теплым. Знаме-

—308—

нитый Геродот, побывавший чуть не во всех странах известного тогда мира, о природе этой страны отзывался такими восторженными словами: «тут, пишет он, такое небо и такой климат, лучше которого мы не знаем ни в какой другой стране»³⁰⁶⁰. Прелесть климата и плодородность почвы обуславливали собой богатство страны. А к этому богатству земли присоединяло свое богатство море; оно, изрезывая берег глубокими заливами³⁰⁶¹, защищенными от ветров гористыми мысами, давало возможность стране пользоваться

мореплаванием³⁰⁶², а последнее несло с собой в древние времена не только торговлю и обогащение, но и просвещение и культуру.

И вот в эту благодатную землю около 1044 года до Р. Х. сыновья Кодра, Пелей и Андрокл привели с собой большие толпы греков ионийского племени. Это племя отличалось особенной нежностью. С женственной красотой ионийца гармонически соединялась в нем необыкновенно сильная впечатлительность и восприимчивость. Иониец, поэт в душе, при восприимчивости своего ума, был способен к сильной умственной работе. Гомер и Мимнерм, Анакреон и Ксенофан, Апеллес и Парразий вместе с Фалесом и Анаксимандром, Анаксименом и Гекатеем одинаково вышли из ионийского даровитого племени. Казалось, нельзя было сделать более лучшего подбора, как – ионийцы и западное побережье Малой Азии: так природе поселенцев соответствовала природа страны. Пришедшие ионийцы основали на береговой полосе и некоторых островах 12 городов: Милет, Миунт и Приэпу – в Карий, Ефес, Колофон, Лебедос, Теос, Клазомены и Фокею – в Лидии, еще два города на островах – Самос и Хиос и один – Эрифры – на суше³⁰⁶³.

–309–

Впоследствии к этим городам присоединилась еще Смирна, принадлежавшая ранее холийцам³⁰⁶⁴. – История Ионии не особенно богата крупными фактами. При Крезе все ионийские поселения подчинялись Мидии³⁰⁶⁵; вместе с падением мидийского царства пала и зависимость от него Ионии, впрочем, только для того чтобы в 557 г. подпасть ей под власть персов³⁰⁶⁶. Неудачные попытки ионийцев свергнуть власть македонян, а потом римлян, к которым перешла она по завещанию Пергамского царя Аталлы в 133 г. до Р. Х. При разделении Августом провинций на императорские и сенатские, прежняя Иония обратилась в азийскую проконсульскую провинцию; ее составляли: Мизия, Лидия, Кария, Холида, собственно Иония и Дорида³⁰⁶⁷. В таком виде существовала, так называемая, проконсульская Асия и во времена св. Ап. Павла.

Ефес, бывший еще в древности резиденцией ионийских царей³⁰⁶⁸, стал главным городом и проконсульской Азии. Он по всей справедливости может быть рассматриваем, как центр и представитель этой всей области.

Ефес – это один из самых знаменитейших центров древне-классической культуры. С этим славным именем соединяется представление о том малоазийском приморском городе, который держал в своих руках чуть не всю торговлю Средиземного моря и Малой Азии³⁰⁶⁹, – который, благодаря своим огромным богатствам, умел так пользоваться жизнью, что даже суровый стоик Сенека, и тот признал его самым роскошнейшим местом для жизни тех душ, которые не заботятся о добродетели³⁰⁷⁰. Это тот город, который, затратив неимоверно громадные средства, построил такой

–310–

великолепный храм для своей богини Дианы, чтимой всей Азией³⁰⁷¹, что он еще в то время за свое величие и художественность был включен в число семи чудес света, и болезненно тщеславный Герострат, задумавший прославиться уничтожением чего-либо великого, не нашел ничего другого, более подходящего для своей цели, как это архитектурное чудо³⁰⁷².

Местоположением Ефеса служила небольшая долина на реке Кайстру, выходявшая своей широкой западной стороной на берег Икарийского залива. Ближайший к Ефесу южный город был Пигем, оснований Агамемноном и имевший храм Артемиды Мунихийской³⁰⁷³, ближайшим же северным городом был Колофон с рощей Аполлона Клария³⁰⁷⁴. Долина реки Кайстра представляла из себя одну из самых очаровательных местностей живописной Ионии. Широкая и открытая, возле моря – она постепенно суживалась к востоку, пока не замыкалась наконец высокой горной вершиной Месогиса. Ребрами этого природного треугольника служили группы невысоких холмов. Вблизи почти самого моря, в юго-западном углу долины, возвышалась гора Солмисс³⁰⁷⁵; по ее восточному скату спускалась «превосходная роща» различных деревьев, между которыми преимущественно возвышались стройные

кипарисы³⁰⁷⁶. Спустившаяся в долину роща перерезывалась маленькой речкой, Кенхрием, изливавшимся в Икарийский залив³⁰⁷⁷. Далее, слегка начав уклоняться к северо-востоку, поднимался двойной холм Коресс³⁰⁷⁸, за которым следовал Прион, эта неиссякаемая сокровищница прекраснейшего белого мрамора³⁰⁷⁹. Эта долина,

–311–

в изобилии украшенная прекраснейшей растительностью³⁰⁸⁰, вдохновляла еще древнего Гомера прелестью своих речных берегов, усеянных обыкновенно стаями гусей, журавлей и белоснежных лебедей³⁰⁸¹. Виргилий³⁰⁸² и Овидий³⁰⁸³ также уделили несколько звучных строф прелести этого места.

Основание Ефеса восходит к самым отдаленным временам прошлого и теряется в области полумифических преданий. Страбон записал сообщение афинянина Ферекида, что на месте Ефеса жили древние народы: Карийцы и Лелеги, которые и основали город, названный ими Ефесом³⁰⁸⁴. Впоследствии явились сюда Амазонки, и теперь еще таинственное для истории племя, жившее на берегах Термодона, впадающего в Черное море, и отняли у Лелегов Ефес³⁰⁸⁵. Амазонка – предводительница Смирна дала городу новое – свое – имя. Еще Гиппонакт, по словам Страбона, помнил то время, когда одна часть Ефеса носила имя «Смирна»³⁰⁸⁶. Этот древний амазонский город был расположен на горе Прион и был незначителен настолько, что Гомер не счел нужным даже упомянуть о нем. – Прибывшие на малоазийский берег ионийцы отняли Ефес у амазонок, поставили его во главе союзных городов Ионии и передвинули его местоположение на 7 стадий дальше от прежнего. Покоренным жителям они дали для обитания нижнюю часть города, возле Афенея и Гипелая³⁰⁸⁷, а сами поселились на горе Корессе³⁰⁸⁸. Город начал расширяться и богатеть. В нем был построен храм Дианы в египетском стиле и имел в длину 140 метров, а в ширину 73 метра. – По смерти Андрокла ефе-

–312–

сяне возмутились против его сына. Что следовало дальше – не известно; полагают, что город подпал под власть тиранов. – Когда Крез напал на ионийские города, то Ефес был первым городом, который был должен испытать на себе силу лидийского оружия. Город был тогда во власти сына Меласа, Пиндара, и защищался отчаянно. Часть городских украшений уже была повреждена; одна башня, носившая имя предательницы, обрушилась. Пораженный этим зловещим предзнаменованием, Пиндар не мог придумать ничего лучшего, как отдать город под непосредственную защиту Дианы, его древней богини – покровительницы. Для этого он велел соединить городские стены веревками с колоннами храма Дианы и в тоже время отправил к Крезу посольство умолять его о милосердии. Лидийский царь, тронутый верой, с какой ефессяне надеялись на помощь своей богини, назначил им легкие условия для капитуляции и позволил им жить по их прежним обычаям³⁰⁸⁹. Город с этого времени придвинулся опять ближе к гавани и храму, на каком месте оставался до времени Александра Великого³⁰⁹⁰. – Во время персидских войн Ефесом овладел Ксеркс. По своей варварской привычке он обыкновенно, не задумываясь, разрушал греческие храмы завоевываемых городов; но величие ефесского храма заставило его сделать исключение, и храм остался неприкосновенным³⁰⁹¹. – В течение Пелопонесской войны ефесяне всегда держали сторону победителя. – По окончании войны персы устроили в Ефесе свою главную квартиру; город наполнился военной персидской аристократией и богатой молодежью, вместе с которыми появилась азиатская роскошь, пиры и т. п. Ефесяне, конечно, не преминули усвоить вкусы персидской аристократии и под нестрогим властительством персов дошли до крайней степени изнеженности. – Когда овладел Ефесом Лизандр, то он нашел город в крайне печальном состоянии: весь народ совсем отвык от работы, и еще давно начатые общественные постройки оста-
–313–

вались не продолженными. Лизандр хотел сделать этот важный торговый и стратегический пункт центром своего собственного владения и потому приложил все свои старания к

тому, чтобы поставить город на надлежащую высоту: увеличил флот, устроил верфи для постройки галер, открыл порт для иностранной торговли, поднял значение искусств и т. п.³⁰⁹². – После победы при Гранике Александр освободил Ефес от персов и заменил существовавшую там олигархию демократией. К горожанам он относился с уважением и не посягал на их относительную свободу³⁰⁹³. – Один из его преемников, Лизимах, найдя, что город занимает слишком низкое место, захотел перенести его в место более здоровое, на возвышенность; но жители упорно держались своих старых пепелищ. Чтобы победить их упорство, Лизаидр прибег к хитрости: дождавшись периода дождей, он приказал закрыть все водосточные трубы; вода поднялась на низменности, и сделалось страшное наводнение, которое современниками было названо катаклизмами, или потопом Ефеса. После такого несчастья жители поневоле должны были выселиться на возвышенности. В этот новый город Лизимах также переселил и жителей Колофона и Лебедоса, двух соседних городов, которые он для лучшего успеха колонизации разрушил до основания. Новому городу Лизимах дал и новое имя в честь своей жены – Арсиноэ; но это переименование имело силу только при жизни Лизимаха, по смерти которого город стал именоваться прежним своим именем³⁰⁹⁴. – В 196 г. до Р. Х. Антиох Великий завладел Ефесом и сделал его центром своих военных предприятий и переговоров. – Тут Сципион Африканский имел свидание с Ганнибалом. Война с римлянами была закончена мирным договором, по которому Антиох уступал Эвмену, царю пергамскому и союзнику римлян Ефес и многие другие города. – В конце 2 столетия пред Р. Х. Ефес стал столицей проконсульской Азии и резиденцией римского проконсула.

–314–

Местоположение Ефеса с прелестью восхитительной ионийской природы соединяло еще важные удобства, делавшие город центром тогдашней оптовой и мелочной торговли. В долину Кайстра глубоко врезывался широкий, защищенный горами материка и острова Самоса, Икарийский залив, образуя собой обширную и удобную гавань Панорм³⁰⁹⁵. Хотя в эту гавань

быстрым течением Кайстра и сносились массы землистого ила, однако морские отливы и приливы регулярно очищали гавань от всяких наносов³⁰⁹⁶. Впрочем, царь Аталл Филадельф, желая сделать гавань доступной и для торговых судов самых больших размеров, распорядился сделать плотину при широком входе в гавань и таким образом, сузив его, поднять уровень воды в гавани. Но это было инженерной ошибкой царя: гавань стала менее прежнего, так как наносный ил задерживался плотиной³⁰⁹⁷. Однако эта ошибка нимало не понизила торгового значения города. Едва ли можно назвать тот или другой торговый город, ту или другую торговую страну, которые бы не знали знаменитого Панорма ефесского. Рим и Александрия, Македония и Палестина, Греция и Финикия и Сирия, Хиос, Самос, Кос, Родос и Кипр³⁰⁹⁸ в Панормской гавани всегда имели представителей своей коммерции. – Самая гавань была, по обычаю всех тогдашних больших портов³⁰⁹⁹, удобно приспособлена для громадных торговых операций. Возле нее были расположены портовые постройки, закрытые склады и амбары товаров, открытые выставки для привозимых дорогих товаров и т. п. и каких только товаров не приходило в Панорм и не выставлялось в портовых бараках! Тут можно было встретить и художественные изделия из золота и серебра, и драгоценные камни из Индии, и знаменитый виссон из Палестины, порфиру, шелк и багряницу из Финикии, благовонные товары – корицу и фимиам, миро и ладан из Аравии, художе-

–315–

ственные произведения из слоновой кости, из дорогих деревьев, из меди, железа и мрамора³¹⁰⁰. Тут художники выставляли свои новые произведения: так, по словам Плиния, живописец Клезид (Clesides), пожелав отплатить царице Стратонике за ее несправедливость к его талантам, изобразил на полотне не особенно приятную для нее, но поразительно верную действительности, сцену из жизни царицы и свою картину выставил в ефесской гавани³¹⁰¹. На этом же торговом рынке гавани на ряду с рогатым скотом, лошадьми и колесницами можно было встретить и живой товар из *тел и душ человеческих*³¹⁰²: то были евнухи, рабы и рабыни³¹⁰³. После

этого можно представить себе, какая масса народа постоянно толпилась на рынках Панорма. Здесь проходила большая часть дня ефесянина, который мог находить здесь и наживу и развлечение. – Недалеко от гавани, к северу и югу, на морском берегу было устроено несколько верфей; тут строились корабли и разные суда самого Ефеса, которые отправлялись с ефесскими товарами в другие города³¹⁰⁴. – К северу из Ефеса по морскому берегу шла сухопутная дорога в Смирну, а к югу – в Милет.

Самый город отстоял от гавани в расстоянии нескольких стадий³¹⁰⁵. Все это промежуточное пространство было застроено многочисленными храмами. В южном углу долины лежала упомянутая гора Солмисс с превосходнейшей рощей, прорезываемой Кенхрием. Привязанные к этому месту мифологические предания делали его священным, а языческая набожность богатых ефесян украсила его многочисленными храмами. Некоторые храмы были еще остатками старины, а другие – произведением позднейшего времени³¹⁰⁶; первые хранили в себе особенно чтимые древние изображения богов, а последние отличались великоле-

–316–

пием внутренней отделки: они гордились скульптурными работами знаменитого ваятеля и архитектора с Пароса, Скопы (*Σκόπας*), из которых Страбон упоминает о следующих: Латона в руках с жезлом и ее кормилица Ортигия, держащая в каждой руке по ребенку³¹⁰⁷. От рощи до самого города также виднелись храмы, названия которых сохранились на уцелевших монетах³¹⁰⁸.

Первое место среди всех этих храмов занимал знаменитейший храм Дианы ефесской, это – по истине чудо архитектурного искусства, бывшее языческой святыней всей Азии и даже вселенной³¹⁰⁹. – По преданию, основательницы Ефеса – амазонки принесли с собой сюда и религию своей родины, поставив на месте своей первой остановки, недалеко от гавани, священную статую Дианы. Первым храмом этой святыни было простое дупло дерева³¹¹⁰. На этом то самом месте и был впоследствии воздвигнут ефесский храм Дианы. Из

благоговения к святости этого места, которое не отличалось удобствами для больших построек, так как здесь, вблизи гавани, местность была болотистая, ефесяне скорее решились уничтожить природные препятствия, чем перенести постройку на другое место.

В пожертвованиях на постройку храма³¹¹¹ приняли участие все цари Малой Азии в количестве ста двадцати семи человек. К этому присоединились еще громадные суммы,

–318–

внесенные самими ефесянами³¹¹². Ефесские женщины жертвовали даже свои украшения. Сюда же были присоединены и деньги, вырученные от продажи уцелевших колонн сгоревшего храма³¹¹³. – Прежде всего болотистая почва, где нужно было строить храм, была приспособлена к тому, чтобы выдержать невероятную тяжесть колоссальной постройки; для этой цели на месте постройки рылась глубокая яма, которая затем наполнялась шерстью и толченым углем, как противогнилистыми веществами, и затем на этом искусственном грунте возводился обыкновенный фундамент³¹¹⁴. Материал для постройки – прекраснейший белый мрамор – был случайно открыт в соседней горе, Прионе³¹¹⁵. Главным архитектором при этой постройке был Хейроkrat, строивший Александрию. Хейроkrat отличался даром необыкновенно живого творчества и был способен к выполнению колоссальных и невероятно трудных архитектурных сооружений³¹¹⁶. Предание говорит, что строители не могли справиться со своей задачей, и сама Диана явилась к ним на помощь³¹¹⁷. Вся постройка была вполне окончена спустя лишь только 220 лет после ее начала³¹¹⁸.

–319–

К самому храму вело высокое прочное основание с нечетным числом ступенек со всех четырех сторон³¹¹⁹. На этом основании высился самый храм. Его длина равнялась 425 футам (более 60 сажень), ширина – 220 (около 30 с.); высота одних колонн – 60 футов (около 8½ саж.)³¹²⁰. По своей архитектуре храм был диптер в ионийском стиле³¹²¹. Вокруг внутренних частей храма (предхрамие, cella и сокровищница)

шел портик из двойной колоннады; всех колонн было 127 по числу царей жертвователей³¹²²; каждая шестидесятифутовая колонна представляла из себя художественное целое, ласкающее взор не столько величию неприкрашенной мощи, как дорийская колонна, сколько нарядной прелестью стройной формы. Базис колонны сглаживал резкость сочетания вертикальной линии суггестуса с горизонтальной линией колонны. В тех 36 колоннах, называвшихся *caelatae*, которые, несомненно, помещались на переднем и заднем фасадах портика³¹²³, после базиса шли 2 или 3 ряда скульптурных изображений. В обыкновенных колоннах от базиса, а в *caelatae* – от верхнего ряда скульптурных украшений взвивались вверх, к самой канители, 24 глубоких узеньких желобка. Вверху колонны венчались канителями. В ионийской капители обыкновенно не было той, несколько ординарной, простоты дорийского стиля и того мелкого орнамента, который составлял отличительную черту коринфского и римского стилей; она была вполне естественным и единоидейным завершением грациозного скопоса. Вверху, на колоннах, помещался архитрав, фриз которого обыкновенно покрывался скульптурными изображениями. Далее, над фризом, выступал карниз, составлявший последнее звено той посредствующей связи, которая соединяет порывающуюся вверх линию колонны с горизонтальной – верхней части портика. Чтобы вполне представить всю, полную величия и художественности, пре-

–320–

лесть этого 127-колонного портика ефесского храма, блестящего белизной полированного мрамора, который, сам будучи полон архитектурной идеи, в тоже время являлся фоном для скульптуры, для этого нужно быть знакомым с архитектурным искусством в его лучших образцах. Во всяком случае портик ефесского храма был самой чудесной частью этого всесветного архитектурного чуда³¹²⁴. Переход между срединными колоннами фасадной стороны портика вел в предхрамие. Отсюда поднималась на высокую храмовую крышу лестница, сделанная из одной цельной виноградной лозы чудовищных размеров с острова Кипра³¹²⁵. Далее следовала

самая центральная часть храма – святилище, или алтарь (cella). – Спускавшаяся занавеса разделяла его на две половины, закрывая собой в задней самую статую богини. В передней части святилища были расположены те дорогие приношения, жертвования *ex voto* и т. п., которыми был так богат ефесский храм³¹²⁶; здесь помещалась та удивительная статуя Гекаты, которая одинаково поразила и Страбона³¹²⁷ и Плиния³¹²⁸, и при осмотре которой «храмовые служители приглашали беречь глаза: таков блеск ее мрамора³¹²⁹», оживотворенного резцом Трасона. Тут стоял источник Пенелопы и статуя старухи Евриклей³¹³⁰; здесь же были помещены массивные золотые коровы – дар лидийского Креза³¹³¹; тут хранились четыре неоценимых вазы греческого чеканщика Ментора, жившего в век Перикла и искусные работы которого по золоту, серебру и бронзе ценились в неслыханные деньги³¹³². Во святилище, которое не имело отверстия в плоской крыше, постоянно царил таинственный полумрак, чуть только рассекаемый

–321–

теми лучами света, которые, пробившись через колоннаду, достигали дверей святилища³¹³³. За святилищем следовало другое помещение, служившее обыкновенно³¹³⁴ кладовой для сохранения как храмовых, так и частных сокровищ³¹³⁵. Крыша храма была сделана из кедровых бревен, которые считались необыкновенно долговечными³¹³⁶.

Центром этого сооружения, для которого оно и было воздвигнуто, был идол Дианы ефесской. Эта статуя богини считалась очень древней; она вместе с Афиной акропольской, Артемидой таврической, Димитрой сицилийской, Афродитой пафской и Цибеллой пессинской считалась *спадшей с неба*, *Διοπέτης Ἀγαλμα*³¹³⁷. о материале, из которого она была сделана, спорили еще во времена Плиния³¹³⁸. Одни полагали, что она была сделана из черного дерева, другие – из виноградного, третьи – из камня³¹³⁹, а четвертые – из золота³¹⁴⁰. По словам Плиния, при всех перестройках храма, статуя оставалась все одна и таже³¹⁴¹. Сохранившиеся ефесские монеты с изображением Дианы и другие статуи этой богини дают возможность воспроизвести внешний вид этого фетиша и по нем

заключать о сущности самого культа³¹⁴². Святыня ефесского храма была мумиобразная женская статуя, которая имела открытыми только голову и ноги (ступни); все остальное туловище, за исключением рук и груди, было закутано особенным покрывалом. Красивая женская голова, имевшая черный цвет (из черного дерева), украшенная спу-

–322–

щенным назад вуалем – эмблемой девственной чистоты – увенчивались короной в виде башни. С шеи на грудь спускался полумесяц. Далее следовал тройной ряд груди, отчего богиня обыкновенно называлась *πολύμαστος*, *multimammia*³¹⁴³. По распростертым рукам³¹⁴⁴, а также и по обвивающей богиню пелене расположены были фигуры различных животных; тут были и головы львов, коров, оленей и пчелы вместе с морскими раками, и различные комбинации из животного царства, как-то: голова пантеры с крыльями и рогами, голова льва и тигра с женскими грудями; тут были и мифологические животные: грифы, драконы и т. п. На некоторых экземплярах статуи Дианы ефесской встречаются и арабесковые украшения в виде различных фигур с крыльями и без ног, сфинксы, связки плодов, цветов и т. п.

Ефес издавна, был главным промежуточным пунктом между Грецией, восточноазиатскими странами и Египтом. В силу своего торгового значения он входил в самое непосредственное соприкосновение с народностями всех этих стран; эти соприкосновения, естественно, вели к обоюдным заимствованиям. Это заимствование сказалось и на ефесском культе Дианы. Древнейшие мифы отнюдь не хотят отстаивать самобытность этого культа: они связывают его возникновение с прибытием амазонок. И, действительно, достаточно самого беглого обозрения описанного изображения ефесской Дианы, чтобы сразу заметить компилятивность в подборе ее символических атрибутов и преобладание в ней собственно восточной идеи обоготворения плодоносной природы. Темный цвет лица богини, прикрытие ее большим покрывалом, луна на верхней части, ее груди, мрак ее святилища, самое название богини иногда Луной, этой дочерью ночи – все это указывает на

воплощаемую богиней восточную идею мрака или ночи в том восточном, климатическом, смысле этого слова, по которому ночь является оживотвори-

–323–

тельницей утомленной дневным жаром природы. Ночная свежесть и роса на востоке обыкновенно подкрепляют все живущее, начиная с растений и кончая человеком. Эта идея оживотворения гораздо рельефнее выражается в других атрибутах богини. Ее многочисленные груди, открыто выставленные для тянущихся по направлению к ним по рукам богини различных животных, ясно указывают на воплощаемую богиней идею плодотворения. Диана, мать всего живущего, она кормилица своих детей. Диана – это природа, мать, кормилица. Такова общая и основная идея ефесской Дианы; она – чисто восточного происхождения. – Что касается частных символических атрибутов богини, то они, хотя и не имеют сами в себе верных ключей к своему истолкованию, однако могут быть истолковаемы. Если бык (корова) указывает на персидскую Артемиду *Ταυρόπολος*, то олень, очевидно, сближает Артемиду Ефеса с греческой Артемидой *Ελλοφόνοζ*, охотницей и покровительницей зверей. Сфинксы указывают на Египет, морской рак напоминает собой сирийскую богиню – рыбы так же, как и египетскую Изиду, эту первоводу, украшавшуюся иногда морскими раками. Пчелы, с одной стороны, указывали на Египет, где они олицетворяли собой, говоря языком современной науки, идею произвольного зарождения: они признавались там рождающимися из гниющего мяса мертвых быков и потому назывались «быкорожденными»; с другой стороны, они могли напоминать о первом факте ионийско-азиатской истории – переселении на азийский берег ионийцев; пчелы указывали ионийцам дорогу из Греции в Азию и на первых порах были здесь их верными проводниками; в-третьих, пчелы могли быть символом той же луны, или ночи, которая иногда называлась Мелиссой; в-четвертых, пчела могла напоминать о первобытном, невинном, состоянии человека в райском блаженстве золотого века, когда вполне отдавшийся божеству человек питался только пчелиным медом и плодами, которые

указывали ему пчелы; эта идея невинности была предикатом Дианы, бывшей и всегда матерью и всегда девственницей, носящей и материнские груди и девственный вуаль. – Ближе всего, таким образом, культ Дианы ефесской приближался к культу

–324–

азиатской Цибеллы, каковое сходство яснее открывается из сравнения самых культов той и другой богини.

Помимо усердных приношений почитателей Дианы храм пользовался громадными доходами с различных, принадлежавших ему, угодий. Особенно хороший доход ему доставляли два, соединенные между собой, Селиунтские озера, изобиловавшие рыбой, которые были расположены немного к северу от Панорма. Они издавна считались собственностью богини, но их доходность служила соблазном для корыстолюбивых царей, которые и присвоили их себе; римляне снова возвратили их богине, но государственные откупщики опять насильно завладели доходами озер, так что ефесянам пришлось посылать в Рим некоего Артемидора, который не только возвратил эти озера богине, но и приобрел по решению суда отпавшую было область Гераклеотиду. За эти услуги город поставил в храме его золотую статую³¹⁴⁵.

На эти громадные средства при храме содержался многочисленный штат жрецов и жриц богини. Все жрецы должны были быть непременно евнухи. Жреческое звание было весьма почетным в Ефесе; жрецами могли быть как жители Асии, так и происходящие из других стран и удовлетворявшие необходимым условиям этого звания³¹⁴⁶. Геродот говорит про одного жителя острова Хиоса, Паниония, который «поддерживал свое существование нечестивейшим занятием, а именно: покупал красивых мальчиков и всех их оскотлял; потом отвозил их в Сарды и Ефес и там продавал за большие деньги»³¹⁴⁷. Весьма возможно, что впоследствии многие из этих красивых мальчиков была жрецами Дианы. Евнухи – жрецы в Ефесе носили особенное название мегабизов³¹⁴⁸. У жрецов состояли помощницами красивые молодые девушки, девственные служительницы девственной богини. – Главнейшие обязанности

жрецов и жриц, конечно, состояли в приношении богине жертв и молений,

–325–

в заботах о сохранении святости места и особенно в совершении известных ефесских оргий и торжественных процессий в честь Дианы³¹⁴⁹. Эти оргии и процессии, о которых довольно подробно говорит Псевдогераклит, обыкновенно совершались по ночам. Жрецы и жрицы, в жреческих одеяниях, с распущенными волосами, с корибантическими восклицаниями и пением, под звуки храмового оркестра, проделывали свои жреческие танцы. В священных процессиях принимала участие многочисленная толпа читателей Дианы. Кроме этих, по-видимому, совершавшихся очень часто, священных процессий, Ефес праздновал еще однажды в год особенный праздник в честь Дианы, продолжавшийся целый весенний месяц, который от праздника назывался Артемизием. Это празднество обыкновенно бывало общеазиатским торжеством в честь богини, организованным и на общие средства и общими усилиями³¹⁵⁰. – Таков был храм и культ Дианы, гордо высившийся над всеми другими храмами, помещавшимися пред городом.

Далее, к востоку, на северных склонах холмов лежал самый Ефес. Город по обычаю того времени был окружен высокими стенами³¹⁵¹. Через них вели внутрь города несколько ворот, расположенных по главным дорогам; так, в западной стене находились ворота, ведущие из Ефеса к храму Дианы и гавани; в северо-западной стороне – в прежний Колофон и Смирну, в юго-западной – в Милет, в юго-восточной – в Магнезию, и в северо-восточной – в Сарды³¹⁵². Самый город состоял из нескольких рядов маленьких, окрашенных в белую краску, домов с плоскими крышами; дома не отличались изяществом архитектурной отделки;

–326–

архитектурная роскошь, по сознанию древнего человека, приличествовала только обители одного бога, почему ею украшались только храмы, и лишь впоследствии, когда художественный век Перикла сильно поднял эстетику греков, роскошь всех родов проникла и в дома. Но и тогда она нашла

место себе только внутри их, не посягая на простоту внешнего вида. Если в то время считалось святотатством делать архитектурные постройки для обычных житейских потребностей частных жителей, то это правило не имело уже приложения к постройкам общественным, и особенно в том случае, если они имели какое-либо религиозное значение. Такими общественными зданиями были в Ефесе, насколько можно судить по сохранившимся доселе остаткам, стадия, театры, термы и гимназия. В северо-восточном углу города, вблизи Сардийских ворот, была расположена стадия – ипподром, где так любили проводить время древние греки, смотря или на состязающихся коней, или любясь на гимнастические упражнения своих юношей. Южная часть стадиона была прислонена к горе Приону, а северная поддерживалась высоким фундаментом, в котором были устроены комнаты, служившие или стойлами для приводимых на бег коней, или складами для принадлежностей игр. К югу от стадиона, прислонясь к западной стороне Приона, был расположен огромный театр, развалины которого заставляют предполагать в нем необычайную колоссальность размеров. Он мог вмещать до 56000 человек³¹⁵³. Места для зрителей поднимались в нем уступами вверх, по склону Приона. Далее, к югу от этого театра, следовали термы, в греческих городах весьма сближавшиеся с гимназиями. Около них найдены развалины другого театра, вероятно, Одеона, за которым помещалась гимназия³¹⁵⁴.

Чем же жил этот богатый город? Каково было внутреннее, умственное и религиозно-нравственное состояние его жителей? – В Ефесе были налицо все необходимые условия для того, чтобы его жители могли стать на сравнительно высокую степень образованности. Ионийцы, отпрыск гре-

–327–

ческой нации, известный своими высокими умственными способностями, по природе были очень развитой национальностью. Богатство и разнообразие окружающей внешней природы должны были развивать умственные дарования ефесян, давая пищу уму и воображению. Торговое значение Ефеса, как центра среди всех цивилизованных стран,

омывавшихся восточной частью Средиземного моря, и далее – восточных, на малоазийском полуострове, было наиболее удобной почвой, где возможны приобретения разнообразных и полезных умственных обогащений, как на месте, так и в путешествиях по чужим странам, и на первый взгляд Ефес был славен своей образованностью. Тут родился и жил знаменитый Гераклит (500 до Р. Х.)³¹⁵⁵; его высокие философские идеи об абсолютном, как тождестве бытия и небытия, о движении или течении, как сущности мировой жизни, о бессмертии души и т. п. упрочили за ним место в истории философии на ряду с Платоном и Гиппократом, которые были ревностными последователями его системы. Из Ефеса, далее, произошел Гермодор, принимавший участие вместе с децемвирами в редактировании кодекса XII римских таблиц³¹⁵⁶. В Ефесе же родился поэт Гиппонакт³¹⁵⁷ (540 до Р. Х.), ямбические сатиры которого полны остроумия, не страдают личным характером и написаны строго выдержанным, чисто-сатирическим ямбом. Художник Парразий³¹⁵⁸ (400–380 до Р. Х.), произведения которого находились во времена империи в Риме в качестве образцов для художников, также был родом из Ефеса. Наконец, Апеллес³¹⁵⁹, славный ученик знаменитейшего художника древности Памфила, любимец Александра Великого, произведения которого отличаются сколько верностью действительности, столь же и богатством творческой идеи, также принадлежал Ефесу. Ефес имел гимназии и театр, в нем была какая-то школа Тиранна³¹⁶⁰, в нем жил и

–328–

писал свои письма Псевдогераклит. По-видимому, Ефес жил высокими духовными интересами.

Но это так было только по-видимому. При тех благоприятных условиях для развития образованности, которыми владел Ефес, на пространстве нескольких столетий его истории во всяком случае нужно было бы встретить гораздо большее число имен знаменитых людей. Да и эти немногие, приводимые Страбоном, имена упоминаются им вовсе не с целью указать на славу Ефеса в умственном отношении (как это делается им, напр., по отношению к Тарсу). К тому же

единичные случаи и отдельные лица еще не могут быть верными показателями общественного состояния: они часто бывают исключениями. Самый лучший представитель ефесской образованности, Гераклит, стоял среди своего родного ефесского общества совершенно одиноким человеком. В Ефесе он не имел ни аудитории, ни учеников; он проводил свою жизнь в тиши полного уединения, удалившись от общества и общественных дел и вполне отдавшись только одной философии самой в себе, вне ее отношения к жизни и влияния на массу. Он был исключением из современного ему общества и исключением таким, которое для своего самосохранения должно было удалиться из него: иначе индивидуальность этого исключения смешалась бы с повседневной, ничуть не философской, обстановкой ефесской жизни. Если этот Гераклит получил наименование томного за темноту своих философских построений, то его позднейший ефесский подражатель, прикрывшийся в своих известных письмах его именем, сам себя называет темным или мрачным потому, что его душа была постоянно мрачна, всегда скорбела за современное общество, которое все поголовно отдавалось одному только разгулу. Псевдогераклит, человек мыслящий, не удовлетворяющийся впечатлениями минуты, не находящий смысла в безостановочном прожигании жизни, является одиноким в ефесском обществе. Он – также исключение, открыто заявляющее о своей исключительности. Нечего говорить о Гермодоре. Несомненно, что этот серьезный ефесянин стоял целой головой выше своих современников. Но какова его судьба! Он был изгнан из своего родного

–329–

города своими же согражданами. Сохраненные у Страбона³¹⁶¹ его слова, сказанные им по адресу ефесян, вполне объясняют скрытые мотивы этого изгнания. «Ефесяне, говорит, заслуживают поголовного повешения за то, что они изгнали Гермодора, лучшего из людей, говоря: пускай никто не выдается среди нас, если же таковой окажется, то пускай он живет в другом месте и среди других людей». Ефесянам, талантливым и развитым, чужда, и ненавистна была серьезная ученость. Они

были умны, не лишены остроумия³¹⁶²; но отдаться науке, стать под знамя той или другой философской идеи, переродиться под ее влиянием в том или другом отношении – это было для них трудным. Всякий, кто считал себя выше толпы, кто хотел проводить новые идеи, кто покушался расшатывать старые устои исконного жизнеустройства ефесянина, тот подвергался ненависти общества. Всех Гермодоров Ефес изгонял. Та же почти участь постигла и сатирика Гиппонакта, принужденного спасаться бегством из Ефеса в Клазомены. Таким образом, Ефес не воспользовался в должной мере условиями для поднятия своей образованности, сохранивши непроизводительно только свою природную ионийскую талантливость и пользуясь летучими, отрывочными знаниями, получаемыми в торговой сумятице города.

Если Ефес не отдался науке и не был умственным центром тамошнего края, то, может быть, он был его политическим центром? Может быть, Ефес патриотизм и ставил выше всего, может быть, он жил только для страны, для своей исторической славы, смотрел на настоящее, как на достойное продолжение прошедшего, а в будущем видел славу своего настоящего? – Нет, не было и этого. Ефес – это не Рим. Из чего сложилось прошлое ефесской истории? Из последовательного, почти непрерывного, ряда подчинений пришлым победителям. История Ефеса и не знала: что такое политическая самостоятельность; Ефес приучился мириться со всякой властью и со всякими властителями. Потому-то он и не стра-

–330–

дал никогда жаждой военной или государственной славы; ему было все равно: как бы и кем бы ни управляться, лишь бы это управление оставляло ему возможность наслаждаться жизнью. Ко времени св. Апостола Павла Ефес уже успел совсем сжиться с римским владычеством. Ефесяне пресмыкались у ног императоров, льстили им с отвратительным раболепством, строили храмы в честь их пороков и слабостей, боготворили их на своих монетах и надписях³¹⁶³; даже римский сенат назывался ефесянами *θεός* или *ἱερτὰ συυκλητός*³¹⁶⁴. и дорожившие этим пресмыкательством римляне не стесняли свободы ефесян; они

помогали им материально, когда они терпели от землетрясений, щедро раздавали почетные титулы, давали им номинальную автономию в самоуправлении и т. п.³¹⁶⁵. Так уничтожился ефесский патриотизм исторически. Окончательно же его уничтожило торговое положение города. Ефес – это настоящий рынок, где вместе с днями менялись торговцы и покупатели, где встречались друг с другом самые разнородные элементы и сталкивались самые различные идеи. Ефес – это не глухой уголок, который не знает ничего, кроме местных традиций; это, напротив, шумная столица, не знающая никаких, кроме религиозных, заветов старины. Постоянные наплывы торговых людей разных наций делали Ефес чуждым патриотизма. Ефесское общество возвышалось до космополитизма, для которого, собственно, нет ничего отечественного.

Что же, наконец, было жизненным нервом Ефеса, если им не были ни серьезные науки, устраивающие жизнь сообразно с какой-либо философской идеей, ни любовь к политической славе и государственному благоустройству? – Если ионийская изнеженность еще издавна сделалась у греков поговоркой, то легко понять, что могло сделаться с богатым ионийским городом, постоянно обогащаемым

–331–

прибыльной морской и сухопутной торговлей. Панорм был неиссякаемым источником богатств. Скоплавшиеся богатства не могли неподвижно лежать у изнеженного и подвижного ионийца; та же гавань меняла их на иностранные товары, которыми обыкновенно были предметы роскоши: *товары и золотые и серебряные и камни драгоценные, и жемчуг, и виссон, и порфира, и шелк, и багряница, и всякое благовонное дерево, и всякое изделие из слоновой кости, и всякое изделие из дорогих камней, из меди и железа и мрамора, корица и фимиам, и миро, и ладан, и вино, и елей, и тела и души человеческие*³¹⁶⁶. Два обличителя ефесских нравов, оба почти современники св. Ап. Павла, Аполлоний Тианский и Псевдогераклит самым главным и существеннейшим пороком в ефесском обществе выставляют его чрезмерную роскошь, неумеренное пользование земными благами. Так Аполлоний, придя в Ефес, в своей речи к

ефесянам, произнесенной с портика храма, порицал их за «беспечность» и «дикую роскошь», какую он нашел у них³¹⁶⁷. Ефесянами, читается дальше в жизнеописании Аполлония, «завладели танцовщики и так как они сами были расположены к пляскам, то все было полно шума»³¹⁶⁸. Обильные и изысканные трапезы ефесян, всегда приправленные в достаточном количестве знаменитым ефесским вином, получившим историческую известность³¹⁶⁹, подали повод Аполлонию сравнивать ефесян с откармливаемыми птицами, упитываемыми в теплом помещении до тех пор, пока они не лопнут от жира³¹⁷⁰. Псевдогераклит исходным пунктом своих нравообличительных писем поставляет то богатство и обилие всех земных благ и удовольствий, которыми, по его мнению, недостойно пользуется преступный Ефес³¹⁷¹, у которого «нет недостатка в

–332–

счастью». Мрачного автора писем возмущают головные уборы и расчесанные бороды ефесян, которые требуют для себя много времени; ему мерзко умощения и натирания; он сильно возмущается всеобщей нравственной распущенностью: молодые девицы, еще не достигшие половой зрелости, однако предаются половым наслаждениям; замужние женщины, преступно пользующиеся половыми сношениями вне брака, вытравливают ядом плоды своей незаконной любви; юноши имеют любовниц чуть не по всему городу; часто жены похищаются от мужей; молодые люди проматывают отцовское достояние в веселых пирушках; общество изощряет свой ум на играх и зрелищах³¹⁷². Замечательно, что в существенном те же самые недостатки замечал и св. Ап. Павел в ефесянах христианах. Так, в своем Послании к ним он обличает их в любостяжании; *любостяжание*, пишет он, *не должно даже именоваться у вас, как прилично святым*³¹⁷³. В Послании к Тимофею св. Апостол говорит об ефесской роскоши, особенно у женщин³¹⁷⁴; обличает и предотвращает св. Апостол увлечение ефесских христиан и грубыми плотскими пороками, блудом³¹⁷⁵ и пьянством³¹⁷⁶. Итак, вот где был жизненный пульс, приводивший в движение все ефесское общество! Богато обеспеченное, хотя

не в большой степени, но все-таки умственно и эстетически развитое, не любившее ни науки, ни политики, ефесское общество вполне отдалось роскоши и чувственным наслаждениям жизнью. Поэтому у ефесян был и такой большой театр; потому то и актеры, бежав из Теоса, направили свой путь именно в Ефес³¹⁷⁷. Даже знаменитый храм Дианы – и тот, кажется, был не столько данью религиозного благоговения к богине, сколько – тщеславного стремления к роскоши. Действительно, Герострат не сжигает статуи Дианы, этой первой святыни Ефеса, спадшей с неба, а

–333–

сжигает только ее храм, будучи уверен, что ефесянам храм дороже статуи. Но вот ефесяне построили новый храм. Что им было нужно при этой постройке: достойно ли почитать богиню или удивить свет великолепнейшим архитектурно-художественным произведением? Второе им было важнее первого. Когда Александр Великий обещал уплатить ефесянам уже сделанные расходы по постройке нового храма и докончить остальное на свой счет с тем только условием, чтобы на храме было начертано его имя, как строителя, то ефесяне отказались³¹⁷⁸. Отказ, очевидно, обуславливался тщеславным нежеланием разделять с кем бы то ни было славы строителей такого архитектурного чуда.

Такое жизненное направление не только не находило себе ни в чем ничего сдерживающего, а напротив получало санкцию и еще более усиливалось тамошним культом Дианы. – Этот культ имел весьма большое влияние в Ефесе. Ефесская Диана почиталась не только всей Малой Азией, но и вне ее пределов. Поклонники ефесской богини, приезжавшие ежегодно в Ефес, едва ли не превосходили своей численностью приезжих торговых людей. Торжественные празднования в честь Дианы устроились всей Азией. Их распорядители выбирались представителями всех ее городов. Понятно после этого, каким благоговением должны были проникаться к своей, столь великой и так почитаемой, богине сами ефесяне. Ефес носил почетный титул *νεωκόρος*’а богини. Культ Дианы проникал собой все жизненные отправления Ефеса. Если так можно выразиться,

Ефес был городом теократическим; жрецы богини носили титул царя³¹⁷⁹. Их имена встречаются иногда на ефесских монетах³¹⁸⁰. Когда совершались религиозные празднества³¹⁸¹, тогда Ефес жил всецело только одной религиозной жизнью.

Что же вносил этот культ в жизнь ефесянина? Что

—334—

может внести хорошего всякая вообще языческая религия, а тем более та, которая имеет своей главнейшей святыней богиню плодородия, двойник Цибеллы или Венеры? — Псевдогераклит так возмущался безобразием ефесского культа, что, кажется, не находил слов к достойному его охулению. Он в темноте храмового святилища видит символ гнусной нравственной тьмы самого культа; молва о каменной статуе богини дает ему повод смеяться над ее грубой бесчувственностью; даже узкий внизу и широкий сверху базис, на котором была поставлена статуя, кажется ему символом удаления богини и от земли и от неба, как не созданных ею; самый культ кажется ему стоящим ниже даже животных понятий. «Никакая собака, говорит он ефесянам, не уродует другую, как то делает у вас богиня с мегабизом, боясь того, что бы ее целомудренному девству служил настоящий мужчина». Но последнее основание кажется автору писем просто насмешкой над богиней, культ которой нецеломудренен настолько, что ближайшими служителями могут быть только евнухи. Далее автор переходит к различным религиозным празднествам в честь богини и все эти ночные факельные оргии с музыкой и дикими танцами считает ничем другим, как только религиозным покровом, под которым скрывается самый неудержимый разврат. Нечего говорить о взрослых; молодые невинные девушки и те в этих, будто благочестивых, оргиях теряют свое девство. «Возле таких-то вещей, говорит Псевдогераклит, я и отучился смеяться; я одинок в городе; вы сделали его чрез ваши безобразия пустыней для меня»³¹⁸². Под покровом такого безнравственного культа изнеженные, богатые и самолюбивые ефесяне могли до дна пить чашу чувственных удовольствий, ничуть не тревожимые сознанием своей безнравственности.

Обычное в древности право убежища, которым пользовались святыни языческого мира, принадлежало ефесскому храму и даже – с избытком. При Александре Великом пределы убежища простирались на одну стадию от храма. Но Митридат, как рассказывала легенда, по окончании

–335–

постройки храма стал на его кровле и объявил, что право убежища в нем будет простираться по черту его кругом, куда только он может дострелить из лука. И стрела чудесно пролетела на расстояние почти ста сажен³¹⁸³. За эту черту убежища храма Дианы, конечно, стремились все, как и невинно преследуемые, так и действительные преступники, желавшие избежать заслуженного наказания, и вот Ефес, преступный и без того, становится центром, куда из всех окрестностей стекаются заведомые злодеи. Это право убежища, как и везде, сильно понижало нравственный уровень ефесского общества; оно, по сильному выражению Страбона, «предало город в руки злодеев»³¹⁸⁴. Из-за этого такие права храмов и были уничтожаемы Августом и Тиберием³¹⁸⁵.

Тот же культ Дианы был источником и еще другого зла, которое сильно укоренилось в Ефесе. Разумею ефесское суеверие, которое в древности даже вошло в пословицу. Едва ли можно указать какой-либо другой город того времени, в котором так же бы сильно были распространены различных родов суеверия, как в Ефесе. На самой статуе Дианы или – точнее – на ее базисе, имевшем вид перевернутой вверх пирамиды, были начертаны таинственные формулы, которым придавалось волшебное значение. В Ефесе было множество чародеев и заклинателей, которые употребляли особенные заклинательные формулы, приобретши себе историческую известность под именем *‘Εφέσια ὑράμματα*³¹⁸⁶. Эти ефесские письмена были чародейскими формулами, которые, будучи написаны на бумаге или на пергаменте, или только прочитывались³¹⁸⁷, или носились, как амулеты, на руках, на шее и под.³¹⁸⁸

–336–

Вот для примера, сохраненные Климентом Александрийским, некоторые такие формулы; ἄσκιον (мрак), κατὰσκιον (свет), λίς (земля), τετράξ (год), δαμναμινεύς (солнце), αἴσιον (истина)³¹⁸⁹. Рассказ св. Дееписателя о пребывании св. Ап. Павла в Ефесе содержит много указаний на сильнейшее распространении магии в Ефесе.

Во времена Страбона ефесяне верили, что Латона, жена Зевса, разрешилась от бремени двойным плодом супружеской любви громовержца в одной из пещер рощи Ортигии, прорезываемой Кенхрием. В этой роще суеверные ефесяне показывали даже то оливковое дерево, под которым отдыхала Латона, после своих родовых мук. Про реку Кенхрий говорили, что его воды впервые омыли послеродовые нечистоты богини, искупавшейся в них. Про гору Салмисс, поднимавшуюся над рощей, говорили, что тут куреты³¹⁹⁰ шумом оружия напугали засевшую тут из ревности Геру³¹⁹¹. – В 22 г. до Р. Х. римский император Тиберий издал указ, чтобы все города, которые признавали за собой права убежища и желали удержать их, выставили сенату свои основания присвоенных ими прав. Ефесяне немедленно собрали депутатов, и они, явившись пред лицо римского сената, первые из всех других заговорили о своих правах. Эта речь ефесских депутатов, сохраненная Тацитом³¹⁹², есть сплошной бред суеверного Ефеса: «не на Делосе, говорили они, как верит толпа, родились Диана и Аполлон; это было при реке Кенхрии, роще Ортигии, где Латона, –337–

близкая к разрешению от бремени и прислонившаяся к масличному дереву, которое там даже теперь цело, произвела на свет богов, и роща осветилась божественными именами. Также и сам Аполлон после умерщвления им циклопов, скрылся там от юпитерова гнева. Позднее отец Либор, победитель амазонок, пощадил их, окруживших жертвенник. Вследствие этого, по желанию Геркулеса, когда он был побежден Лидийцами, с храмом была соединена неприкосновенность; и это преимущество ни персами, ни македонянами, ни римлянами не было уничтожаемо»³¹⁹³. Современник св. Ап. Павла, Аполлоний Тианский, был, между прочим, в Ефесе и в

суеверных ефессянах нашел самую слепую веру всем своим волшебствам. Вот об этом рассказ биографа Аполлония: «когда болезнь (морозная язва) напала и на ефесян, и им не было никакой помощи, то они отправили посольство к Аполлонию, приглашая его быть врачом этой болезни. Он решил, что не нужно откладывать путешествия и, сказав: «пойдем!», был в Ефесе, поступая, однако, подобно Пифагору, который в одно и то же время был и в Фуриях и Мотопонтиях. Собрав же ефесян, он сказал: «держайте, ибо сегодня я прекращу язву». И, сказав так, он повел весь народ в театр, где помещается святилище Аполлопея. Здесь, как казалось, просил милостыни какой-то старик, притворно закатывавший глаза; он носил суму и собирал куски хлеба, одет был в рубище и был суров лицом. Поставив ефесян вокруг него, Аполлоний сказал: «бросьте ненавистника богам и набросайте на него как можно больше камней!» Ефесяне удивились его словам и считали ужасом убить такого жалкого чужеземца, тем более что он умолял их и много просил о помиловании; но Аполлоний настаивал и убеждал быть твердыми и не ослабевать. Тогда некоторые попробовали бросить в него, и он, вдруг, будучи, по-видимому, слепым, посмотрел и показал свои глаза, полные огня. Тогда ефесяне познали демона и побили его камнями, так что нагромодили над

–338–

ним целый холм камней. Спустя немного времени Аполлоний велел разобрать камни и узнать: какое животное они убили. Когда они обнаружили того, кого, по их мнению, они убили, его не оказалось, а явилась собака, видом похожая на собаку из Молосс, а по величине похожая на самого большого льва; она была умерщвлена камнями и выпускала пену, как бешеная»³¹⁹⁴. Ефесяне по этому поводу даже соорудили святилище Геркулесу Аполлопею, которое и освятил сам Аполлоний³¹⁹⁵.

Таково было собственно языческое население Ефеса. Но кроме язычников в Ефесе жили еще иудеи. Торговое значение города привлекало их сюда в большом количестве³¹⁹⁶; с языческим ефесским обществом и правительством они с первых

же пор своего поселения стали в хорошие отношения. От проконсула Долабеллы и других римских начальствующих лиц они успели приобрести себе чрезвычайные полномочия, о которых сообщает Иосиф Флавий. Так, их богослужение было поставлено под охрану и защиту архонтов: они могли открыто совершать свои службы и церемонии в синагоге³¹⁹⁷; иудейское юношество даже было освобождено от несения обычных для всех воинских обязанностей³¹⁹⁸. – Удобство

–339–

путей сообщения, сравнительная близость расстояния и богатство давали возможность ефесским иудеям поддерживать самые живые сношения со священным иудейским религиозным центром – Иерусалимом и чрез то усиливать свое национально-иудейское самосознание. При таких благоприятных условиях ефесские иудеи, естественно, могли в достаточной мере сохранить на чужбине в чистоте свои религиозные идеалы. Они даже могли жить возбужденной религиозной жизнью.

При виде гнусного культа Дианы, в конец убивавшего все истинно человеческое в ефесском обществе, религиозные иудеи, хорошо понимавшие свое призвание быть просветителями других народов, естественно, должны были обратиться к религиозной пропаганде среди ефесян. Конечно, история не знает о той частной, домашней пропаганде возвышенных религиозных идей иудейства, которая, как наиболее естественная и удобная, несомненно, имела место в Ефесе. Но в ней сохранились известия о наиболее заметных попытках более широкой, гласной и общественной иудейской пропаганды в Ефесе. Так, прежде всего Светоний³¹⁹⁹ сообщает о смелой попытке одного иудея во времена первых императоров открыто противостоять бесчинствам гнусного культа Дианы, и эта попытка, выразившаяся главным образом в едких сатирах на ефесское идолослужение, домогалась распространения в Ефесе основной истины иудейской религии – истины единобожия. Известны еще письма Псевдогераклита, которые суть не что иное, как открытые порицания религиозного культа ефесян с точки зрения иудейской религии и пропаганда идей чисто иудейского характера. Принадлежность автора этих писем

к иудейской национальности, кажется, не подлежит сомнению ввиду тех указаний на это происхождение, которые можно извлечь из самого содержания

–340–

этих писем. Так, поставив вопрос: почему преступный Ефес благоденствует? – автор совершенно в духе ветхозаветной религии отвечает, что Бог не наказывает грешников погублением их богатств, а, напротив, дает им эти богатства, чтобы они, имея свободу, пользовались ими или во благо, или во зло. Следующее далее, полное негодования и обличения, наглядное изображение безнравственности домашней и общественной жизни ефесян служит для автора только основанием, чтобы перейти к рассуждению о вере в истинного, единого Бога. В вере во единого Бога автор видит единственное спасение для ефесян. Здесь же он косвенно вступает за права иудейства, порицая ефесян за то, что они лишают общественных должностей проживающих у них колонистов, хотя последние по своей доброте заслуживают стоять в верхних рядах бюрократии; это – ясный намек на ефесских иудеев. В другом месте³²⁰⁰ мнимый Гераклит прямо вступает за святость Ноевых постановлений. Так, существенной принадлежностью вакхических оргий Ефеса было едение сырого мяса; автор же писем строжайше порицает этот обычай и проповедует наряду с другими запрещениями и запрещение есть сырое мясо. Эти письма иудея, скрывавшегося под маской философа Гераклита, самым красноречивым образом свидетельствует о том, что ефесские иудеи жили здесь не одними только торговыми интересами, что они интересы религиозные ставили высоко, настойчиво и открыто обличая ложь ефесского язычества. Судя по этим письмам, ефесское иудейство отличалось большой образованностью. По крайней мере, Псевдогераклит пишет красноречиво и с большим полемическим тактом. Замечательно, далее, что некоторые Сивиллины предсказания, говоря о разрушении ефесского храма Дианы, ставят его в непосредственную связь с наступлением эпохи ожидаемого иудеями Мессии; устанавливаемую таким образом связь возможно объяснить единственно только предположением о

существовании усиленной иудейской пропаганды в Ефесе. Вот текст наиболее характерного предсказания этого рода:

—341—

*Αρτέμιδος σηκὸς Ἐφέσου πηγνύμενος.
Χάσματι καὶ σεισμοῖσί ποθ' ἵξεται εἰς ἄλλα δεῖήν
Πρηνής, ἥδ' ὅτε νῆας ἐπικλύζουσιν ἄελλαι.
Ἵππια δ' οἱ μῶξι Ἐφεσος, κλαίουσα παρ' ὄχθαις,
Καὶ νηὸν ζητοῦσα τὸν οὐκέτι ναιετάοντα.
Καὶ τότε θυμῳθεὶς Θεὸς ἄφίτος, αἰθέρι ναίων,
Οὐρανόθεν πρηστῆρα βαλεῖ κατὰ κρατὸς ἀναγνου
Ἀντὶ δε χειμῶνος θέρος ἔσσεται ἥματι τῷδε.
Καὶ τότε δὴ μετέπειτ' ἔσται ἄνδρεςσι βροτοῖσιν.
Ἐξολεσει γὰρ πάντας ἀναιδέας ὑψικέραυνος
Βροντῇ τε, στεροπαῖς τε, κεραυνοῖς τε φλεγέθουσιν,
Ἀνδράσι δυσμενέεσσι, καὶ ὥς ασεβεις ὀλοθρεύσει,
Ὡστε μένειν νεκύας κατὰ γῆς πλέονας φαρμάθοιο.
Ἦξει γὰρ καὶ Σμύρνα, ἔον κλαίονσα (Σάμαρνον)
Εἰς Ἐφέσοιο πύλας καὶ αὐτὴ μάλλον (ὀλεῖται)³²⁰¹.*

Некоторые из ефесских иудеев могли проникать со своей пропагандой даже и в палаты римских императоров. Так, известный халдей Балбилла приобрел большое влияние на Нерона и обещал ему на основании ветхозаветных пророчеств покорение Иерусалима и иудейского царства³²⁰². Впоследствии, по смерти Нерона, в Ефесе сильно распространилась сага об его возвращении в силу пророчеств Ветхого Завета. — Приведенные факты с несомненностью устанавливают существование в Ефесе иудейской пропаганды. Письма иудея Псевдогераклита говорят даже о настойчивости и открытой безбоязненности ее.

—342—

Впрочем, нельзя еще думать, чтобы она была делом строго систематичным. Во всяком случае необходимо предположить, что Ефес, официально почитавший Диану и погрязавший в безобразии языческой безнравственности и суеверия, знал, хотя несколько, о существовании высочайшей религии, проповедующей об единстве истинного Бога, призывающей человека к нравственной жизни и ожидающей пришествия Бога

на землю. Пусть эти знания были случайны, отрывочны, не систематичны, и не полны, они все-таки могли иметь большое значение для благовестнической деятельности Ап. Павла при утверждении христианства, собственно, среди ефесских язычников.

Но благовестническая деятельность св. Апостола Павла в Ефесе должна была найти себе почву несколько возделанную и засеянную уже семенами и чисто христианского учения. – Слава о великом палестинском Чудотворце и Учителе – Иисусе, говорившем, о Себе, что Он – Бог и Спаситель людей, тот, о котором предсказано ветхозаветными пророками, несомненно, дошла еще при Его жизни до Ефеса и, вероятнее всего, через тех ефесских иудеев, которые путешествовали в Иерусалим на праздники за время общественного служения Господа и тут могли сами видеть и слышать Его, слышать рассказы о Нем и т. п. Если эти слухи о Господе Иисусе, дошедшие до Ефеса, еще не могли иметь какого-либо серьезного значения, то все-таки они предувестили Ефес о появлении чрезвычайного Учителя, выдающего себя за Мессию. – После того как совершилось страшное голгофское событие, воскресение Распятого, Его вознесение и, наконец, наступил праздник Пятидесятницы, то в числе пришедших в Иерусалим на этот праздник иудеев рассеяния и прозелитов были таковые и из Азии. В этом удостоверяет св. Деяния³²⁰³. Эта, упоминаемая св. Лукой на ряду с Понтом и Фригией, Асия есть провинция, носившая имя «проконсульской Азии». Конечно, ясных и определенных указаний нет на то, что эти асийцы были ефесяне, но предполагать, что некоторые из них были из самого Ефеса, вполне основательно. В Ефесе, этой торговой

–343–

столице Малой Азии, конечно, больше было иудеев и прозелитов, чем во всяком другом месте Азии; ефесские иудеи и прозелиты пользовались и большими средствами и большими удобствами сообщения, чем жившие в других местах Азии; поэтому вполне естественно предполагать, что, если не все, то некоторые из тех асийцев были жителями Ефеса. Они-то тогда и удостоились быть в Иерусалиме свидетелями великого чуда,

совершенного последователями Господа Иисуса: глаголения на разных языках; услышав от чудотворцев свою родную ефесскую речь³²⁰⁴, *изумлялись и дивились, говоря между собой: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим собственное наречие, в котором родились?*³²⁰⁵ Они слышали вдохновенную, пламенную речь Апост. Петра о божестве Иисуса Христа³²⁰⁶, в которой он необыкновенно сильно изложил всю сущность новой Христовой веры. Быть может, некоторые из ефесян были в числе тех, которые, до глубины души, тронутые словом св. Петра, вопрошали свв. Апостолов: *что нам делать?*³²⁰⁷ и, *охотно приняв слово Его, крестились*³²⁰⁸. Во всяком случае возвратившиеся в Ефес очевидцы иерусалимского чуда и слушатели пламенной речи св. Ап. Петра поведали там о виденном и слышанном. Это сообщение, воскресивши в памяти ефесян и ранее доходившие до них слухи из Палестины о Христе Иисусе, усилило в их обществе толки о Нем и оживило их религиозную жизнь. Ефесская синагога насторожила свое внимание. Когда стали доходить до Ефеса слухи о благовестнической деятельности св. Апостола Павла в местах, не особенно далеких от Ефеса, о чудесах, совершаемых им, о многочисленных обращениях в новую веру и об осно-

–344–

вании христианских церквей из иудеев и язычников в больших городах, подобных Ефесу, как напр., в Коринфе и Афинах, тогда, несомненно, религиозное оживление усилилось еще более. Очень возможно, что упоминаемый Ап. Павлом в Послании к Римлянам, Епенет (*Ἐπαίνετος*)³²⁰⁹, первый христианин Азии³²¹⁰, жил уже в то время в Ефесе или же приезжал сюда³²¹¹.

Таковы были веяния христианства, которые коснулись Ефеса еще до первого прибытия в него св. Ап. Павла. Это были только слухи о новой вере, об Иисусе Христе, об Его великом Апостоле Павле и т. п. Прочного основания в Ефесе христианство еще не имело; иначе бы св. Павел, который *старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании*³²¹², не стремился бы в центр проконсульской Азии еще во время

своего второго путешествия³²¹³ и, посетив Ефес в первый раз, не дал бы того обещания посетить его вторично, которое он на самом деле дал и исполнил³²¹⁴. Первая истинно христианская проповедь в Ефесе раздалась непосредственно из уст самого св. Апостола Павла. Он, возвращаясь вместе со своими спутниками из своего второго благовестнического путешествия, плыл морем от Греции к Иерусалиму. Корабль, отплыв из Кенхрей, где св. Апостол остриг свои, полосы во исполнение данного им обета

–345–

назорейства³²¹⁵, приближался к ефесской гавани, Панорму, в которой, наконец, и бросил якорь. Пред глазами св. Апостола предстало во всем своем величии архитектурное всесветное чудо: громадный и великолепный храм Дианы, центр малоазийского язычества, рассадник суеверий, губитель нравственности. Был или канун субботы или одного из трехнедельных собраний в синагоге. Ревностный благовестник – Апостол, не теряя напрасно времени, миновав храм Дианы и другие, расположенные в пространстве между гаванью и городом, храмы, вступил в Ефес и, может быть, только свидевшись с кем-либо из ефесских иудеев, отправился по своему обычаю³²¹⁶, в синагогу. Несомненно, по рядам присутствующих тотчас облетела молва о прибытии великого Апостола, о проповеднической деятельности которого уже носились слухи и ранее. Внимание напряглось. И – вот из святых апостольских уст полилась боговдохновенная, живая и сильная проповедь о Мессии. Апостол проповедовал, что обещанный в Ветхом Завете Мессия – уже пришел. Он – Иисус, недавно распятый иудеями и воскресший в Иерусалиме. И теперь *во всем, в чем вы не могли оправдаться законом Моисеевым, оправдывается Им всякий верующий (в Него)*³²¹⁷. Предмет этой апостольской проповеди не был для ефесской синагоги совершенно неизвестным и новым: до нее доходили слухи о Мессии, вызывавшие на размышления. Теперь воочию видя и непосредственно слушая проповедника пришедшего Мессии, ефесские иудеи стали высказывать свои недоумения по поводу столь важного предмета и содержания проповеди. Св.

Апостол отвечал вопрошавшим; он, по выражению св. Луки *διελέξατο*, рассуждал с ними³²¹⁸. Но в ушах слушателей все-таки никак не

–346–

укладывались столь великие откровенные истины о пришедшем Мессии; они не довольствовались тем, что было сказано св. Апостолом и *просили его побыть у них долее*³²¹⁹: сообщенное им благовестие требовало продолжительного и основательного обсуждения, разъяснения и доказывания. Но св. Апостол не мог удовлетворить просьбе своих новых слушателей: он должен был тогда скорее поспешать в Иерусалим на праздник Пятидесятницы; впрочем, он пообещал возвратиться к ним из Иерусалима, если то будет угодно Богу³²²⁰. Св. Павел прозревал своим пророческим оком будущие успехи своей проповеди в религиозную пытливость, заблагорассудил оставить здесь своих спутников, Прискиллу и Акилу. Они должны были в некоторой степени заменять для ефесян отсутствующего Апостола³²²¹. Конечно, так благосклонно принявшие св. Павла иудеи вместе с Прискиллой и Акилой проводили его в гавань. Еще раз прошел св. Павел мимо храма Дианы, с мощно-величественных колонн которого на него смотрело язычество всей Азии. Наконец, корабль, отходивший в Кесарию, снялся с якоря, и провожавшие св. Апостола разошлись по домам. – Так кончился первый день, когда в Ефесе прозвучало первое слово Ап. Павла об Иисусе Христе³²²². Это был первый день первого зарождения ефесской церкви и первый день начавшегося падения тамошнего языческого культа.

–347–

По отбытии Ап. Павла проповедниками христианства в Ефесе остались Прискилла и Акила. Эта благочестивая чета отличалась необыкновенной ревностью и трудами по распространению веры Христовой. Эти супруги были преданными сотрудниками св. Апостола, и он их впоследствии с любовью и признательностью называл *сотрудниками своими во Христе Иисусе*, кои голову свою полагали за его душу, которых не он один благодарил, но и все церкви из язычников³²²³.

Акила³²²⁴ – родом иудей из Понта, малоазийской провинции,³²²⁵ расположенной возле Черного моря; первоначально он жил в Риме; но затем, когда вследствие возмущений иудеев, произведенных каким-то иудеем, присвоившим себе имя Христа³²²⁶, вышел указ императора Клавдия, повелевавший всем иудеям оставить Рим³²²⁷, принужден был удалиться из Италии и поселился в Коринфе, где вместе со своей женой Прискиллой³²²⁸ занимался деланием палаток. В это время здесь проповедовал Ап. Павел; он познакомился с благочестивой иудейской четой, быть может, тогда уже принявшей христианство³²²⁹. Их сблизила прежде всего, единоплеменность, а потом одинаковость ремесла: св. Павел жил у них и работал вместе с ними. Но

–348–

потом узы, соединявшие их, стали еще теснее: продолжительное общение с Ап. Павлом сделало из Прискиллы и Акилы ревностнейших помощников св. Апостола³²³⁰ по распространению христианства³²³¹. Когда св. Павел отправлялся из Коринфа, то они уже так были преданы его святому делу, что не остались там, а поехали вместе с ним. Уже один этот факт, что св. Апостол оставляет их в Ефесе, очевидно «для того, чтобы они были учителями для жителей Ефеса»³²³², показывает, что он доверял их познаниям в области христианского учения и их опытности и ревности в благовестнической деятельности³²³³, о чем он мог узнать в Коринфе. Поставленные единственными представителями и самого Апостола и проповедуемой им веры, Прискилла и Акила сделали в Ефесе центром, около которого неминуемо могли группироваться те, которые размышляли о новопроповеданной вере, слышав ли о ней еще ранее св. Павла или непосредственно от него самого. Прискилла и Акила по-прежнему посещали иудейскую синагогу³²³⁴ и, конечно, при вопросах к ним со стороны иудеев о новой вере, не оставались безответными. Во всяком случае их благовестническая деятельность в Ефесе за время отсутствия св. Павла была плодотворна настолько, что вскоре, еще до его прибытия и даже до прибытия Аполлоса, около них

–349–

сгруппировалось несколько уверовавших, которые и образовали собой общину *братий*, упоминаемых в Деян.18:27. Это были, вероятнее всего, обратившиеся ефесские иудеи.

Вскоре после отшествия св. Ап. Павла из Ефеса, когда он, воротившись из Иерусалима и побывав в Антиохии, проходил по порядку страны – Галатийскую и Фригийскую³²³⁵, в Ефес прибыл из Александрии один иудей, по имени Аполлос³²³⁶. Александрия, большой торговый приморский и город нижнего Египта, построенный Александром Великим, обладая прекрасно устроенной гаванью³²³⁷, была богатым торговым городом³²³⁸ с многочисленным населением³²³⁹. Вскоре же после своего основания город сделался центром самой серьезной языческой учености; громадная александрийская библиотека, собранная Птоломеем Филадельфом привлекала сюда со всех концов тогдашнего образованного мира лучшие ученые и учащиеся силы³²⁴⁰. Близость города к Палестине, его торговое значение, снисходительность правительства к иностранцам и подобные причины сделали то, что Александрия быстро стала наполняться иудеями. Одни сначала были поселены здесь в качестве военнопленных, а потом начался наплыв добровольных переселенцев и в конце концов оказалось, что города были заселены иудеями. Александрийское правительство относилось к ним весьма благосклонно: они пользовались не только религиозной свободой, но и правом иметь свои суды и другими преимуществами³²⁴¹. Среди этих

–350–

александрийских иудеев, стоявших в соприкосновении с языческой ученостью, возникло особое иудейско-эллинистическое богословско-философское направление, наилучшим представителем которого был известный иудей Филон. Здесь то вот именно и воспитался Аполлос. Нет ничего удивительного, что Аполлос на родине получил серьезное образование; он, по свидетельству св. Деяписателя, был *ἀνὴρ λόγιος*³²⁴². Этим названием св. Лука хочет дать понятие и об общенаучной образованности Аполлоса, а также и об его ораторском таланте. Последним Аполлос владел настолько, что

впоследствии в Коринфе, благодаря ему, приобрел среди некоторых славу, большую, чем какой пользовался даже сам Ап. Павел. Как на особенно выдающийся род в научных познаниях Аполлоса св. Дееписатель указывает на хорошее знание им Св. Писания Ветх. Завета: *δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς*, он силен был в Писании, т. е. конечно во 1-х, подробно и основательно познакомился с содержанием священных книг, во 2-х, мог правильно (разумеется, с точки зрения самого Дееписателя) толковать их и, в 3-х, мог умело пользоваться своими познаниями в области св. Писания. Очевидно, это была богато одаренная натура, сумевшая удержаться на истинном пути в изучении и понимании Писаний. Когда до Аполлоса дошли слухи о новоявившем пророке, Иоанне Крестителе, который проповедовал о грядущем по нем в мир обетованном Мессии, то он горячо и искренно уверовал в эту проповедь и принял Иоанново крещение. От своих новых учителей он получил и оглашение в начатках пути Господни (*ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ*

–351–

τοῦ Ἰησοῦ)³²⁴³. Из дальнейшего³²⁴⁴ не видно, чтобы эти первые, полученные Аполлосом, сведения об Иисусе Христе, насколько Он составлял сущность Иоанновой проповеди, пополнены были чисто-христианским благовествованием. Но впечатлительный Аполлос, который был, как видно по всему «ревностным мужем»³²⁴⁵, всецело отдался новому учению. Непреложно уверенный в истинности Иоанновой проповеди, он – деятельный от природы, решил всецело отдаться проповедованию принятого им учения о Мессии, и вот, покинув Александрию, он является в Ефес. Сюда его манили не торговые интересы, не праздное любопытство путешественника; его привела сюда внутренняя духовная сила, побуждавшая распространять среди своих братьев великие и святыя откровенные истины; он пришел сюда горя духом (*ζέων τῷ πνεύματι*), сгорая жаждой скорее и возможно шире распространить приобретенную им истину³²⁴⁶.

Вот уже Аполлос и в синагоге Ефеса. Незнание места и слушателей, незнание того, насколько последние были подготовлены к его проповеди, нимало не смутили

красноречивого и вдохновенного проповедника. Не выходя из пределов полученного им Иоаннова оглашения, он *начал смело говорит (παρρησιάζεσθαι) в синагоге*, уча о Господе правильно. Красноречие и сердечный пыл убежденного благовестника производили на слушателей сильное впечатление. Но самое содержание проповеди его не было для них новым: они уже ранее от св. Павла и от Прискиллы с Акилой знали о Мессии более, чем проповедовал о Нем им Аполлос, поэтому посещавшие синагогу Прискилла и Акила, услышав проповедующего Аполлоса, хотя и обратили свое внимание на его познания в Св. Писании, на его ораторские способности и проповедническую ревность, но сразу же заметили и неполноту его познаний о Христе Иисусе. Они поняли, что из этого мужа может выйти благой деятель на поприще христианского благовествования, сблизилась с ним, взяли его к себе в дом, ввели в образовавшуюся вокруг них христианскую общину³²⁴⁷ и *точнее объяснили ему путь Господень*. Учители Аполлоса, Прискилла и Акила, долгое время находились под непосредственным наставительным влиянием св. Апостола Павла и «так научились, что стали способны учить и других»³²⁴⁸. Их учение, преподанное Аполлосу, было полно и обстоятельно настолько, что он вскоре уже после этого мог *сильно опровергать (εὐτόνως διακρίτληυχέτο) иудеев*³²⁴⁹. При этом, конечно, нужно полагать, Аполлос и был крещен христианским крещением. Неизвестно, продолжал ли Аполлос свою проповедь в Ефесе после того, как точнее был поставлен в пути Господни Прискиллой и Акилой³²⁵⁰. Может быть, его первая попытка, которая показала слушателям неполноту его познаний об Иисусе Христе, была

единственной, и он счел за лучшее отправиться из Ефеса куда-либо в другое место, тем более что в Ефес скоро ожидалось прибытие самого св. Апостола Павла. Прискилла и Акилла, недавно воротившиеся из Коринфа, где св. Павел насадил добрые семена веры Христовой, а они были его помощниками, посоветовали, может быть, Аполлосу

отправиться туда и там продолжать начатое св. Павлом дело благовествования. А чтобы на первый раз обеспечить ему хороший прием там и должное внимание к его деятельности, они вместе с братией ефесской церкви дали Аполлосу рекомендательное письмо к коринфским братьям, и Аполлос вскоре отбыл из Ефеса, не дождавшись возвращения сюда Апостола Павла³²⁵¹.

–354–

Глава VI. В Ефесе (Деян.19:1–40)

Благовестническая деятельность св. Апостола Павла в Ефесе. – Восточное предградие Ефеса. – Дом Акилы и Прискиллы и первый ефесский храм. – Прибытие Ап. Павла в Ефес. – Двенадцать учеников Иоанна Крестителя и первый вопрос к ним Ап. Павла о принятии Св. Духа. – Их отрицательный ответ. – Они были крещены только крещением Иоанна. – Оглашение их христианской проповедью Ап. Павлом. – Крещение их христианским крещением. – Злоупотребление некоторых толкователей мыслью 5-го стиха в пользу повторяемости крещения. – Опровержение мнения, что 5-й стих составляет продолжение речи самого св. Апостола. – В 5-м стихе говорится о новом крещении Иоанновых учеников, а не о припоминании ими, что они еще ранее получили крещение. – Опровержение мнения, что Иоанновы ученики крестились лишь только потому, что Полученное ими Иоанново крещение было неправильно. – После первой Пятидесятницы свв. Апостолы крестили новым христианским крещением всех без исключения, веровавших во Христа Иисуса. – Сообщение новокрещенным чрез руковозложение даров Св. Духа. – Впечатление, произведенное крещением и получением даров Св. Духа на присутствовавших и чрез них – на ефесян. – Как могло случиться, что эти Иоанновы ученики ничего не знали об Иисусе Христе? – Когда они прибыли в Ефес? – Проповедь св. Ап. Павла ефесским иудеям в синагоге. – Ожесточение против него иудеев. – Ап. Павел покидает иудейскую синагогу. – Проповедь св. Ап. Павла в школе Тиранна. – Благоприятные последствия благовестнической деятельности св. Ап. Павла – Сообщение св. Деяписателя о внутренней силе проповеди св. Ап. Павла. –

Нужда в видимых знамениях истинности проповеди св. Апостола. – Чудеса, совершавшиеся св. Апостолом. – Исцеление от платков и опоясаний его. – Подражание св. Павлу со стороны иудейских заклинателей. – Сыновья Скевы. – Их неудачная попытка изгнать беса именем Иисуса Христа. – Влияние этой неудачи на ефесское население. – Исповедь уверовавших. – Ефесские чародеи. – Сожжение ими своих книг. – Ефес, как центр благовестнической деятельности Ап. Павла в Азии. – Указания на нее в Деяниях и Посланиях св. Павла. – Несомненность посещения св. Павлом из Ефеса окрестных городов. – Забота его о ранее основанных церквях. – Путешествие его в Коринф. – Написание Послания к Галатам. – Написание 1-го Послания к Коринфянам. – План дальнейшего путешествия св. Павла. – Отправление им некоторых своих сотрудников в Македонию. – Почему возник бунт Дмитрия Среброковача? – Подстрекательная речь Димитрия. – Возбуждение толпы ремесленников. – Толпа схватывает Гаия и Аристарха. – Предупреждение св. Павла азиархами. – Александр-медник. – Речь *υραμματαύσ'α*.

Когда св. Ап. Павел оканчивал свой длинный путь от Антиохии Сирийской до Ефеса чрез Галатию и Фригию, то на его конце, как вожделенный предел, предстал

–355–

пред глазами святых путешественников Ефес. Теперь св. Апостол видел его уже не с той стороны, как увидал его впервые, несколько месяцев тому назад³²⁵². Теперь к Ефесу он подходил с юго-восточной или – точнее – северо-восточной стороны. Тут, вне городских стен, от западных склонов Приона и до возвышенностей, где теперь стоит турецкая деревня и крепость Айя-Солук, было расположено предградие, или городское предместье. Если к западу, к Эгейскому морю и Панорму, было обращено лице Ефеса, если там красовались изящные, легкие гаванные постройки и гордо высился, доступный взорам всех вступающих в гавань, храм Артемиды, и теснились все другие храмы, если там, наконец, по живописному берегу и под тенью миртовых рощ, ютились роскошные виллы богатых ефесян³²⁵³, то здесь, в восточном

предградии, в неприглядных и мрачных горных ущельях, как бы пряталась от людских взоров бедная и незнатная часть ефесского населения. Здесь жили мелкие и бедные ремесленники. Тут же были и ефесские кладбища³²⁵⁴. Не подлежит сомнению, что в этом же предградии, среди бедных иудейских ремесленников, поселились по отшествии Ап. Павла из Ефеса и Акила с Прискиллой³²⁵⁵. Средством к жизни было их ремесло: делание палаток. Занятие этим ремеслом в Ефесе, трудное в начале, впоследствии для них облегчалось тем, что этот город особенно славился производством палаток³²⁵⁶, что конечно, усиливало производство и сбыт их. В виду того, что около Акилы и Прискиллы ко времени прибытия св. Ап. Павла в Ефес начало группироваться уже достаточное общество христиан, братьев, которые схо-

—356—

дились к ним на молитву и на беседу³²⁵⁷, необходимо предположить, что в их распоряжении было целое отдельное помещение, у них, словом, несомненно, был свой, отдельный, дом.

Древнегреческая постройка домов отличалась устойчивостью основного плана расположения дома. Дом богача и бедняка, дом до Перикла и после него, отличались один от другого отнюдь не расположением комнат, но лишь убранством. Первые были просты в своих внутренних и наружных украшениях; вторые — блистали роскошью отделки. Но и те и другие существенно были устроены по одному плану. Ионийский дом представлял из себя продолговатый четырехугольник, узкие стороны которого были параллельны направлению улицы. Он делился обычно на следующие части: а) чрез ворота переднего двора или, если где двора не было, непосредственно с улицы, шел вход в некрытые сени (*θυρωβεῖον*); к этим сеням примыкали с обеих сторон крытые помещения, служившие различным хозяйственным нуждам; б) далее следовала большая некрытая зала (*αὐλή*), окруженная со всех четырех сторон портиком, т. е. крытой колоннадой; это был главный покой мужской половины; посреди залы стоял обыкновенно жертвенник Зевсу — домохранителю (*Ζεὺς ἑρκείος*). Эта языческая святыня делала

обыкновенно залу местом всех наиболее торжественных собраний по различным случаям. С боков к этой зале примыкали другие, так сказать, непарадные мужские комнаты, как то: комнаты для угощения мужчин – гостей (симпозии), визитные комнаты, рабочие и дрр.; с) далее в больших домах следовала другая, женская зала, подобная мужской, а в маленьких – простой коридор, к которому примыкали женские жилые комнаты; тут же, в их числе, были и супружеские спальни и столовые комнаты³²⁵⁸. – Несомненно, в существенном и общем дом, занимаемый

–357–

Прискиллой и Акилой, в своем устройстве выдерживал этот план. Так как у Акилы собирались верующие, то естественнее всего им было избрать местом своего общественного богослужения и религиозных собеседований мужскую залу, удалив, конечно, из нее все признаки язычества. Эта зала в доме Акилы была первым ефесским христианским храмом. Рабочая комната Акилы была приспособлена к его занятиям ремеслом, а приемная комната – часто наполнялась приходившими сюда верующими и расположенными к христианству братьями.

Едва ли Акила, Прискилла и их братья точно могли знать наперед время прибытия св. Апостола в Ефес. Он не шел в Ефесе безостановочно, но по пути задерживался в различных местах столько времени, сколько того требовали местные нужды. – Но вот, наконец, Апостол в Ефесе. Дом Акилы мог быть ему известен по первому посещению. Он, усталый от продолжительного пути, со своими спутниками спешит к своим сотрудникам, горя желанием скорее узнать об их трудах в Ефесе, где он намеревался теперь предпринять широкую и продолжительную благовестническую деятельность. Вот он уже и в дорогом ему обществе Акилы и Прискиллы. На первых порах свидания, конечно, следуют расспросы и рассказы об успехах проповеди. Акила и Прискилла благоговейно выслушивают вдохновенное повествование св. Апостола и запоминают каждое его слово. Св. Апостол со своей стороны расспрашивает о происшедшем в Ефесе. Сообщение об Аполлосе, обещавшего

собой хорошего проповедника, должно было порадовать св. Павла. Увеличение братий и объединение их в общину было лучшим свидетельством успешной деятельности Акилы и Прискиллы. Теперь, конечно, сам св. Апостол должен был стать во главе общины и взять на себя ближайшее руководство ею. Братья, как и те, которые сами видели св. Апостола, так и те, которые только слышали о нем от Акилы и Прискиллы, несомненно, горели к нему постоянно сильнейшей любовью и, узнав о его прибытии, поспешили повидаться с ним.

В самом скором времени по прибытии Апостола в Ефес, во всяком случае ранее, чем он явился в са-

–358–

мом городе и выступил со своей проповедью в иудейской синагоге, он вошел в общение с некоторыми людьми, имевшими доступ к Акиле и Прискилле, которых он ранее еще не видал. Свидание и знакомство св. Апостола с этими лицами св. Дееписатель описывает, как самый первый эпизод из деятельности св. Павла в Ефесе³²⁵⁹. – Личности этих, встреченных св. Павлом, на первых же порах своей деятельности в Ефесе, людей с некоторых сторон не особенно ясно и определенно очерчены в книге Деяний. Впрочем, при внимательном изучении рассказа об этом свидании, эта неясность получает себе достаточное освещение от взаимного сопоставления различных подробностей рассказа. Представленные св. Апостолу двенадцать мужей были никто иные, как ученики Иоанна Крестителя, еще не знавшие об Иисусе Христе, что Он-то именно и есть проповеданный Иоанном Мессия, и, конечно, еще не получившие христианского крещения³²⁶⁰. Но св. Дееписатель в самом начале своего рассказа о встрече Апостола с ними называет их *μαθηταί*, без всякого другого определяющего слова, т. е. таким именем, которым он обычно называет только известных, определенных учеников, т. е. учеников Христовых, или христиан³²⁶¹. Нет нужды предполагать, что здесь этот, так сказать, технический термин св. Лука употребляет в «обширном или несобственном смысле»³²⁶². Скорее надо видеть в этом, будто неточном, приложении эпитета к Иоанновым ученикам намерение св.

Дееписателя при краткости рассказа удержать ту черту из этого эпизода, что первоначально и сами эти Иоанновы ученики выдавали себя и ефесские христиане и даже сам Ап. Павел приняли их за действительных учеников Христовых, т. е. за христиан. Что это верно на первый раз по отношению к св. Павлу, сие с не-

—359—

сомненной ясностью показывает самый первый вопрос его к ним. *Приняли ли вы св. Духа, уверовав* (εἰ Πνεῦμα Ἅγιον ἐλάβετε, πίστεύσαντες)? спросил их св. Павел. Этот вопрос предполагает собой, с одной стороны, уведомление Апостола, полученное ли непосредственно, через предварительный разговор, от самих Иоанновых учеников, или сообщенное рекомендовавшими ему их братьями, о том, что эти Иоанновы ученики уже уверовали (πίστεύσαντες), т. е. уверовали в проповедуемого Господа Иисуса Христа. При таком только предположении становится понятным предложенный им Апостолом вопрос: *приняли ли вы Св. Духа, уверовав?* Но этот вопрос, с другой стороны, показывает, что или сам св. Апостол или представившие ему Иоанновых учеников возымели сомнение в полной их принадлежности к христианству, сомнение, которое до св. Апостола Павла еще не пришлось разрешить. Посему-то св. Апостол и предлагает им такой вопрос, который клонится к уяснению: христиане они или нет: *приняли ли вы Св. Духа, уверовав?* В чем же, собственно, сомневался Апостол? Субъективную возможность истинной веры во Христа Апостол не заподозревает в этих людях. Но ведь истинная, искренняя по своему началу, чистая и правая по своему существу, сильная по своей степени, живая и действенная по своему влиянию, субъективная вера в соединении с истинностью своего объективного начала, возбуждавшего и возраставшего эту веру, дают в своей совокупности истинного христианина. Поэтому, если св. Апостол верил в истинность субъективной веры этих людей, однако сомневался еще признать их за истинных христиан, то этому сомнению оставалось место простираться только на истинность того внешнего начала, которое сообщало им веру. Апостол усомнился в полноте, точности и, может быть, истинности

сообщенных им первоначально, при их обращении, сведений о Том, в Кого они уверовали, т. е. об Иисусе Христе³²⁶³. Поэтому он и спрашивает их

—360—

о самом конечном акте всякого истинного во всех отношениях обращения ко Христу, о получении даров Св. Духа, подаваемых тогда обычно после крещения через руковозложение или самих свв. Апостолов или поставленных ими лиц. Такое получение даров св. Духа, если только оно действительно было, свидетельствовало бы самым ясным образом о правильности их научения. *Приняли ли вы Святого Духа, уверовав?*

Мы даже и не слышали, есть ли Дух Святой (ἀλλ' οὐδ' εἰ Πνεῦμα Ἀγίον ἔστιν, ἠκούσαμεν) – отвечали они вопросившему св. Апостолу. Уже начальное слово их ответа – *ἀλλά* предполагает отрицательную мысль. Самая форма, в которой выражен весь ответ, указывает на самое сильное отрицание мысли вопроса: не только не получили, но даже и не слышали об этом. *Мы даже и не слышали, есть ли Дух Святой!* Это заявление со стороны учеников Иоанновых, понимаемое в том смысле, что они даже не слышали, существует ли, имеет ли бытие Дух Святой, как Божественная ли субстанция, или как просто Дух Божий, кажется странным в их устах. Если они, как сами далее заявляют, крестились во Иоанново крещение, т. е. слушали проповедь Иоанна Крестителя и свою веру в проповедуемое им свидетельствовали крещением, то они непременно должны были слышать и исповедовать учение о том, что есть Дух Святой. Хотя сам Иоанн крестил только водой в покаяние, но он говорил, чтобы крещаемые им веровали во Грядущего по нем³²⁶⁴. Который уже будет крестить Духом Святым³²⁶⁵. Странность так понимаемого их ответа увеличится еще более, если принять во внимание, что Иоанновы ученики были из иудеев. В священном Писании Ветхого Завета, каждую субботу читавшемся в синагогах, если не выражалась ясно истина бытия Св. Духа, как третьей Божественной Ипостаси, то во всяком случае в нем истина бытия св. Духа, как Духа

—361—

Божия, участвовавшего в творении³²⁶⁶, сходявшего иногда на людей³²⁶⁷, имевшего излиться на Мессию³²⁶⁸ и чрез Него на других людей³²⁶⁹ и под. – находит себе ясное и определенное выражение. А что эти 12 учеников Иоанновых были из иудеев, а не из язычников, это подтверждается всем их разговором со св. Апостолом, в котором нет никакого намека на их языческое происхождение, а равно и тем, что ни откуда не видно, чтобы проповедь Иоанна Крестителя имела такие обширные³²⁷⁰ успехи среди язычников. К тому же вся предшествовавшая этому событию и непосредственно следовавшая за ним христианская проповедническая деятельность в Ефесе преимущественно, если не исключительно, ограничивалась только одними иудеями³²⁷¹. Итак, в таком смысле понимаемый ответ этих 12 Иоанновых учеников св. Ап. Павла кажется странным вдвойне: и как ответ учеников Иоанновых, и как ответ Иудеев. Но, хотя форма самого ответа (*οὐδ' εἰ Πνεῦμα Ἅγιον ἔστιν*)³²⁷² прежде всего дает повод понимать под *ἔστιν* именно бытие, существование, а под *Πνεῦμα Ἅγιον* – Духа Божия в Самом Себе, однако, принимая во внимание мысль вопроса и сопоставляя с нею ответ и имея в виду, что св. Апостол нашел ответ вполне соответствующим и удовлетворяющим его вопросу³²⁷³, нужно видеть в словах: *Πνεῦμα Ἅγιον ἔστιν* параллель раннейшим: *Πνεῦμα Ἅγιον ἔστιν*. Ученики Иоанновы на вопрос св. Апостола: *приняли ли вы Св. Духа, уверовав?* отвечают: «мы не только не приняли Святого Духа, т. е. Его благодатных даров, но даже и не слышали: есть ли, существует ли на земле, раздается ли уже верующим обещанный и ветхозаветными пророчествами и самим Иоанном Кре-

–362–

стителем Дух Святой в Его благодатных дарах»³²⁷⁴. Они помнят пророчество Иоилиа о будущих дарах святого Духа: *и будет – излию от Духа Моего на всяку плоть, будут пророчествовать сыновья ваши и дочери ваши, старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего и покажу знамения на небе и на земле*³²⁷⁵, знают они также и то, что Иоанн Креститель говорил об имеющем

явиться после него Мессии, Который *будет крестить Духом Святым*³²⁷⁶. Но до сих пор они еще ничего не слышали о том, чтобы этот Мессия уже явился, уже начал крестить людей Духом Святым, и благодатные дары Св. Духа, сам Дух Святой, явились и обитали среди людей на земле. В этом то именно смысле они и ответили вопросившему их Апостолу: *мы даже (еще) и не слышали: есть ли (уже) Дух Святой* в своих дарах на земле, среди людей.

Недоумение св. Апостола, его сомнения относительно этих людей еще более усилилось при таком неожиданном ответе. Очевидно, обе стороны не понимали друг друга. Св. Апостолу сказали наперед про этих людей, что они христиане, уверовавшие и даже крестившиеся христианским

—363—

крещением³²⁷⁷. Из ответов же их явствовало, что они даже и не слышали о христианском крещении Духом Святым и об Его благодатных дарах. Недоумевающий Апостол делает новый вопрос: *во что же вы крестились* (ἐἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε)? Какое и о ком учение вы приняли и запечатлели своим крещением? Простой и краткий ответ вопрошаемых: *во Иоанново крещение* (ἐἰς τό 'Ιοάννου βάπτισμα) разрешает собой все недоумение и открывает глаза обеим сторонам. Вопрошаемые заявили, что они приняли крещение только Иоанна Крестителя, который проповедовал о грядущем по нем Мессии; а о свершившемся уже явлении Мессии, об открывшейся на земле сокровищнице благодатных излияний на верующих даров Святого Духа, о бытии на земле этого Духа Святого они еще не слышали. Вот и конец всем недоумениям и всем сомнениям. Пред лицом св. Ап. Павла стояли 12 учеников Иоанна Крестителя, знающие только его проповедь и еще не слышавшие ничего о совершенном Христом спасении людей и открывшемся благодатном царстве.

Теперь уже с облегченным сердцем и спокойным духом св. Апостол мог приступить к оглашению их христианской проповедью об Иисусе Христе. Следующий 4 стих содержит в себе самое оглашение св. Павла, преподанное им этим ученикам. *Иоанн*, сказал св. Апостол, *крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали в грядущего по нем,*

то есть во Иисуса Христа (Ιωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας, τῷ λαῷ λίγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν). В первой, большей половине (до τοῦτ' ἔστιν) этого стиха св. Апостол кратко, но точно характеризует догматическую сторону проповеднической деятельности Иоанна Крестителя. Миссия Иоанна Предтечи состояла в том, чтобы *приготовить путь Господу*³²⁷⁸. Он и совершил это приуготовление чрез *проповедание крещения покаяния для прощения грехов*³²⁷⁹. Эта проповедь

—364—

о покаянии должна была иметь своим следствием внутреннее очищение души, внутренний переворот во всей духовно-нравственной жизни. Крещение покаяния только очищало душу крещаемого, готовило ее для достойного принятия в себя, усвояемой верой, истины мессианского достоинства, Того, Кто идет за Иоанном. Таким образом, Иоанново крещение не давало положительного содержания для души, оно только делало ее способной к усвоению великой истины пришествия Мессии. Все сие сподобились уже получить предстоявшие св. Павлу Иоанновы ученики. Их души готовы уже были воспринять евангельское благовестие, и вот вторая половина стиха и передает сущность благовестия им Апостола Павла. Св. Деяписатель все это благовестие уместает всего только в трех словах: εἰς τὸν Ἰησοῦν, присоединенных к предыдущему посредством соединительного τοῦτ' ἔστιν этих словах, правда, заключается вся сущность огласительного благовестия Ап. Павла; но в действительности оно, несомненно, было произнесено им пространнее. Если сравнительно подробно св. Апостол говорит об Иоанновом крещении, хорошо известном им, то он должен был гораздо подробнее говорить о том, понятия, о чем собственно и не доставало оглашаемым. Об этом ему нужно было сообщить им не только подробно, ибо они не знали еще ничего о пришедшем уже Мессии, но и убедительно, так чтобы они не только узнали о Нем, но и приняли узнанное, как истину доказанную, обоснованную и очевидную. Что это и действительно было так, за это говорит, во-первых, следствие этого предполагаемого благовестия:

услышав это, они крестились во имя Господа. Иисуса (ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ). Благовестие было так точно и обстоятельно, что оглашаемые тогда же вполне убедились, что тот Иисус Христос, о жизни и деятельности Которого благовествовал им Апостол, есть именно предсказанный Иоанном Мессия, грядущий по нем³²⁸⁰. Нет нужды, конечно, ги-

—365—

потетически восстанавливать текст этого благовествования. Что касается его существенного содержания, то оно, несомненно, должно было касаться всех главнейших событий из жизни Господа Иисуса Христа, всех существенных пунктов Его учения и наиболее важных событий первоначальной жизни основанной Им церкви, совершившихся после вознесения Его на небо. Боговдохновенный Апостол благовествовал об Иисусе Христе так действенно, что люди, ничего не слыхавшие о Нем, сразу же, без всяких возражений и сомнений, вспыхнули искренней и живой верой в Господа.

И эта вера не была мимолетной, скоропреходящей вспышкой чувства, зажженного сильно действовавшей на слушателей проповедью св. благовестника. Св. Апостол, умудренный долголетним и богатым опытом, умел отличать истинную веру от ложной. Но здесь, когда эти ученики после его благовествования изъявили желание принять крещение во имя проповеданного им Иисуса, то он дал свое согласие на это, и *они крестились во имя Господа Иисуса*: следовательно, вера их была истинна³²⁸¹. — Это, совершенное над ними во имя Господа Иисуса Христа крещение, было обычным христианским крещением *во имя Отца и Сына и Святого Духа*, которое совершалось над всяким новым верующим, вступавшим в христианскую церковь³²⁸². Хотя св. Дееписатель не говорит о том, кто именно совершал крещение над этими Иоанновыми учениками, но, судя по тому, что имени св. Ап. Павла не стоит там, где речь идет об этом крещении (*услышав это, они крестились во имя Господа Иисуса*), тогда как оно помещено в следующем стихе, говорится о получении ими благодатных даров Святого Духа через руковозложение (*и, когда Павел*

возложил на, них руки, низшел на них Дух Святой), можно с вероятностью полагать, что их крещение было совершено не самим Апостолом, а кем-либо из окружавших его пресвитеров ефесской церкви³²⁸³. Когда

—366—

оглашение Ап. Павла окончилось, и оглашенные внутренне вполне уже были готовы принять крещение, то, последнее, конечно, последовало чрез некоторый перерыв, пока успели приготовить воды³²⁸⁴ для крещения 12 человек. Крещение, вероятно, происходило в большой зале, служившей местом богослужебных собраний братьев у Акилы и Прискиллы.

5-й стих XIX главы Деяний, который содержит в себе сообщение св. Дееписателя о крещении этих 12 Иоанновых учеников, кажется, более всех других мест этой главы подвергался всевозможным перетолкованиям, дававших ему и совершенно новую мысль и новое значение. Дело в том, что этот стих, понимаемый так, как требует того самая последовательность текста, вне всяких догматических и полемических тенденций, самым ясным образом утверждает ту мысль, что ученики Иоанновы, уже ранее получившие Иоанново крещение, при принятии их. св. Апостолам в число верующих христиан, крестились снова, вторично. Не вникнув глубже в сущность и взаимоотношение крещения Иоаннова и христианского, защитники повторяемости христианского крещения, начиная со св. Киприана Карфагенского³²⁸⁵ и кончая позднейшими протестантскими сектами анабаптистов и меннонитов, ложью усматривали именно в этом стихе опору для проповедуемого первыми перекрещивания еретиков, а вторыми перекрещивания крещенных в детстве³²⁸⁶. Чтобы видеть всю ложность этой опоры, для сего достаточно только проверить истинность устанавливаемой в подобном случае аналогии. Защитники перекрещивания настаивают вообще на повторении христианского крещения, так что у них, собственно, и первое и второе крещения — оба христианские, во имя Отца и Сына и Святого духа. Но данный стих говорит о таком новом крещении Иоанновых учеников, которое существенно отлично от ранее

принятого ими. Прежде они были крещены Иоанновым крещением покая-

–367–

ния, чтобы веровали во Грядущего по Иоанне. Крещение же христианское, полученное ими в Ефесе, было крещением во имя уже пришедшего Мессии, Иисуса Христа. Первое вообще не давало положительного содержания для духовной жизни крещаемого, а второе сообщало благодать отпущения грехов и имело значение действительного и существенного перерождения духовной природы крещаемого. «Крещение Иоанново, говорит Аммоний в своем толковании на этот стих, имело только побуждение к покаянию, но не имело очищения грехов. В этом различие крещения Иоанна и крещения верных, потому что крещение верных дарует и отпущение грехов. Иоанн, крестя говорил; «крещаю тебя во Грядущего за мной и требую, чтобы ты веровал в Него, потому что Он есть Агнец Божий». А крестящий истинно говорил: «крещаю тебя во имя Отца и Сына и Святого Духа, чтобы веровать в Троицу единосущную». Крещение верных омывает и совлекает от прежнего богопочитания и облакает во Христа, ясно возвещая истинную веру»³²⁸⁷. Что же касается анабаптистов и менонитов, требовавших перекрещивания детей на основании отсутствия у них сознательного отношения к таинству, совершаемому над ними, почему последнее будто бы не действительно, то построенная ими аналогия еще более удаляется от рассматриваемого места, в которых речь не о детях, лишенных самосознания. – Изобличение неосновательного приложения данного стиха к себе защитниками второкрещения, как очевидно, очень легко. Но прежние противники их почему-то не таким легким считали таковое изобличение и даже предпочитали ему лучше перетолковать данный стих в таком смысле, чтобы он уже совсем не имел мысли о втором крещении Иоанновых учеников, чем сражаться равным оружием. И вот таким образом в истории экзегезы этого стиха получают следующие его перетолкования.

1. Очень многие толкователи напр., Beza, Ioh. Drusius, Er. Schmidius, Calixt. Suicerus³²⁸⁸, Hassius³²⁸⁹, Buddeus³²⁹⁰,

–368–

Olearius³²⁹¹, Wolf, Starke³²⁹² и др., хотят видеть в 5-м стихе не замечание самого Дееписателя от своего лица, а продолжение речи Апостола Павла, так что 4 и 5 стихи по этому объяснению будут иметь такой смысл: св. Павел так говорил Иоанновым ученикам: *Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали в Грядущего по нем, т. е. во Христа Иисуса; услышав это, они (т. е. слушатели Иоанна Крестителя) крестились во имя Господа Иисуса. А дальше: и когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Святой* – это уже речь Дееписателя. Единственным основанием, которое защитники такого понимания 5-го стиха находят в самом тексте, для них служат противительные частицы *μέν* и *δέ*, употребленные в 4 и 5 стихах *Ἰοάννης μέν, ἐβάπτισεν... ἀκούσαντες δέ...*, которые будто бы непрерываемо говорят за то, что в этих стихах речь одного лица и об одном и том же предмете. – Но прежде всего, одни частицы *μέν* и *δέ* сами по себе еще ничуть не обязывают к такому именно пониманию этих стихов. С одной стороны *μέν* очень часто встречается без последующего *δέ*, с другой стороны, и *δέ* употребляется иногда без предшествующего *μέν*. В Деян.2 есть совершенно такой же оборот, что и в рассматриваемом месте, и в нем *δέ* употреблено без предшествующего *μέν*. 36-м стихом во II гл. св. Лука заканчивает речь св. Петра: *и так твердо знай весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, которого вы распяли*; непосредственно за этим св. Лука делает замечание от своего лица: *слышав это, они умилились сердцем и сказали Петру* и пр. После *слышав* (*ἀκούσαντες*) здесь стоит частица *δέ*. – Но и, помимо этого, самый контекст речи не допускает такого понимания. Прежде всего, при таком понимании в 4 и 5 стихах получается странная, бесполезная и несогласная с замечаемой в этом отделе (1–7 стт.) сжатостью речи св. Дееписателя, тавтология. В 4-м стихе говорится, что *Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям,*

–369–

чтобы веровали в Грядущего по нем, т. е. во Христа Иисуса; то же самое почти читается и в 5 стихе: *услышав это,*

они крестились во Христа Иисуса. При таком толковании, далее, местоимение αὐτοῖς 6-го стиха, которое, очевидно, относится к ἀκούσαντες, приходится относить неестественно далеко к οἱ δὲ εἶπαν 3-го стиха. – Наконец, подобное изъяснение этих стихов дает крещению Иоаннову такой смысл и значение, каких оно иметь не может, а именно: оно будто бы было совершаемо во имя Господа Иисуса. По согласному свидетельству синоптиков, Иоанн крестил только εἰς μετάνοιαν³²⁹³ чрез βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν³²⁹⁴; а на Иисуса Христа он указывал только, как на Грядущего по нем Мессию (ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερος μου ἐστίν³²⁹⁵; ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερος μου³²⁹⁶). Замечательно, что и св. Ап. Павел, говоря о крещении Иоанновом (4 ст.) этим ученикам, удерживает ту же характеристическую черту этого крещения: *Иоанн крестил, говорит он, крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали εἰς τὸν ἐρχόμενον* и лишь уже после, от себя лично, делает пояснение: *т. е. во Христа Иисуса.*

2. Другие³²⁹⁷ полагают, что 5 стих должен иметь такой смысл: когда св. Апостол сказал ученикам Иоанновым, что Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали во Грядущего по нем, т. е. во Христа Иисуса, то они (слушатели Апостола) при последних словах припомнили (agnoverunt), что некогда они действительно были крещены (se baptizatos esse) Иоанном во имя Иисуса (in nomen Jesu). – о попытке такого понимания 5-го стиха лучшее всего сказать словами Semler'a, что talem locutionem et interpretationem peccare contra omnem usum loquendi et omnes regulas narrandi.

3. Третьи, наконец,³²⁹⁸ мысль о вторичном крещении
–370–

Иоанновых учеников хотят устранить чрез предположение, что они ранее были крещены неправильным Иоанновым крещением, не во имя грядущего Мессии, а во имя самого Иоанна. Поэтому только они вторично и крещены св. Апостолом, т. е. не в силу общего правила, а как исключение из него. – Но достаточно припомнить их краткий, но точный ответ на вопрос св. Павла: *во что же вы крестились?*, чтобы видеть всю

произвольность такого предположения. Разве они сказали: «во Иоанна?» Нет; а – *во Иоанново крещение*.

Если противники повторяемости христианского крещения в своей полемике против ее защитников по поводу 5 стиха не пользуются указанием на неверность проводимой последними аналогии, допуская обычное понимание этого места, а, напротив, всячески стараются удалить из этого стиха всякую даже мысль о том, что св. Апостол действительно совершил (повторил) крещение над Иоанновыми учениками, уже получившими крещение Иоанна, то, несомненно, это происходит от того, что подобная мысль о необходимости нового христианского крещения для крещенных уже Иоанновым крещением считается ими ложной. Замечательно, что даже и новейшие толкователи допускают эту мысль с большим ограничением. Так Meyer³²⁹⁹, хотя и признает, что эти ученики были крещены св. Павлом, однако говорит, что «крещения для переходивших в христианство учеников Иоанновых не было непременно необходимым; оно могло и быть, могло и не быть, смотря по различным случаям и по различным качествам лиц, как на основании желания и воли самых принимавших христианства, так и мнения учителей». Но едва ли можно спорить и умствовать по подобному вопросу. Новый Завет знает, собственно, три крещения: а) крещение Иоанна³³⁰⁰, б) крещение учеников Христовых, совершавшееся ими до Его смерти и воскресения³³⁰¹, и в) крещение, совершавшееся ими же, но только уже после воскресения Господа, когда Он дал им особую власть на его совершение³³⁰²

–371–

и когда сами свв. Апостолы облеклись силой свыше³³⁰³ и крестили *во имя Иисуса Христа*, давая дары Святого Духа³³⁰⁴. О значении первых двух крещений говорит прекрасно св. И. Златоуст. «Апостол Павел говорит, пишет он, *Иоанн убо крести крещением покаяния* (не сказано отпущения), *да во Грядущего по нем веруют*³³⁰⁵. Да каким бы образом могло быть отпущение грехов, когда еще ни жертва не была принесена, ни Дух Св. не сходил, ни грехи не были заглажены, ни вражда не пресеклась, ни проклятие не уничтожилось? Крещение Иоанново пролагало

путь к другому»³³⁰⁶. «Если же кто спросит, пишет св. отец в другом месте, что большего имело крещение учеников Христовых пред Иоанновым? Мы скажем: ничего. Ибо то и другое крещение было равно без благодати, и причина крестить у обоих была одна – приводить ко Христу крещаемых»³³⁰⁷. После этого становится очевидным, что свв. Апостолы после Пятидесятницы должны были крестить всех без исключения невзирая на то, были ли обращавшиеся ко Христу крещены до смерти Господа Иоанном и его учениками, или ими самими. Что это действительно так и было, косвенное указание на это можно видеть в Деян. 2:41, где говорится, что после проповеди св. Петра в день Пятидесятницы к христианской церкви присоединилось чрез крещение во имя Иисуса Христа³³⁰⁸ сразу около трех тысяч человек. Неужели в этой иерусалимской трехтысячной толпе не было ни одного из крещенных Иоанновым крещением, когда по слову Евангелиста, *Иерусалим и вся Иудея, и вся окрестность Иорданская выходили к Иоанну и крестились от него*³³⁰⁹? При таком взгляде на дело Деян. 19 служит только к вящему подтвер-

–372–

ждению необходимости христианского крещения для всех без исключения³³¹⁰.

Через совершенное крещение крещаемые получили только *благодать отпущения грехов*³³¹¹, перерождавшую всю их духовно-нравственную природу и открывавшую собой возможность излияния на них *даров Духа Святого*³³¹². Быть может, без всякого же промедления после окончания таинства крещения были преподаны новокрещенным и дары Св. Духа. Для совершения руковозложения, чрез которое сообщались эти дары, явился сам св. Ап. Павел³³¹³. Самому руковозложению, по установившемуся уже обычаю, вероятно, предшествовала молитва³³¹⁴, которая имела своим содержанием испрошение св. Духа на предстоящих новокрещенных лиц³³¹⁵. Она была сказана самим руковозложителем, св. Павлом. По окончании ее новокрещенные подходили к священнодействовавшему св. Апостолу, преклоняли свои головы, и он возлагал на них обе свои руки. Минута была торжественная. Присутствующие

хранили благоговейное молчание и с умилением взирали на вдохновенное лицо св. Павла, святой взор которого, полный величайшей веры, всецело устремлялся туда, к престолу Божию, куда вознесся Воскресший. Сильна была вера и чудодейственна была молитва этого великого святого мужа, облеченного апостольским полномочием. Она достигла престола Всевышнего, и его святые, возложенные на головы уверовавших, руки стали орудием, через которое низшел на них Дух Святой (*καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε³³¹⁶ τὸ πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐπ' ἐτούς*)... Вот руковоложение кончилось, и действительное присутствие Св. Духа в принявших руковоложение стало очевидно для всех присутствующих: они стали говорить иными языками и пророчествовать (*ἐλάλουν τε γλώσσαις³³¹⁷*

–373–

καὶ ἐπροφήτεον). Говорение иными, неизвестными ранее, языками и пророчество – это чрезвычайные, одному апостольскому времени присущие, дарования Святого Духа, которые тогда обычно нисходили на многих уверовавших³³¹⁸. Дар глаголения на неизвестных языках был особенно возбужденным и возвышенным чрез Духа Божия состоянием души, вполне сознаваемым и свободным, когда дух облагодатствованного восторгался всем своим существом к Богу и, преисполненный глубочайшего сознания и самого живого ощущения величия Божия, неудержимым потоком изливался в молитве и песнопениях Господу³³¹⁹. Но только эта молитва и песнопения изливались из облагодатствованных уст не на прежнем языке, которым пользовались эти уста в прежней жизни, а на новом, дотоле неизвестном языке, и эти новые гимны, однако, были так близки душе славословящего, что он понимал их, как свою родную речь. Душа беседовала тогда с Богом³³²⁰, не понимаемая другими, если они не знали этого языка. Она упоялась сама полнотой своей жизни³³²¹ и услаждалась неведомой ей доселе чудодейственной музыкой. Дар пророчеств состоял в особенном озарении ума, которое сообщало ему возможность и проникать в будущее и видеть глубже настоящее, лучше истолковывать прошедшее, и,

наконец, благодетельно пользоваться словом назидания³³²² и поучения³³²³ и истолковывать речь говорящих на иных языках³³²⁴. Если первый дар был чисто субъективным устремлением духа к Богу, понятным только самому себе, самоизлиянием души самой в себе, то второй способствовал общению души с другими: чрез него она делилась своими внутренними благодатными сокровищами с окружающими и назидательно воздействовала на них. Находившиеся вместе с новокрещенными сделались свидетелями великого чуда. Особенно сильно

–374–

должно было на них подействовать глаголение иными языками. Этот дар мог приводить в изумление даже и самих неверующих³³²⁵; если кто из присутствующих был еще не твердо уверен в истине новопроповедуемой веры, то это великое чудо должно было уничтожить всякие сомнения. А даром пророчества все назидались.

Наконец, собравшиеся в доме Акилы члены юной церкви, сподобившиеся повидать вновь прибывшего св. Апостола и быть свидетелями великой силы его апостольского звания и чудодейственных знамений, свидетельствовавших о божественности веры Христовой, вышли отсюда, полные новых и сильных впечатлений. Сомневавшийся в вере выходил вполне убежденным; не доверявший св. Апостолу выносил глубокое благоговение к его личности; не проникавшийся религией до глубины своего духа уходил, неся в своем сердце ощущение беседы с самим Богом. Все – укрепленные – они теперь готовы были отдаться всем своим существом Христу и проповедовать безбоязненно о Нем. Их восторженные души искали своему духовному восхищению обнаружения вовне; они делились своими восторгами с другими, и, таким образом, Ап. Павел, еще не вышедший из дома Акилы, уже стал известен в Ефесе. Утихшие несколько после его отбытия из Ефеса слухи о нем и его проповеди возобновились с новой и большей силой, и ефесское иудейство опять заговорило о св. Апостоле Павле. – Этот первый эпизод из времени пребывания Ап. Павла в Ефесе имел весьма важное значение для его благовестнической

деятельности. В лице этих 12-ти, теперь уже благодатствованных, лиц, он приобрел людей, служивших знамением и для неверующих и для верующих³³²⁶. Просвещенные Духом они могли и сами помогать ему в проповеди среди неверующих.

В рассказе св. Дееписателя об этих 12-ти учениках Иоанновых остаются еще не уясненными некоторые вопросы. В лице этих учеников, напр. Фаррару представляется странный, по своей запоздалости, остаток отжившего ре-

–375–

лигиозного воззрения³³²⁷. Св. Ап. Павел встречает их в Ефесе уже много лет спустя после смерти Господа и открытия благодатного царства Христова, и однако они еще ничего не знают об открытии этого царства. Они знают только одно Иоанново крещение. Правда, хотя еще и при жизни Спасителя были люди, которые твердо держались своего прежнего учителя до самой его смерти³³²⁸, а некоторые даже и после его смерти остались верными только его проповеди и обособились в секты³³²⁹; но первое явление существовало не долго, а второе – было извращением Иоаннова учения. Ни к первым, ни ко вторым лицам учеников Иоанновых отнести нельзя. Иоаннову проповедь они знают не в извращенном виде; упорно-сектантского духа в них нет и тени. Если они не знают проповеди христианской, то это никак не по упорству: достаточно одной огласительной речи св. Апостола, чтобы они всем сердцем отдались новому учению и соделались готовыми принять дары Св. Духа. Поэтому самое естественное объяснение их неведения о Христе можно найти в том предположении, что они еще при жизни Иоанна и до вступления Господа Иисуса Христа на поприще общественного служения путешествовали в Иерусалим и там слушали проповедь Крестителя и сподобились принять от него крещение. Но потом вскоре снова удалились оттуда, ничего не зная об Иисусе³³³⁰, а все остальное время им пришлось прожить в таком темном уголке мира и в таких обстоятельствах, что до них никак не могли доходить ни проповедь, ни даже слухи об Иисусе Христе.

Но почему они не получили настоящего оглашения в самом Ефесе? Некоторые толкователи ставят этих Иоанновых учеников в связь с Аполлосом, знавшим прежде также одно Иоанново крещение³³³¹, и утверждают,

–376–

что они получили от него и свое научение³³³² и самое Иоанново крещение³³³³. Но такое предположение решительно не согласуется с характером подвижной, энергичной и воодушевленной деятельности Аполлоса. При этом предположении нужно допустить, что эти 12 учеников имели общение с Аполлосом еще до его оглашения полным христианским благовестием у Акилы и Прискиллы³³³⁴, затем – продолжали оставаться в Ефесе и до удаления отсюда в Ахаию Аполлоса³³³⁵ и до прибытия в Ефес св. Павла³³³⁶. Но как же можно допустить, чтобы Аполлос, искренно убежденный в недостаточности для себя Иоаннова научения и сознательно восполнив его христианским оглашением от Акилы, не поспешил своих прежних единоверцев обратить ко Христу?! Далее, как допустить, чтобы эти Аполлосовы ученики не имели доступа в дом к Прискилле и Акиле, когда Аполлос, очевидно³³³⁷, был в самом живом общении с ними? А что они не имели доступа к Акиле, это несомненно; иначе они, если бы не получили еще полного оглашения, то уж во всяком случае узнали бы о том, что проповеданный Иоанном Мессия есть – Иисус Христос и что Дух Святой уже обитает на земле. Достаточный свет на отношение этих учеников к ефесской христианской общине проливает самый разговор с ними Ап. Павла, приведенный кратко св. Дееписателем. Отсюда видно, что св. Апостол, прежде чем вступить с ними в беседу, уже получил некоторые сведения о них: так, он знает, что они уверовали³³³⁸ и крестились³³³⁹ во имя Иисуса Христа, иначе, –

–377–

что они были христиане. Но эти, полученные св. Павлом, сведения оказались неверными³³⁴⁰; очевидно, не верны были представления об Иоанновых учениках и тех лиц, которые говорили о них св. Павлу. Но эти лица могли, конечно, получить сведения лучше всего от самих же пришедших в дом к

братии и св. Ап. Павлу учеников Иоанновых. Значит, первая неверность сведений об этих лицах заключалась в их собственной рекомендации хозяевам дома или братии. Но в чем же причина этой неверности? Неужели она могла быть преднамеренной? Нет, пред св. Апостолом и, вероятно, в присутствии всей братии они не скрывают о себе ничего. Несомненно, по чистоте своих стремлений и искренности веры удостоиваются крещения и руковозложения. Неверность была ненамеренная и даже невольная. Естественнее всего допустить, что они явились в дом Акилы и Прискиллы уже по пришествии сюда св. Павла и пожелали как можно скорее видеть его. Когда же у них спросили: кто они? то они, зная только одно (Иоанново) крещение и одну (во грядущего Мессию) веру, сказали, что они уже уверовали и крестились. За многолюдством собрания и его возбужденностью вследствие прибытия великого Апостола дальнейших вопросов последовать не могло, и когда св. Павлу сказали о них, как об уверовавших и крещенных (конечно, в христианском смысле), то они и предстали пред ним для описанной беседы. Поэтому самое прибытие их в Ефес должно относить к самому ближайшему пред этим времени. В противном случае они ранее могли бы прийти к Акиле. Во всяком случае они явились в Ефес много спустя по отшествии отсюда Аполлоса.

Если не в первый же день своего пребывания в Ефесе, то во всяком случае в самый ближайший день, когда приходилось обычное собрание в синагоге, Апостол выступил открыто со своей благовестнической деятельностью. Первоначально он отправляется, по обычаю, к иудеям, в синагогу. Теперь он являлся сюда уже известным человеком. Иудеи синагоги хорошо еще помнят

—378—

его первую проповедь здесь³³⁴¹, которая заинтересовала их настолько, что они просили его побыть у них еще несколько времени. Знают они и о проповедуемой им религии; уж много из их иудейской общины перешло в число последователей той веры, которую проповедовали и оставленные в Ефесе св. Павлом Акила и Прискилла. На их глазах в недалеком прошлом,

христианская община, группирующаяся вокруг Акилы и Прискиллы, увеличилась еще одним, известным им лицом, александрийцем Аполлосом, который смело, красноречиво и умно учил в синагоге, и вот теперь снова пред ними желаемый и сильно, конечно, ожидавшийся ими св. Павел. Теперь св. Апостол мог исполнить их прежнюю просьбу: побыть у них для проповеди. – В течение целых трех месяцев (*ἐπὶ μῆνας τρεῖς*) он благовествовал в синагоге. Предметом этой проповеди было *царствие Божие* (*τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ*), т. е. все домостроительство спасения людей, совершаемое Господом Иисусом Христом³³⁴². – Впоследствии сам св. Павел в речи ефесским пресвитерам о своей проповеди ефесским иудеям и язычникам говорит, что в ней он возвещал *покаяние пред Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа*³³⁴³. Конечно, не прямо же св. Апостол приступал к изложению новозаветной истории. Иудеи имели у себя Ветхий Завет, предтечу Нового. Св. благовестник, естественно, сначала устанавливал связь Ветхого Завета с Новым и затем уже начинал говорить о Христе³³⁴⁴. Об этой проповеди Апостола Павла св. Дееписатель говорит, что он благовествовал, *беседуя и удостоверяя о царствии Божием* (*διαλεγόμετος καὶ πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ*) Первое понятие – *διαλεγόμενος* – указывает на разговорно-повествовательный способ изложения св. проповедника³³⁴⁵, а второе – *πείθων* – на доказательно-логическую аргументацию, проповедника³³⁴⁶. Каковы были следствия этой трехмесяч-

–379–

ной проповеди св. Павла, среди иудеев? Конечно, те, которые слушали великого проповедника без всякого предубеждения, скоро делали его последователями. За это время он приобрел в среде своих слушателей многих последователей, которые имели с ним беседы вне синагоги и даже сподобились получить от него св. крещение³³⁴⁷. Но, с другой стороны, уже с самого начала его проповеди в синагоге нашлись такие люди, которые не внимали ей покорно: они начали восставать против св. Апостола; поэтому ему с самых первых пор приходилось говорить с дерзновением

(ἐπαρρισιάζετο). «Слыша о дерзновении Павла не прими его за упорство»³³⁴⁸: это небоязненность противников.

Противление некоторых слушателей-иудеев (τινες), сначала малозаметное, с течением времени увеличивалось все более и более. Оно переходило в ожесточение (ἐσκληρύνοντο). Это такое состояние человеческого духа, когда какой-нибудь один излюбленный мотив делается господствующим во всей духовной жизни человека; ожесточенный не хочет знать ни опровержений, ни возражений; пусть основательно доказывают ему его ложность, пусть предлагают ему очевидную истину – ожесточенная душа не будет внимать ничему и не поддастся никакому слову убеждения. А если таковые попытки переубеждения продолжатся, то ожесточение может грозить перейти в открытое нападение на убеждающего. Так именно и случилось с некоторыми слушателями св. Ап. Павла. Ожесточившись, они уже не верили (ἠπείθουν) его проповеди, невзирая на ее ясность и убедительность. Но неутомимый проповедник продолжает ее. Тогда, их ожесточение приняло острую форму: пассивное неверие перешло в активное ожесточенное противление проповеднику: *они злословили путь Господень пред народом* (κακολογοῦντες τῇρ ὁδόν ἐνώπιον τοῦ πλήθους). Сказать что-либо серьезное в опровержение ненавистной им проповеди св. Апостола они не могли; если они и представляли какие возражения, то таковые уничтожались силой слова св. проповедника; и вот, их оже-

–380–

сточение не находит ничего лучшего, как злословить проповедуемый св. Апостолом путь Господень³³⁴⁹. Они начинают изрыгать хулы, насмешки и ругательства относительно святых предметов его проповеди, намеренно стараясь, чтобы их злоглаголения были слышимы другими, к кому только мог дойти проповеднический глагол Апостола; этим они хотели ослабить действие его проповеди, предубедив против нее толпу³³⁵⁰. Озлобленные не ограничивались одной синагогой и словом: они всячески злоумышляли против св. Апостола, стараясь мешать успеху его проповеди всевозможными способами. Эти их козни были настолько сильны, что заставляли Апостола часто

проливать горькие слезы: Я работал Господу, говорил св. Павел ефесским пресвитерам, *со всяким смиренномудрием и многими слезами, среди искушений, приключавшихся мне по злоумышлениям иудеев*³³⁵¹.

Так как ожесточенные сердца этих ненавистников Апостола даже и после того, как он, «слыша злословие, сам не злословил, а беседовал ежедневно, не скрывался и не удалялся»³³⁵², продолжали однако оставаться недоступными никакому убеждению, то св. Павел с одной стороны, «не желая возбуждать в них зависти, и воспламенять большей ненависти»³³⁵³, а с другой – желая предохранить от их зловредных речей слух тех лиц, которые или совсем уже были христианами, или – близки к тому, решил прекратить свою проповедь в иудейской синагоге. Прежде всего он оставил в покое ожесто-

–381–

ченных злохулителей, собрал всех, приобретенных им здесь, своих учеников, и покинул синагогу, отделился от нее (*ᾠφώρισεν*). Это был случай совершенно подобный такому же в Коринфе, когда св. Апостол, видя, что иудеи *противились и злословили, отрясши одежды свои, сказал к ним: кровь ваша на глазах ваших; я чист, отныне иду к язычникам*; и – пошел оттуда³³⁵⁴. Горько, вероятно, было св. Апостолу расставаться с синагогой и делать открытый разрыв с иудеями. Хотя он был истиннейшим христианином, однако он продолжал считать себя израильянином по плоти. Любя во Христе всех, будучи всем для всех, в тоже время он любил особенной любовью единокровных иудеев, которые, будучи подготовлены Ветхим Заветом, должны бы охотнее всех принимать христианство, и вот теперь ему приходилось уходить от них, не доведя своей проповеди до конца.

Если св. Ап. Павел со своими учениками-христианами так открыто отделился от синагоги и тем самым – и от иудеев, то, само собой разумеется, он теперь, как и в Коринфе, должен был перейти со своей проповедью к язычникам, и действительно, местом своей проповеди он избрал теперь училище некоего Тиранна (*ἐν τῇ σχολῇ Τιράννου*)³³⁵⁵. *Τιράννος* – это чисто

греческое имя, пользовавшееся очень большей распространенностью в то время³³⁵⁶. Вероятно, это был какой-либо известный в Ефесе (почему св. Дееписатель и говорит без *τίνος*) философ, учитель риторики или грамматики, который имел свое собственное, приспособленное для чтений, помещение, где и читал свои лекции. Подобные школы (*σχολή*) были обычным явлением во всяком большом греческом городе того времени³³⁵⁷. Особенно же много их было, вероятно, в Ефесе, который, по словам Аполлония Тиан-

–382–

ского, «переполнен тем, что составляет предмет забот для философов и раторов»³³⁵⁸. Свиды в своем словаре упоминает одного софиста Тианна, написавшего десять книг о риторике³³⁵⁹, но так как он не указывает ни времени, когда он жил, ни места, где он родился и учил, то отождествлять его с Тианном ефесским – нет никаких оснований. Упоминает еще Страбон³³⁶⁰ об одном грамматике Тианне, замечательном своей ученостью, которого он даже и сам слушал; если учитель Страбона и может подходить по времени своей жизни к ефесскому Тианну, то едва ли этот Амисенец постоянно жил в Ефесе³³⁶¹. Вероятнее всего, что эта язы-

–383–

ческая школа находилась в распоряжении одного лица, именно Тианна, а не была общественной. В таком случае легкий доступ в нее для Ап. Павла со всеми своими учениками и многочисленными слушателями вполне возможно объяснить или полным переходом Тианна в христианство, или, по крайней мере, его расположенностью к нему. Новое место проповеди имело новые удобства; прежде всего, сюда могли иметь одинаково беспрепятственный доступ и язычники и иудеи, чего не было в синагоге; а потом – здесь для св. Ап. Павла представлялась возможность проповедовать не в определенные только, немногие, дни в неделе, как в синагоге, а ежедневно. И ревностный Апостол вполне воспользовался этой возможностью: *он проповедовал в училище Тианна ежедневно (καθ' ἡμέραν)*³³⁶².

Такая усердная проповедь св. Апостола в школе Тиранна продолжалась, по свидетельству Дееписателя, *до двух лет* (*ἐπὶ ἔτη δύο*). Как усердие проповедующего, так и продолжительность проповеди ясно говорят за то, что слушателей у св. Апостола было очень много, и проповедь имела обширный успех, и сам св. Павел, в одном из своих Посланий, написанном им за это время в Ефесе, не преминул поделиться с коринфянами великой своей радостью о том, что для него в Ефесе *отверста великая и широкая дверь*³³⁶³. Такой усиленный

–384–

оборот (великая и широкая дверь) говорит действительно о множестве слушателей и об их расположенности к проповеди, и Дееписатель, обобщая свои сведения о распространенности и успешности этой проповеди, говорит: *так что все жители Азии слышали проповедь о Господе Иисусе, как Иудеи, так Еллины* (*ὥστε πάντας τοὺς, κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ Κυρίου, Ἰουδαίους τε καὶ Ἑλλήνας*). Прежде всего, конечно, слушателями св. Павла были постоянные жители Ефеса. Обычная их жизнь, проходя в непрерывных и разнообразных чувственных удовольствиях, чуждая какого-либо внутреннего серьезного содержания, дававшего бы пищу духовной человеческой природе, несомненно, прискучила многим; у многих появилось недовольство существующим строем жизни, желание искать новый смысл земного существования. Но где его найти? Одряхлевшее язычество, безнравственный и полный одних только суеверий культ Дианы не мог дать удовлетворения таким душам. А тут по городу разносится молва, что в школе Тиранна ежедневно проповедует какой-то проповедник о *покаянии пред Богом и о вере в единого истинного Господа Иисуса Христа*³³⁶⁴. И спешат ефесяне в школу Тиранна. А здесь – убежденная, пламенная проповедь св. Апостола вещает о Боге, о величайшей любви, о спасении всех верой и о будущей жизни, и слушают ефесяне. А действенное слово Апостола проникает в самую глубь тайников человеческого сердца. Но не одни ефесяне слушали св. Апостола. Сам св. Павел старался выбирать местом своей проповеди преимущественно главные и большие города, служившие центрами тех или других стран

(Антиохия, Коринф, Афины). По этой причине, несомненно, он избрал и Ефес местом своей продолжительной проповеди. Ефес был сборным местом на западном берегу Малой Азии; сюда постоянно стекались многочисленные толпы путешественников со всех концов проконсульской Азии прочих стран, как иудеев, так и эллинов. Одних влекли сюда торговые интересы к панорскому рынку, куда приставало множество торговых судов

(Продолжение следует)

**Протоколы [=Журналы] Совета Московской
Духовной Академии за 1892. год // Богословский
вестник 1892. Т. 3. № 10. С. 93–124 (6-я пагин.).**

–93–

датскую или магистерскую степень именуются кандидатами или магистрами богословия; удостоенные же докторской степени носят наименование доктора или богословия, или церковной истории, или канонического права, соответственно отличительному характеру их ученых трудов, или представленной диссертации. Степени доктора богословия, равно как церковной истории и церковного права удостоиваются магистры богословия без устного испытания, по представлении напечатанной диссертации или сочинения, хотя бы и написанного не с целью получения ученой степени. 2) По § 81 лит. в. п. 6 того же устава удостоверение степени доктора значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Соглашаясь с отзывом экстраординарного профессора Андрея Смирнова и заявлением о. Ректора Академии, единогласно признать сочинение доцента Митрофана Муретова достойным степени доктора богословия и благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении доцента Муретова в означенной степени. 2) Представить Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации доцента М. Муретова и копии с отзывов о ней э.-орд профессора А. Смирнова и доцента А. Жданова.

VII. Прошения – смотрителя Переславского духовного училища, протоиерея Александра Свирелина, и кандидата Николая Парийского о выдаче им на трехмесячный срок их кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

VIII. Отношение Совета С.-Петербургской духовной Академии от 14 апреля сего года за № 647, при коем препровождены копии: а) с указа Святейшего Синода от 4 сентября 1891 г. за № 4579 о принятии Василия Буяльского в число вольных слушателей I курса С.-Петербургской Академии и б) с полного формулярного списка Буяльского.

Определили: Присланные документы приобщить к делу о принятии В. Буяльского в число вольных слушателей Московской Академии.

IX. Прошение вольнослушателя Академии, кандидата прав, Алексея Данилова:

«Поступив в октябре прошлого 1891 года в Московскую
—94—

духовную Академию вольнослушателем для испытания себя в занятиях академическими науками, я прослушал читанные в нынешнем учебном году на первом курсе предметы и представил требуемое от студентов первого курса количество письменных работ. В настоящее время, чувствуя себя, при помощи Божией, в силах продолжать изучение богословских наук и желая посвятить себя на служение Церкви Божией, осмеливаюсь покорнейше просить Совет Академии принять меня в число своекоштных студентов I курса Московской духовной Академии».

Справка: 1) Постановлением Святейшего Синода от ³/₂₀ ноября 1876 г. за № 1899 Советам духовных Академий предоставлено принимать в Академии окончивших курс в Университетах, не подвергая их поверочному испытанию, если они поступают своекоштными студентами. 2) По § 81 лит. б п. 1 устава духовных академий принятие в студенты Академии значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного. 3) По § 113 того же устава «своекоштные студенты допускаются в академию только в качестве пансионеров и живут в зданиях Академии, подчиняясь всем правилам, установленным для казеннокоштных студентов».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять

вольнослушателя Академии, кандидата прав, Алексея Данилова в число своекоштных студентов I курса Академии, с применением к нему требований, изложенных в § 113 академического устава. Донесение библиотекаря Академии Николая Колосова:

«Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От о. Ректора Академии Архимандрита Антония: а) Guizot. «Meditations sur la religion chrétienne» ser. I et II; б) «сборник поучений по случаю неурожая.

2. От о. Инспектора Академии Архимандрита Петра: «Слово в неделю мясопустную».

3. От гг. профессоров Академии: а) «Русское Обозрение» 1890 г. №№ 9 и 10г. №№ 3 и 4; б) «Русская мысль» 1890 г., № 3. –95–

4. От Общества Истории и Древностей при Московском Университете – «Чтение» в сем обществе кн. 159.

5. От о. Архимандрита Арсения – его издание: «Три статьи неизвестного греческого писателя начала XIII в. в защиту православия».

6. От иеромонаха Григория – его а) «слово в день Богоявления Господня» и б) «Почтение в день Сретения Господня».

7. От и А. его сочинение: «Христорождественская церковь в Сергиевом посаде Моск. губ.».

8. От г-жи Тютчевой: «Select sermons by metropolitan of Moscow Philaret».

9. От преподавателя Холмской духовной семинарии Е. Червяковского – его сочинения: а) «Римский катехизис и Православное исповедание Петра Могилы» б) «Введение инструментальной музыки в богослужении Западной церкви» и в) «о штундизме».

10. От преподавателя Ярославской духовной семинарии В. Дмитриевского – его сочинение. «Современный раскол в Ярославской епархии и борьба с ним».

11. От свящ. В. Быстрицкого – 8 брошюр его сочинений духовного содержания.

12. От свящ. В. Металлова – его духовно-музыкальные сочинения в 5 тетрадах».

Определили: Благодарить жертвователей.

XI. Отношение Совета С.-Петербургской духовной Академии от 28 марта за № 585 с уведомлением о получении рукописного сборника Кирилло-Белозерской библиотеки № ²¹/1098.

XII. Отношения Советов и Ректоров духовных академий: С.-Петербургской, Киевской и Казанской от 28 марта и 1 апреля за №№ 283:284:378:379:574 и 580 с выражением благодарности за разные книги, присланные из Совета Московской Академии.

Определили: Принять к сведению.

XII. Занимались составлением расписания испытаний студентов Академии в текущем 1891–92 учебном году.

Справка: 1) §§ 130 и 131 устава духовных академий: «В конце каждого учебного года производятся испытания студентов в знании преподаваемых им наук. Испытания производятся посредством комиссий, особо назначаемых для сего Советом из преподавателей Академии. 2) По § 81 лит. б. п. 2 назначение времени и порядка производства испытаний в академии значится

–96–

в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Расписание испытаний студентов Академии благопочтительнейше представить (и представлено) на утверждение Его Высокопреосвященства.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1892. Мая 1-го. Исполнить».

3 июня

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии, кроме профессора Иерофея Татарского, не присутствовавшего вследствие нахождения в отпуску.

Слушали: I. Внесенные председателями комиссий, производивших испытания студентов в текущем году, списки студентов III курса с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинениям, написанным ими в течение

учебного года. По рассмотрении сих списков оказалось, что из 49 студентов 40 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 и один студент имеет в среднем выводе балл 3,76. Студенты Константин Торопов, Владимир Попов и Николай Христодуло не представили семестрового сочинения по Свящ. Писанию Нового Завета, студенты Константин Субботин и Павел Тихомиров – по Церковному Праву, студенты Кирилл Перевозников и Николай Матвеев – по русской церковной истории и литургике и студент Николай Цыганков не представил ни одного семестрового сочинения.

II. Внесенный и. д. инспектора Академии, иеромонахом Григорием, список студентов III курса с обозначением баллов по их поведению; в этом списке поведение 42 студентов обозначено баллом 5 и 7 студентов – баллом 4.

III. Прошения студентов III курса: Константина Торопова, Владимира Попова, Константина Субботина, Павла Тихомирова, Николая Матвеева, Николая Цыганкова, Кирилла Перевозникова и Николая Христодуло о дозволении подать семестровые сочинения после летних каникул; первыми 6-ю студентами сочинения не поданы были своевременно по болезни, а последними двумя –

–97–

вследствие позднего принятия и прибытия их в Академию. При прошениях приложены медицинские свидетельства.

Справка: 1) § 132 устава духовных академий: «По окончании испытаний на каждом курсе составляется Советом список студентов по успехам и поведению» 2) Того же устава §§ 13 и 134 «при определении сравнительного достоинства студентов и составлении списка их принимаются во внимание сочинения, устные ответы и поведение. *Примечание.* При составлении списка новые языки в общий счет предметов не вводятся. – В случае неуспешности, зависевшей единственно от болезни, студенты могут быть оставляемы, с разрешения Совета, на второй год в том или другом курсе, но один только раз в продолжение четырехлетнего академического курса». 3) Указом Св. Синода от 16 января 1891 года за № 212 Совету

Академии вменено в обязанность позволять студентам подачу семестровых сочинений после летних каникул в особо уважительных случаях.

Определили: 1) Студентов III курса: 1. Илью Громогласова, Константина Сильченкова, Сергея Казанского, свящ. Евгения Мерцалова, 5. Михаила Светлаева, Василия Ремезова, свящ. Сергея Бельского, Василия Смирнова, Константина Соколова, 10. Сергея Глаголевского, Василия Некрасова, Василия Покровского, Василия Воздвиженского, Никандра Тихомирова, 15. Ивана Язвницкого, Вячеслава Цветкова, Сергея Левицкого, Михаила Магницкого, Николая Мошкова, 20. Николая Виноградова, Николая Остроумова, Димитрия Соколова, Николая Орлова, Константина Демидова, 25. Николая Слезкина, Николая Писаревского, Андрея Постникова, Ивана Лаврова, Василия Воскресенского, 30. Петра Борисоглебского, Владимира Троицкого, Михаила Владыкина, Николая Суперанского, Александра Красовского, 35. Федора Федорова, Петра Суринова, Николая Успенского, Ивана Орловского, Александра Васильева, 40. Ивана Малинина, Чedomиля Митровича перевести в следующий курс. 2) Принимая во внимание, что студенты: Константин Торопов, Владимир Попов, Константин Субботин, Павел Тихомиров, Николай Цыганков, Николай Матвеев, Кирилл Перевозников и Николай Христодуло не представили семестровых сочинений по причинам вполне уважительным, дозволить им подачу этих сочинений после летних каникул. Внесенные председателями комиссий, производивших ис-

—98—

пытания студентов II курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинениям, написанным ими в течение учебного года. По рассмотрении сих списков оказалось, что из 59 студентов, 48 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 —, у одного студента средний балл 3,91, у другого — 3,88. Студенты: Василий Сенатов, Стефан Иовичич, Василий Корсунский, Симон Логадзе и Владимир Оргийский не представили семестровых сочинений по новой гражданской

истории, студенты: Никита Рождественский, иеродиакон Каллист и Михаил Смирнов – по истории русской литературы и студент Добросав Маркович – по общей церковной истории.

V. Внесенный и. д. инспектора Академии, иеромонахом Григорием, список студентов II курса с обозначением баллов по их поведению: в этом списке поведение 57 студентов означено баллом 5 и 2 студентов – баллом 4.

VI. Прошения студентов II курса, не подавших своевременно семестровых сочинений по болезни: В. Сенатова, С. Иовичича, В. Корсунского, С. Логадзе, В. Оргийского, Н. Рождественского, иерод. Каллиста, М. Смирнова и Д. Марковича, – о разрешении им подать эти сочинения после летних каникул. При прошении каждым студентом представлено медицинское свидетельство.

Определили: 1) Студентов II курса: 1. Федора Преображенского, Леонида Соколова, Ивана Романова, Владимира Ильинского, 5. Николая Лебедева, Михаила Сменцовского, Константина Счастнева, Алексея Хвощева, Дмитрия Боголюбова, 10. Сергея Кулюкина, Дмитрия Садовского, Прокопия Шукина, Владимира Покровского, Александра Никольского, 15. Александра Протопопова, Семена Попова, Василия Мещерского, Алексея Никольского, Ивана Никольского, 20. Ивана Успенского, Ивана Ублинского, Александра Знаменского, Сергея Сахарова, Василия Раевского, 25. Михаила Сеславинского, Григория Мозолевского, Александра Кедрова, Василия Промптова, Евгения Кочанова, 30. Константина Успенского, Павла Синайского, Николая Георгиевского, Александра Беляева, Дмитрия Ширяева, 35. Константина Казанского, Петра Перхоровича, Вячеслава Тихальского, Сергея Скворцова, Ювеналия Тиховского, 40. Авенира Полозова, Николая Носка, Петра Губкинского, Якова Воскресенского, Павла Всехсвятского, 45. Николая Молчанова, Прокопия Явловского, Дмитрия Казанского, Александра Покровского, Николая Дороватовского и 50.

–99–

Петра Шумова перевести в следующий курс. 2) Студентам: В. Сенатову, С. Иовичичу, В. Корсунскому, С. Логадзе, В.

Оргийскому, Н. Рождественскому, иерод. Каллисту, М. Смирнову и Д. Марковичу дозволить подачу семестровых сочинений после летних каникул.

VII. Внесенные председателями комиссий, производивших испытания студентов I курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на испытаниях, и сочинениям, написанным ими в течение учебного года. По рассмотрении сих списков оказалось, что из 65 студентов 53 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 –, у одного студента средний балл 3,9 и у 6 студентов – не менее 3,52. Студенты: Михаил Славский, Николай Краснов и Иордан Видойкович не представили семестровых сочинений по психологии, а студенты – Яков Арбеков и Фалес Захарас не держали испытаний ни по одному из предметов I курса и не представили ни одного семестрового сочинения и проповеди.

VIII. Внесенный и. д. инспектора Академии, иеромонахом Григорием, список студентов I курса с обозначением баллов по их поведению; в этом списке поведение 58 студентов означено баллом 5 студентов – баллом 4 и у одного студента нет балла по поведению вследствие его отсутствия в Академии по болезни.

IX. Прошения студентов I курса – Михаила Славского, Николая Краснова и Иордана Видойковича, не подавших в свое время, вследствие болезни, семестрового сочинения по психологии, о разрешении им подать это сочинение после летних каникул. При прошениях каждым студентом представлено медицинское свидетельство.

Справка: 1) По определению Совета Академии от 23 марта сего года, утвержденному Его Высокопреосвященством, студенту Фалесу Захарасу разрешено сдать экзамены по предметам I курса и подать семестровые сочинения и проповедь после летних каникул. 2) Студент Яков Арбеков подал в Правление Академии прошение об увольнении из Академии – по болезни.

Определили: 1) Студентов I курса: 1. Николая Городенского, Ивана Жданова, Сергея Смирнова, Константина

Попова, 5. Владимира Абрамовича, Ивана Добролюбова, Аполлинария Сва-

–100–

вицкого, Василия Кузнецова. Василия Юрасова, 10. Василия Покровского, Михаила Грацианского, Сергея Черникова, Леонида Грандилевского, Виктора Ливанова, 15. Кронида Смирнова, Константина Всехсвятского, Алексея Западалова, Николая Спасского, Владимира Каптерева, 20. Михаила Врехова, Александра Пятикрестовского, Павла Грому, Ивана Строганова, Николая Селунского, 25. Александра Стефановского, Николая Гальковского, Дмитрия Брянцева, Павла Георгиевского, Сергея Полиевктова. 30. Бориса Беленького, Ивана Тихомирова, Ивана Булгакова, Николая Парбекова, Никифора Дмитриевского, 35. Ивана Артоболевского, Михаила Нечаева, Сергея Озерецковского, Александра Смирнова, Василия Говорова, 40. Князя Александра Ухтомского, Константина Никольского, Владимира Никольского, Сергея Орлова, Сергея Попова, 45. Филиппа Виноградова, Сергея Успенского, Александра Соловьева, Александра Песочина, Евгения Попова, 50, Алексея Данилова, Дмитрия Розанова, Емельяна Витошинского, свящ. Симеона Никольского, иеромонаха Трифона, 55. Геннадия Добротина, Ивана Фильдмана, Ивана Виноградова, Якова Хабиб-Хананию, Симеона Голубева и 60. Василия Лашнюкова перевести в следующий курс. 2) Студентам М. Славскому, Н. Краснову и И. Видойковичу дозволить подачу семестровых сочинений после летних каникул.

«На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства»: «1892. г. Июня 15. Утверждается».

4 июня

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, все члены Совета Академии, кроме проф. И. Татарского, находящегося в отпуску.

Слушали: I. Внесенные председателями комиссий, производивших испытания студентов IV курса, списки с отметками баллов по ответам, данным ими на годичных испытаниях, кандидатским сочинениям, писанным ими на IV

курсе, а также ответам и сочинениям их за первые три курса. По рассмотрении сих списков и составлении списка за четыре года академического курса оказалось, что из 59 студентов 17 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям балл не менее 4 $\frac{1}{2}$; 27 студентов имеют в среднем выводе не менее 4 и ни по

–101–

одному предмету менее 3 –. Студенты: Иван Андреев, Николай Арсеньев, Василий Архангельский, Алексей Боголюбов, Владимир Булгаков, Алексей Виноградов, Николай Вознесенский, Сергей Добров, Александр Зыков, Александр Клодницкий, Яков Матусевич, Виктор Федотов, Алексей Целебровский, Геннадий Спасский и Аркадий Азбукин не представили по болезни кандидатских сочинений; кроме того, А. Целебровский, Г. Спасский и А. Азбукин не держали испытаний ни по одному из предметов IV курса и не представили проповеди.

II. Отзывы преподавателей Академии о кандидатских сочинениях студентов IV курса:

1) Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении Димитрия Андреева: «Обзор литературы о расколе в XIX столетии».

«Сделав в предисловии краткий очерк развития литературы о расколе в истекающем столетии и указав условия, благоприятствовавшие широкому ее развитию в это время, сочинитель объясняет, что не мог взять на себя задачу обозреть в подробности всю обширную литературу о расколе за данное время, а предлагает лишь обзор «исторической литературы», т. е. сочинений по истории раскола, явившихся в XIX столетии, и что «из этого материала», подлежащего его изучению, «берет» по преимуществу то, «что носит отпечаток самостоятельности, оригинальности, или новизны по взгляду на вопрос, или по предмету исследования. Сочинение свое автор делит на две части. В первой, озаглавленной: «общие вопросы по истории раскола», говорит о принадлежащих разным писателям данного времени воззрениях на происхождение, сущность и значение раскола, причем делает и критические замечания об этих воззрениях. Вторая часть делится в свою очередь на две главы.

В первой рассматриваются «опыты историко-прагматического изложения событий в расколе», и именно: История раскола м. Макария, книга А. Н. Муравьева, книжка о архим. Павла и учебник Н. Ивановского; во второй – «монографии и исследования о частных раскольнических толках или согласиях», причем идет речь сначала о сочинениях по первоначальной истории раскола, потом об относящихся к истории поповщины и без-поповщины.

Ясно, что автор в своем сочинении далеко не исчерпывает всей литературы о расколе в XIX столетии, и сочинение его

–102–

никак нельзя назвать полным обзором ее за данное время. Но в намеченных пределах он исполнил свою задачу вполне успешно, – рассмотрел все, появившиеся в настоящем столетии, сочинения по истории раскола, в том или другом отношении заслуживающие внимания, и дал об них правильное суждение (хотя от слишком лестных отзывов об одном из писателей приличнее было бы воздержаться), соблюдая при том по возможности систематический и хронологический порядок, так что две последние главы сочинения, в целом их составе, представляют как бы изложение истории поповщинского и без-поповщинского раскола по явившимся в данное время исследованиям об них. В особую похвалу сочинению следует поставить ясное, точное и живое изложение.

2) Отзыв экстраординарного профессора И. Корсунского о сочинении *Евфимия Апостолиди*. «Мнения св. Отцов и учителей церкви греческой первых пяти веков об изучении греческих языческих писателей».

«Сочинение г. Апостолиди состоит из введения и четырех глав исследования. Во введении (стр. 9–17) автор устанавливает точку зрения на предмет исследования, как имеющий научный, при том современный интерес в виду давнего и еще доселе не прекратившегося спора между классицизмом и реализмом. Сам г. Апостолиди склоняется на сторону классицизма, опираясь в своем мнении о сем, между прочим, на исторических данных, заключающихся в памятниках древней христианской письменности. Исследовать эти данные и

составляет задачу его труда, ограничиваемую, впрочем, как и в заглавии сочинения значится, лишь первыми пятью веками, так как эти века, по признанию автора, особенно важны для суждений по вопросу об изучении греческих языческих писателей. Но так как мнения св. Отцов и учителей церкви первых пяти веков относительно исследуемого предмета уже со второго века ясно разделились на благоприятные и неблагоприятные изучению творений означенных писателей в христианстве, отражая в себе двоякое мнение иудейства о том же, т. е. благоприятное (иудео-александрийское) и неблагоприятное (иудео-палестинское): то в I-й главе исследования автор и излагает взгляд древних иудеев на изучение греческих языческих писателей (стр. 18–69); а уже далее обращается к памятникам собственно древней христианской письменности и именно, во II-й главе рассматри-

–103–

вает отношение новозаветных священных писателей и мужей апостольских к древнегреческой образованности (стр. 70–111); в III-й гл. излагает взгляд Отцов и учителей церкви греческой II и III веков на тот же предмет (стр. 112–165) и наконец в IV-й гл. раскрывает взгляд греческих Отцов и учителей IV и V веков на изучение греческих языческих писателей (стр. 166–212). «Сочинение г. Апостолиди не представляет собой капитальной в научном отношении работы; его нельзя назвать даже вполне самостоятельной ученой работой; оно находится в некоторой зависимости от известного ученого труда о. архимандрита Бориса (Плотникова). «История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности», вып. 1 и 2-й. Казань, 1885. 1890. Кроме того, сочинение г. Апостолиди далеко не вполне свободно от некоторых недостатков как со стороны содержания, так и со стороны изложения. Так, напр., со стороны содержания можно указать на не вполне соразмерное развитие некоторых частей сочинения в отношении к целому (срав. гл. I и IV), на предпочтение менее значительного более важному в некоторых доводах (срав. стр. 77), на преувеличения (стр. 126:134), на неточности, встречающиеся по местам, в исторических справках

(стр. 11:86:87:104:140:161:171) и т. д. Со стороны изложения можно сделать упрек в недостатке внимательности к переводу с греческого (напр. стр. 149–151:174:186), в недостатке ясности, чистоты языка (напр. стр. 154:164:118:132:125–126 и др.) и т. п. Впрочем многие из этих недостатков, без сомнения, зависели, с одной стороны, от остающейся еще у автора, как иностранца по происхождению, непривычки вполне владеть русским языком и излагать на нем свои мысли, а с другой, от опущения, по некоторым обстоятельствам, значительной части времени учебного года для наилучшей обработки сочинения. Уже это одно может служить достаточным основанием к снисходительному взгляду на недостатки сочинения г. Апостолиди. Если же от недостатков его обратить взор к его достоинствам, то легко можно будет видеть, что эти последние имеют весьма значительный перевес над недостатками, и прежде всего, г. Апостолиди, как оказывается из его сочинения, кроме сочинения о. Бориса, пользовался многими и другими источниками и пособиями, из коих некоторых о. Борис даже и не имел

–104–

под руками; вообще достаточно изучив литературу предмета русскую и иностранную, г. Апостолиди отнюдь не рабски к ней отнесся, и указанная нами зависимость его сочинения от сочинения о. Бориса касается только взгляда на некоторые стороны дела, а в целом он идет своей дорогой. Затем, с удовольствием можно отметить, что г. Апостолиди верно понял сущность дела и довольно стройно изложил мысли свои на основании собранного им материала, обнаружил доброе направление мыслей (см. напр. стр. 193) и в конце концов пришел к выводам, не безынтересным для современного положения и постановки вопроса об изучении греческих языческих писателей классического периода. А главное, нельзя упускать из виду, что исследование г. Апостолиди обнимает собой в рассматриваемом отношении, не три-четыре памятника одинакового направления мыслей, не один век христианской эры, но множество памятников разного направления на пространстве целых пяти веков. Все это значительно возвышает

цену рассматриваемого сочинения, и его нельзя не признать вполне удовлетворительным для присуждения автору степени кандидата».

3) Отзыв доцента А. Мартынова о сочинении *Константина Богданова*: «Пастырь и паства в их взаимных отношениях, – по воззрениям св. Иоанна Златоустого».

«Сочинение г. Богданова (478 стр.) делится на две части: первая изображает деятельность пастыря Церкви, направленную непосредственно к попечению о спасении душ пасомых, вторая – его заботы об устройстве социально-экономического быта паствы. Соответственно тому, в первой части пастырь рассматривается: 1) как лицо священнодействующее, 2) как проповедник слова Божия с церковной кафедры и 3) как душепопечитель в деятельности вне храма. Во второй части после общих замечаний о необходимости, сущности и характере общественной деятельности пастыря Церкви – он рассматривается: 1) как организатор церковной благотворительности, 2) как инициатор благотворительности частной и 3) как проповедник новой социально-экономической реформы (?); В качестве приложения к этой второй части является рассуждение о материальном содержании самого пастыря и об отношении его (пастыря) к похвалам и порицаниям со стороны пасомых.

Центральное положение в сочинении г. Богданова занимает личность пастыря Церкви; на ней сосредоточено, как и следо-
–105–

вало, главное внимание автора. Однако, строго-буквально поняв свою задачу – представить «взаимные отношения пастыря и паствы», наш автор усиливается выставить на вид и «самодеятельность пасомых» во всех тех отношениях, в каких рассматривается собственно пастырская деятельность. Но это усилие ведет к некоторым натяжкам и несообразностям. Так, в главе первой, рассуждающей о пастыре, как лице «священнодействующем», ставится отдел «о самодеятельности пасомых в отношении к этой деятельности пастыря» (?), где автор наш трактует о долге мирян неопустительно посещать богослужение, благоговейно стоять в храме Божиим и т. д. В

следующей главе, излагающей учение «о пастыре, как проповеднике слова Божия с церковной кафедры», опять является тот же отдел «о самодеятельности пасомых»,... где речь идет о необходимости внимательного отношения слушателей к пастырской проповеди, усвоения и проведения в жизнь сообщаемых с кафедры истин и проч. Так и в других главах сочинения г. Богданова: то, что выставляется под именем «самодеятельности» пасомых, точнее можно назвать лишь условием благотворного воздействия пастыря на пасомых; а с тем вместе в целом исследовании нашего автора паства выступает лишь как объект пастырской деятельности, а не как самостоятельный на ряду с пастырем субъект, (каким желал представить ее автор). – Отмеченный сейчас недостаток – скорее формально логического свойства. Но есть в сочинении г. Богданова одна глава, которая по самому содержанию своему не соответствует взятой автором задаче и не совсем точно передает мысль св. Златоуста, – разумею трактат «о пастыре, как проповеднике новой социально-экономической реформы». Здесь изложены выбранные из разных сочинений св. отца похвальные отзывы о жизни первохристианской (иерусалимской) общины, члены которой, связанные узами взаимной любви и единомыслия, имели общение имуществ и полное братское равенство в социальном отношении. Ни откуда не видно, чтобы эти исключительные порядки апостольской Церкви Златоуст старался восстановить в свое время, (что было прямо невозможно при изменившемся политическом положении христиан), и тем более – рекомендовал последующим пастырям заботиться о том. А между тем в сочинении нашего автора (вопреки правде) дело представляется именно так: в кругу обязанностей пастыря

–106–

Церкви поставлена и эта «проповедь новой социально-экономической реформы» (?).

Вышеуказанные недостатки не затемняют, однако, похвальных качеств сочинения г. Богданова. Труд автора – совершенно самостоятельный и по выработке общего плана, и по частной группировке материала. Отрешившись от всяких

сторонних указаний, автор сам углубился в чтение творений Златоуста, выбрал из них все, относящееся к намеченной цели, и в общем представил полный и живой образ пастыря Церкви. И это сделал он не путем механического подбора и сопоставления разных мест из златоустовых сочинений (как часто поступают при изложении святоотеческих учений), а путем глубокого проникновения во внутренний смысл суждений св. отца и такого изложения их, в котором ясно выразились и собственные возвышенные воззрения нашего автора на пастырское служение. Под пером его, идеал пастыря, начертанный Златоустом, является не мертвым историческим памятником, а живым образом для подражания и руководства современных нам пастырей, к которым автор и делает постоянные обращения и приложения.

При многочисленности и обширности творений св. Иоанна Златоуста, тщательное изучение их – хотя и по одному только (впрочем – очень широкому) вопросу требовало труда очень большого. Это трудолюбие нашего автора, в связи с вышеуказанными внутренними достоинствами и хорошим литературным изложением его сочинения, дает ему достаточное право на получение степени кандидата богословия».

4) Отзыв и. д. ординарного профессора Н. Казанского о сочинении студента *Павла Борисовского*: «Нравственная философия графа Льва Николаевича Толстого пред судом христианского откровенного учения и разума».

«Во вступлении к своему сочинению, после кратких замечаний о пробуждении в современном русском обществе стремления к философскому исследованию религиозно-нравственных вопросов и о причинах этого явления, автор говорит о графе Л. Н. Толстом, как одном из видных представителей этого направления в нашем обществе, упоминает о причинах, производших перемену в его литературной деятельности, перечисляет с одной стороны его произведения с философско-богословским характером, с другой – сочинения духовных и свет-

–107–

ских писателей, направленные против учения графа Толстого; наконец автор определяет задачу и характер своего исследования и указывает главные пункты нравственно-философского учения графа Толстого, изложению и критическому разбору которых думает посвятить свое сочинение.

«В первой главе своего исследования, носящей заглавие: *разбор положения: жизнь есть стремление к благу*, автор излагает взгляд Толстого на человеческую жизнь и ее задачу и цель, которая придает человеческому существованию разумный смысл и вечное значение, не уничтожаемое лишениями, страданиями и особенно смертью; затем подвергает критическому разбору взгляд Толстого на жизнь, как «стремление к благу», и, признав этот взгляд «весьма односторонним», пытается дать другое, по его мнению, более правильное определение жизни, утверждая, что жизнь есть процесс развития и усовершенствования всех высших сторон духа человеческого. Но для того, чтобы развитие человека совершалось правильно, ему необходимо иметь идеал высшего совершенства. Последнюю мысль автор раскрывает весьма подробно (стр. 54–89) и доказывает, что идеал высшего совершенства – необходим с одной стороны для оправдания борьбы с неправильными влечениями природы человеческой, с другой – для положительного руководства на пути правильного развития человека. Далее автор старается доказать, что такой идеал не может быть произведением разума человеческого, а должен быть дан отвне, свыше, потому что только отвне данный идеал, как обладающий постоянством и неизменностью, может иметь обязательное значение, верховный авторитет для воли человека. Таким идеалом может быть только Бог, обладающая бесконечными совершенствами Личность. После всех вышеприведенных рассуждений автор определяет задачу человеческой жизни, как стремление к познанию Бога и свободному подражанию Его совершенствам. Затем приведши несколько мест Св. Писания в подтверждение последних своих мыслей, автор старается показать, что определение смысла жизни, как стремления к развитию, выше и состоятельнее

определения, данного графом Толстым. В заключение сверх всякого чаяния автор выражает готовность согласиться с Т-м, что жизнь есть стремление к благу, если только под благом разумеать истинное благо.

Во *второй* главе (125–202 стр.), носящей заглавие: *возможно*

–108–

ли благо личности? изложив учение графа Толстого о том, что благо животной личности невозможно, что жизнь ее есть зло и бессмыслица, автор показывает несправедливость этого учения и доказывает, что возможно прочное, постоянное и не гибнущее личное благо; оно состоит в развитии и укреплении высших стремлений духа, т. е. того, что остается в личности после отречения ее от самолюбия и плотских страстей. Это благо вечно, не уничтожается при телесной смерти, потому что дух есть особая, отличная от тела, реальная субстанция, не могущая обратиться в небытие, равно как и сознание личности не подлежит рассудительному действию плотской смерти, потому что оно есть явление чисто психическое.

«В третьей главе (230–290 стр.), содержащей *изложение и разбор учения графа Толстого о благе человеческой личности*, раскрываются следующие мысли. Сказав, что жизнь, как стремление к истинному благу, начинается с пробуждением «разумного сознания», автор раскрывает, что Т. под этим сознанием разумеет божество, понимаемое пантеистически, разум вселенной, разлитый повсюду. В человеке это божество открывается как «разумение жизни», сын человеческий, Сын Божий, свет, дух. Отсюда истинное благо человеческое должно, по Толстому, заключаться в жизни по разуму, в подчинении животной личности разумному сознанию, в отречении от собственной воли и слиянии ее с волею божества, в жизни при свете разумения, в жизни по духу, в возвышении этого духа над плотью, вообще в жизни по воле и разуму божеского начала, открывающего себя в людях, как и во всем мире. Против такого понимания блага автор говорит, что жизнь по духу есть благо *личное*, индивидуальное. Всякое добро, как плод разумения, мыслится только в самосознающей личности. Сила

нравственная предполагает собой свободу самосознающего духа. Без этого условия все сознательные действия субъекта не принадлежат ему, теряют свой нравственный характер. Выбор между сознательными действиями и факт вменения свидетельствуют также, что жизнь по разумению относится не к безличному началу бытия, а к индивидуальной самосознающей и самоопределяющей личности. – Против узкого понимания Т-м содержания духовной жизни автор доказывает мысль, что истинное благо, как жизнь по духу, должно заключаться в развитии всех высших человеческих стремлений, а не одних только нрав-

–109–

ственных. Против учения Толстого о совершенстве человеческой природы и его объяснения заблуждений и субъективного зла *плоти*, как источником животных похотей, и *уклонениями* людей от жизни разумения, автор раскрывает, что не плоть сама по себе виновна в наших пороках, а наше эгоистическое я, имеющее поэтому и чисто духовные пороки. Что же касается уклонений от жизни разумения, то с пантеистической точки зрения их не должно быть, потому что в человеке, по Толстому, действует не его личный ограниченный дух, а божество. Но эти произвольные уклонения действительно существуют во всех областях духовной жизни человека и свидетельствуют о том, что природа человека повреждена и несовершенна и потому истинное благо для естественных сил человека недостижимо. Наконец автор говорит, что только христианским учением о грехопадении человека дается удовлетворительное решение вопроса о происхождении зла и только в христианском учении об искуплении человека сообщается истинное понятие о пути, приводящем к высшему благу жизни.

В *четвертой* главе своего исследования (291–392 стр.) автор излагает и подвергает разбору учение Толстого о любви, как начале истинно-нравственной и истинно-человеческой деятельности. В частности, автор излагает здесь учение Толстого о происхождении и сущности любви и отсюда делает вывод, что по учению Толстого любовь возникает в человеке

вследствие отречения его от блага животной личности, что не любовь есть причина этого отречения, а наоборот это последнее является источником любви, порождает ее. Подвергая критическому разбору эти мысли, автор указывает, 1., что отречение само по себе не вызывает необходимо в человеке любви к другим: можно сознавать бессмысленность личного существования, и однако жить не для других, а для себя только; – 2, что человек служит благу ближних не вследствие своего отречения от личного блага, *а по непосредственному влечению своего сердца*; это показывает, что не любовь есть плод этого отречения, а наоборот сама любовь, как основное и самостоятельное чувство, является мотивом отречения, которое поэтому есть проявление и следствие любви, а не источников ее.

«Далее автор старается доказать, что деятельность человека для блага других, являющаяся вследствие отречения от личного блага, не имеет высокого нравственного достоинства, по-

–110–

тому что в основе такой деятельности лежит не чувство любви, как непосредственное влечение человека сделать добро ближнему, – как чуждое всяких рассуждений о возможности или невозможности личного блага, а холодное свидетельство разума о неизбежной гибели этого блага; в последнем случае «человек начинает служить благу ближних не по внутреннему свободному произволению, а вследствие как будто роковой необходимости, в силу неизбежных постоянных условий человеческой жизни, которые открывают бессмысленность личного существования» (319 стр.). По мнению автора, служение другим только тогда может иметь нравственную цену, когда оно есть не плод отвлеченных умозаключений, напротив – проявление любви, «внутреннего сочувствия, сердечного сострадания человека к своему ближнему, искренней готовности служить ему по личному *расположению*» (стр. 323).

«Кроме того недостаток учения Толстого о любви автор усматривает в том, что проявление ее он ограничивает одними лишь внешними подвигами добродетели (327 стр.). По мнению

автора, любовь у гр. Толстого есть только жертвование животным благом, умаление животной личности ради блага других; любить по Толстому значит делать добро. Такие определения любви автору кажутся односторонними, обнимающими собой одну только внешнюю сторону служения ближним (330 стр.).

В заключение автор раскрывает, что закон любви к ближним в системе Толстого не имеет достаточных метафизических оснований и любовь не чужда эгоистических и своекорыстных мотивов и что христианское учение о любви в том и другом отношении выше учения Толстого (337–392 стр.).

В *пятой* главе автор излагает и критически рассматривает учение Толстого о *цели жизни*. Эту цель Толстой полагает в служении другим. Но автор показывает, что при отрицании бессмертия личности эта цель не в состоянии сообщить смысл жизни: есть ли смысл в служении благу погибающих личностей? Толстой предлагает служить не отдельным погибающим личностям, а *целому человечеству*, или общей жизни мира, который вечен: своей деятельностью для общего блага человечества каждая отдельная личность может содействовать совершенству жизни человечества. На это автор отвечает, что и это совершенство жизни человечества не может быть вполне достаточной целью жизни, способно придать смысл жизни; по-

–111–

тому что и все человечество, как совокупность погибающих личностей, не может иметь жизни в себе и не составляет поэтому бытия постоянного и неизменного; при отрицании личного бессмертия, идея служения благу как отдельных личностей, так и всего человечества не может быть достаточно сильным мотивом деятельности в пользу общественного блага.

«Но отрицая бессмертие личности, Толстой признает вечность особенного человеческого я, или характера, как известной степени любви, и в развитии этого характера полагает цель жизни. По Толстому это я вырабатывается в общем продолжении жизни мира целыми веками: оно вне времени и пространства и потому не может быть уничтожено смертью. Дело жизни должно состоять в постоянном увеличении любви,

которая посему не погибнет при телесной смерти, а будет жить вечно *в потомках, в воспоминании* последующих людей и влиянии на них. На это автор замечает, что характер не получается личностью от рождения в готовом виде, а вырабатывается самим человеком в этой жизни из природных душевных свойств, под влиянием внешних условий и обстоятельств. Если же характер, как степень любви, не умирает; то это свидетельствует о бессмертии *самой самосознающей личности*; ибо любовь существует только в сознании и от него неотделима. Сознание есть основная *форма* психической жизни, а характер – ее *содержание*. Но форма и содержание всегда существуют вместе и составляют одну личность. Характер есть *жизнь сознания*, вне которого он не существует; посему и любовь содержится только в личности, как ее душевное настроение и вне личности не мыслима. Значит бессмертна не любовь, как нечто отвлеченное, а *любящее существо*, т. е. личность. Что касается бессмертия в памяти потомства; то оно составляет удел не многих и не может быть названо вечным. – Затем автор раскрывает христианское учение о будущей жизни и личном блаженном бессмертии, которым (учением) определяется истинная и разумная цель жизни, опровергает возражение Толстого против этого учения, как выражения эгоизма личности, и в заключение показывает, в чем состоит цель жизни как отдельной личности, так и целого человечества.

Теперь сделаем несколько критических замечаний относительно содержания рассматриваемого сочинения. Существенным недостатком *вступительной* части сочинения г. Борисовского

–112–

представляется отсутствие в ней краткого систематического изложения всего учения Толстого, откуда читатель мог бы познакомиться хотя в общих чертах с мировоззрением графа и уяснить для себя существенные пункты его нравственной философии, которую автор избрал предметом своего исследования. Теперь же, вследствие указанного пробела читатель сочинения не видит тех оснований, по которым автору

угодно было подвергнуть критическому разбору те, а не другие пункты нравственного учения Толстого, и избрать такой, а не иной план исследования.

Критику автора, направленную против положения Толстого: «жизнь есть стремление к благу» нельзя признать вполне удовлетворительной. Это определение жизни автор признает весьма односторонним на том основании, что оно будто бы «не захватывает всех жизненных отправлений человеческого духа», во в оправдание своего суждения автор не представил достаточных доказательств. Ошибка автора состоит в том, что он начинает доказывать несправедливость положения Толстого, не предложив разъяснения относительно того, что именно понимает Толстой под благом, составляющим предмет стремлений человека. Пока не доказано, что гр. Толстой понимает благо неправильно, – до тех пор нет никаких оснований восставать против его определения жизни. Общая формула: «жизнь есть стремление к благу» не включает в себе ничего несправедливого и не представляет никакого противоречия ни учению Св. Писания, ни учению Отцов Церкви. Догматисты и моралисты Православной Церкви располагают нас скорее согласиться с таким определением жизни, чем опровергать его: на основании Св. Писания они учат, что одной из главных целей как создания Богом человека, так и пришествия на землю Сына Божия было благо и блаженство человека. Если же сам Бог при создании и искуплении человека имел в виду благо последнего; то, что же предосудительного в том, если и человек в продолжении своей жизни будет стремиться к достижению блага? Можно даже сказать, что человек *обязан* стремиться к осуществлению цели, указанной ему Богом. Да и сам автор в конце первой главы, после продолжительной полемики против определения: «жизнь есть стремление к благу», говорит: «если мы не согласны с Л. Н. Т-м, что жизнь вообще есть стремление к благу; то все-таки готовы признать справедливой ту

–113–

мысль, что истинная человеческая жизнь должна заключаться в стремлении к истинному благу»... (стр. 122), и в

конце пятой главы сочинения он высказывает следующую мысль: «в глубине нашего духа лежит никогда не умирающее, *постоянное* влечение к высочайшему, абсолютному благу, т. е. такому, которое вполне удовлетворяло бы всем высшим потребностям нашей природы»... (стр. 467). Приведенными словами автор сам уничтожает значение своей довольно пространной критики, направленной против общего положения жизнь есть стремление к благу.

Признав неудовлетворительным и односторонним определение жизни, сделанное Толстым, автор предлагает свое, называя жизнь *прогрессом развития*. Но нет никакого основания признать это определение лучшим, чем определение Толстого; и в нем не указывается ни смысл, ни цель жизни; при нем остается неизвестным, к чему должен направляться процесс развития сил человека. При том же предлагаемое автором определение жизни не исключает возможности превратного понимания ее смысла. Известно, что и пантеисты смотрят на жизнь, как на процесс развития, но придают этому процессу превратный смысл. Доказывая преимущество своего определения жизни пред определением графа, автор говорит: «правильное развитие и усовершенствование духовных способностей уже по тому одному должно составлять существенную задачу жизни, что и верное определение самого блага не мыслимо без этого развития» и проч. (стр. 114). Но ни откуда не видно, что Т-й не признает необходимости правильного развития сил и способностей человека для правильного понимания и достижения блага жизни: напротив он не раз говорит, что для определения смысла жизни и для достижения истинного блага необходимо правильное развитие всех сил природы человека и что в уклонении людей от исполнения этого требования и заключается причина того, что они терпят многие страдания и бедствия и не достигают истинного блага (стр. 205 и 211). Вообще критику автора, направленную против положения Толстого: «жизнь есть стремление к благу», нельзя признать устойчивой и левой: сначала автор доказывает, что жизнь нельзя назвать стремлением к благу, а в конце главы изъясняет готовность

согласиться с таким определением жизни; неясность же критики происходит между прочим от того, что ни слова не сказав о том, как понимает Толстой благо жизни, автор ex abrupto, совер-

–114–

шенно неожиданно для читателя делает нападение на такие пункты учения Толстого, о которых читатель нисколько не был предуведомлен автором. Так автор совершенно неожиданно сообщает читателю, что Толстой признает живущее во всех людях «разумение жизни», называемое им сыном человеческим, духом, светом, Сыном Божиим, что Толстой отрицает бытие личного Бога (стр. 70:102) – и тем приводит читателя в немалое изумление.

В частности надобно заметить, что рассуждения автора о необходимости идеала совершенства для правильного развития сил и способностей человека, о происхождении этого идеала и отношении его к воле и деятельности человека – по изложению довольно растянуты, а по содержанию не всегда верны и основательны. В пример не совсем ясных и правильных рассуждений можно привести следующее: «старания человека развить лучшие стороны своего существа, всегда сопровождаемые подавлением низших стремлений, хотя сами по себе и одобрительны, однако без признания высшего идеала совершенства бывают и малоуспешны, и являются непоследовательными, не имеют достаточной законности, потому что в этом случае возвышенные и низменные влечения должны быть признаны одинаково равноправными в человеческой природе» (стр. 87:88); в пример странных рассуждений можно привести следующее место: «люди, обладая свободой самоопределения и задатками превратного, ненормального развития, могут и не следовать ему (идеалу), не усвоят собственной душой его содержания. Конечно, нравственная вина за это, несомненно, будет лежать на них. Тем не менее они имеют законное право (?) не следовать идеалу до тех пор, пока исполнение его не будет вменено им в непременную обязанность (стр. 94:95); или: «сами по себе человеческие идеалы ни к чему, строго говоря, и не обязывают людей, не имеют над ними постоянной, роковой (?), всеобщей и

вечной власти, потому что создаются самим же человечеством, которое по собственному произволу меняет их время от времени и разнообразит до бесконечности» (95–96 стр. ср. 102–103); здесь же встречаются в суждениях автора противоречия; так на стр. 103-й автор говорит «мы непременно придем к убеждению в бытии личного Бога, как совершеннейшего воплощения идеала»..., между тем как выше на стр. 89-й утверждает, что «нет оснований мечтать, чтоб человечество само когда-

–115–

нибудь могло выработать высший идеал совершенства». Или: «объектом религиозного сознания служит сам Бог, с Которым оно вступает в ближайшее общение и Его высочайшая воля передается здесь людям непосредственно. Внутреннее существо и абсолютные свойства Божества, как совершеннейшего идеала открываются прежде всего религиозному сознанию (стр. 106), оно открывает людям высочайший идеал совершенства (107), между тем на стр. 76-й у него говорится: «человек постоянно стремится к бесконечному, на основании прирожденной идеи о нем. Но эта идея не даст человеку прямого и ясного ответа на вопрос: где именно искать бесконечное, как представлять его, какие атрибуты приписывать его природе». Нельзя оставить без внимания и неудачных выражений, допускаемых здесь автором в роде следующих; *обязательный долг* (92:96.); «религиозное чувство утверждает деятельность на прочную и верную почву» (107); «сами по себе эти задатки без означенной нормы неизбежно идут в своем развитии иногда (?) по ложному направлению» (83).

Что касается *второй* главы сочинения, то доказательства автора в пользу той мысли, что личность не может уничтожиться и после смерти телесной, мы признаем изложенными ясно, полно и основательно и вообще эту главу мы считаем одной из лучших в сочинении автора. Но все же не можем не упрекнуть автора за то, что он не дает здесь полного и обстоятельного разъяснения одного важного вопроса, которое существенно необходимо как для понимания учения Толстого, так и для

правильной полемики с ним. Мы разумеем вопрос о том, что такое по Толстому *животная личность* и ее благо, и что такое разумное я и его благо, от которых отрекаться не нужно (см. 21 и 22 гл. книги о жизни). Не можем также оставить без замечания, что *насущные* потребности автор понимает как-то особенно; под ними он разумеет, по-видимому, только низшие чувственные потребности и противопоставляет их высшим духовным потребностям человека; но название, *насущные* приложимо и к этим последним; встречается здесь еще странное выражение «истинное благо должно быть предметом произвольных (?) стремлений, а не удовлетворением необходимой потребности» (135стр.).

Относительно *третьей* главы сделаем следующие замечания. Изложив учение Толстого о благе жизни, – учение, которое он

–116–

старается подтвердить изречениями Иисуса Христа, толкуя их по своему, автор присовокупляет: «разумеется, не в пределах нашей задачи экзегетически доказывать, что в подтверждение своих мыслей Лев Николаевич очень часто несправедливо ссылается на евангельское учение, вкладывает в слова Иисуса Христа свой собственный, не свойственный им смысл, допускает неправильные сопоставления одних мест Евангелия с другими, злоупотребляет евангельскими терминами и названиями (каковы: Слово, Сын человеческий, Сын Божий)» (стр. 230 и д.). Но, по нашему мнению, автор не имеет права уклоняться от обличения неправильного понимания Толстым изречений Св. Писания, приводимых им в подтверждение своего учения. Такое уклонение от разъяснения истинного смысла мест Писания, неправильно понимаемых Толстым, находится в прямом противоречии с содержанием взятой автором темы и значительно уменьшает силу и убедительность полемики автора. «Наше специальное дело, продолжает автор, рассмотреть учение Толстого с *общей* философско-христианской точки зрения, при показании непосредственной, внутренней истины, открываемой в божественном откровении и нашем сознании. Мы берем моральное учение графа, как известное

мировоззрение, как нравственную философию, и потому должны определить, насколько это учение состоятельно по своим внутренним основам и общим принципам, и в какой мере выше его, превосходнее и правдивее истинное христианство, проповедуемое вселенской православной Церковью» (231 стр.). Чем более вдумываешься в эти слова автора, тем более обнаруживается их странность и неосновательность. Автор хочет опровергать учение Толстого с общей философско-христианской точки зрения; но какую силу будет иметь такое опровержение для Толстого и его приверженцев, когда не доказано, что они неправильно понимают слова Евангелия, приводимые ими в подтверждение своего учения? и что значат слова автора: «при показании непосредственной, внутренней истины, открываемой в божественном откровении и нашем сознании»? Не этим ли принципом руководился и Толстой при объяснении Евангелия и не вследствие ли его он и пришел к превратному толкованию евангельских изречений? – Мировоззрению своему Толстой, между прочим, старается найти основание и в изречениях Св. Писания, неправильно понимаемых им; он объявляет, что его мировоззрение есть не что иное, как

–117–

истинное истолкование учения Христова, до сих пор неправильно понимаемого людьми. Возможно ли показать несостоятельность мировоззрения Толстого по его *внутренним основам и общим принципам*, предварительно не доказав, что он извращает смысл евангельских изречений? Далее (232 стр.) автор говорит о себе, что свое учение о благе человеческой жизни утверждает на тех же словах Писания, на которые ссылается и Толстой, и при всем том понимает это благо совсем иначе, чем Толстой (232 стр.). Как же доказать, что правда находится на стороне автора, а не Толстого? Очевидно, что этого можно достигнуть только путем правильного истолкования смысла искажаемых Толстым мест Писания.

Автор утверждает, что «воззрения Толстого на человеческое существо носят несомненно дуалистический характер» (233 стр.), и вслед затем говорит, что учение графа о духе очень сходно с учением Шопенгауэра о воле, или с учением Гартмана

о бессознательном. Но можно ли последних отнести к числу философов дуалистов? К тому же и автор в других местах сочинения не раз говорит, что Толстой смотрит на жизнь мира и человечества с пантеистической точки зрения (напр. стр. 212 и д.).

Автор упрекает Толстого за то, что он содержание жизни по духу, по разуму, понимает односторонне, разумея под разумом и разумным сознанием только нравственное чувство (стр. 239). Но не видно, на чем основан этот упрек и в чем открывается эта односторонность Толстого, и потому доказательство автора, что жизнь по духу, в которой заключается истинное благо человека, должна состоять в развитии и укреплении всех высших идеальных стремлений человеческого духа, – представляется по меньшей мере излишним.

Рассуждения автора о значении эстетического чувства в жизни человека не совсем правильны: здесь автор впадает в преувеличение, называя эстетическое чувство «мерилом общего уровня развития личности». Поэтому никак нельзя согласиться с мыслью автора, что «неразвитость эстетического чувства всегда свидетельствует о некоторой умственной тупости, нравственном невежестве и низости религиозного сознания» (стр. 242 и 243). Встречаются люди с недостаточно развитым эстетическим чувством, но тем не менее обладающие значительным разви-

–118–

тием ума, стоящие на значительно высокой ступени нравственности и религиозности и наоборот.

Критический разбор учения Толстого о любви, составляющий содержание четвертой главы рассматриваемого сочинения, нельзя признать вполне беспристрастным и основательным.

1. Автор приписывает Толстому мысль, будто деятельная любовь к ближним имеет своим источником не сочувствие, влечение человека к своим ближним, а исключительно отречение от блага своей личности. Но такой мысли у Толстого нет. Уже из тех изречений Толстого, которые приводятся самим автором в начале 4-й главы своего сочинения, ясно видно, что Толстой считает отречение от блага своей личности только

одним из необходимых условий для пробуждения деятельной любви к ближним, а не исключительным источником ее; привязанность к благу животной личности он считает препятствием к проявлению любви, которая, по его мнению, присуща человеческому сердцу и обнаруживается во всей силе с устранением означенного препятствия и с познанием того, что истинное благо заключается только в деятельной любви к ближним. Чтоб подтвердить это, достаточно указать на следующие слова Толстого, приводимые автором на стр. 295-й: «чувство, разрешающее все противоречия жизни человеческой и дающее наибольшее благо человеку, *знают все люди*. Чувство это любовь». Далее Толстой говорит, что «начало любви, корень ее есть светлое и радостное состояние, свойственное детям и разумным людям» (300 стр.). Любовь к людям, в которой, по учению Толстого, заключается действительное лучшее благо, *знают все люди* с самых детских лет, к нему непосредственно влечется каждая неразвращенная человеческая душа» (295). Но у большей части людей обнаружение чувства любви задерживается, подавляется неразумной привязанностью к благу животной личности, но как только человек искренно отречется от этого блага, – тотчас проявляется чувство любви к ближним и «всякий человек внутренним опытом познает, как тотчас же, по мере искренности его отречения, падет всякое недоброжелательство и каким потоком хлынет из его сердца запертое до тех пор благоволение ко всем людям» (300–301 стр.) Из этих и многих других выражений Толстого ясно видно, что он вовсе не отрицает любви, как непосредственного, от природы свойственного сердцу человеческому влечения – *делать*

–119–

добро ближним, – как старается навязать ему автор, – и не видит источника любви *только* в отречении от блага животной личности. Поэтому все доказательства автора (303–310) в пользу той мысли, что «любовь не есть плод отречения от личного блага, не есть благоволение к людям, возникающее *после* этого отречения, а есть совершенно самостоятельное, независимое (?) и основное чувство души, которое не всегда

следует за отречением от личного блага» (312), – оказываются совершенно излишними и не поражают учения Толстого о сущности и происхождении любви. Поэтому многие упреки, делаемые автором Толстому, при разборе его учения о происхождении любви, оказываются совершенно напрасными и странными. Так автор совершенно напрасно упрекает Толстого в том, будто он не допускает, что «любовь, как чувство, всегда должна наполнять душу человека и лежать в основе всего психического содержания личности» (326 стр.), – будто по его мнению «любовь к другим есть лишь простой вывод из чисто теоретических соображений о необходимости отречения от личного блага» (ib.), – будто служение ближним он понимает в очень материальном, вещественном смысле (327), тогда как на следующей же странице приводит слова Толстого о том, что любить ближнего значит положить душу свою за други своя, отдавать другому не только свое время, свои силы, но и свою жизнь, и, выше излагая учение Толстого о любви, сам называет ее «влечением отдать все силы для служения другим, всего себя для блага ближнего» (299 стр.), – будто любовь у Толстого есть деятельность для других, вытекающая лишь из признания разумом невозможности личного блага (330 стр.), тогда как сам же автор на стр. 294 приводит слова Толстого, что любовь, дающая наибольшее благо человеку (295 стр.), не есть нечто только выведенное из рассуждения, а есть то самое знакомое человеку благо, к которому непосредственно влечется каждая неразвращенная душа человеческая, – будто определение Толстого: *любит значит делать добро*, страдает односторонностью, обнимает собой только одну *внешнюю* сторону служения ближним, совершенно не захватывает самой любви, как психической основы, как внутреннего мотива этой деятельности, – будто под любовью он понимает только внешнюю добродетель и исключает внутреннее сочувствие ближнему, искреннюю готовность помогать ему (330 стр.), тогда как сам же автор, излагая учение Толстого

–120–

о любви, утверждает, что любовь он понимает, как желание всем блага, как сочувствие каждому, стремление всем услужить,

как *внутреннее* влечение отдать все свои силы для служения другим (299). Все эти и многие другие упреки и возражения Толстому суть плод по меньшей мере недоразумения со стороны автора, увлекшегося полемикой и забывшего о том, что он в других местах своего сочинения приписывал Толстому.

2. Никак нельзя признать правильной мысль автора, будто высокое нравственное достоинство человеческой деятельности определяется чувством любви, как непосредственным влечением человека сделать добро ближнему, чуждым всяких рассуждений о возможности или невозможности личного блага и будто свидетельство разума о неизбежной гибели этого блага лишает человека свободы действий, так что «тут человек начинает служить для других не по внутреннему свободному произволению, а вследствие роковой необходимости, в силу неизбежных условий человеческой жизни» (319). Против этого мы должны напомнить автору, во-первых, о том, что деятельность человека получает истинно нравственный характер тогда, когда она вытекает из любви разумной, осмысленной, утверждающейся на тех или других разумных убеждениях, а не тогда, когда она вытекает из любви, как непосредственного влечения человека сделать добро ближнему, – во вторых, о том, что кто в своей деятельности руководствуется указаниями, свидетельством разума, теми или другими убеждениями (даже ошибочными), о том никак нельзя сказать, что он действует не по внутреннему свободному произволению, а по роковой необходимости; напротив здесь то и обнаруживается свобода человека. Что касается упоминаемых автором «неизбежных, постоянных условий человеческой жизни, открывающих бессмысленность личного существования»; то сам же автор на стр. 304: и дд. доказывает, что эти условия не действуют на человека принудительно; «можно чувствовать, говорит он здесь, вполне сознавать невозможность блага личного, и при всем том не ощущать в себе любви к людям, не служить благу ближних; человек ясно видит, что стремиться к личному благу безрассудно, готов отказаться от этого стремления, и даже на самом деле отрекается от личного блага,

и однако же не устремляется на служение другим и не полагает в служении им единственно разумного смысла жизни» (304).

–121–

3. Точно также нельзя согласиться и со следующими рассуждениями автора: «разве есть истинная любовь, когда человек жертвует для других своей животной личностью, т. е. тем, что само по себе погибает? Есть ли какая-нибудь действительная заслуга отдавать другим то, что и самому человеку не нужно? Он с радостью готов пожертвовать другим свою животную личность, которая ему самому бесполезна – разве это любовь, разве это подвиг?» (322 и 323). Такие рассуждения неизбежно ведут к отрицанию всякого нравственного значения многих дел любви, милосердия и сострадания к бедным и нищим, состоящих в пожертвовании для них имуществом и богатством, вообще благами временными и скоропреходящими. Здесь автор становится в противоречие с евангельским учением. Сам Спаситель высоко ценит такие дела любви и пожертвование имуществом для нищих считает в иных случаях необходимым условием для достижения высшего нравственного совершенства, выражением истинной любви к Богу и ближним, считает подвигом трудным и высоким, за который обещает великую награду на небесах (Мф. 19:21, 26, 29 и 25:34–40). Подвиг здесь состоит в победе человека над сильной привязанностью души к этим временным и тленным благам. Истинные ученики и последователи Христовы отрекались от временных благ, в которых обыкновенно люди полагают свое счастье, жертвовали ими на дела любви и милосердия к ближним и поступали так вследствие ясного сознания, что эти блага тленны и ничтожны. Ужели же поэтому мы не должны видеть в их отречении от этих благ никакого подвига и выражения истинной любви?

4. Доказывая положение, что любовь в учении Толстого не имеет достаточных метафизических оснований, автор утверждает: «Толстой отрешает любовь от всяких отвлеченных убеждений или от общих мировоззрений» (?) (стр. 330). Но это находится в противоречии с тем, что говорит автор в других местах своего сочинения. Выше на стр. 319 и д. доказывая, что

служение благу ближних, как понимает его Толстой, не имеет высокого нравственного достоинства, автор говорит: «в этом служении нет деятельной любви: оно не есть проявление порывов (?) любящего, одушевленного чувства, а только выражение спокойного душевного состояния, которое водворяется в человеке после разрешения им вопросов о жизни. Это –

–122–

ровная, методическая деятельность человека, выработавшего убеждение, что жить для себя безрассудно... Служение ближним после отречения от личного блага – это плод не столько непосредственных влечений любящего сердца, сколько *отвлеченных размышлений разума*. Это спокойная с *убеждением* совершаемая деятельность человека, пришедшего к непоколебимой мысли»... (321). А ниже на стр. 343 автор говорит, что Л. Н. Толстой «делает попытку обосновать любовь на почве пантеистических мировоззрений» (?), и дальше излагает те основания, по которым Толстой признает любовь к ближним обязательной для людей. Таким образом автор ставит в вину Толстому и то, что он понимает любовь как плод не столько непосредственных влечений любящего сердца, сколько отвлеченных размышлений разума, как плод известного убеждения, – и то, что он метафизически не обосновывает любовь, *не осмысливает* ее (339).

«Что касается критики автора, направленной против учения Толстого о происхождении зла (в 3-й гл.) и доказательств, что любовь к ближним в учении Толстого не имеет прочных метафизических оснований и не чужда эгоистических и своекорыстных мотивов и что христианское учение о любви выше учения Толстого (в 4-й гл.); то эту критику и эти доказательства автора следует признать удовлетворительными.

«Пятая глава сочинения производит очень приятное впечатление на читателя основательностью мыслей, стройным и последовательным их раскрытием, ясным и точным языком. Это самая лучшая глава в сочинении.

«Подводя общий итог нашим замечаниям о сочинении г. Борисовского, мы должны сказать, что он не успел приобрести

всестороннего и основательного знакомства с учением Толстого. Этим объясняется, с одной стороны, то, что критика автора не всегда устойчива, правильна и основательна, а, с другой стороны, то, что план сочинения, избранный автором, не совсем удачен: первая глава сочинения, если оставить за ней право на самостоятельное существование, никак не должна занимать первого места, но несравненно больше оснований думать, что она должна бы слиться с другими главами.

«Впрочем, принимая во внимание, что избранная автором тема очень трудна и сложна, что некоторые обстоятельства, указанные автором во вступительной части сочинения, «значительно задержали успешный ход его работы» (26 стр.) и что все-таки

–123–

некоторые пункты учения Толстого автором подвергнуты основательной критике, – мы считаем справедливым признать сочинение г. Борисовского вполне удовлетворительным для получения им степени кандидата богословия.

5. Отзыв ординарного профессора Евгения Голубинского о сочинении студента Евгения Бречкевича на тему: «Гедеон Болобан, епископ Львовский».

«Справедливо обвиняет автор Львовское братство в чрезмерных притязаниях, но неосновательно говорит против него самого, представляя его снимком с братств протестантских. Непричастность Гедеона Болобана делу унии, т. е. делу об ее устройении, доказывается автором не совершенно убедительно. Общий отзыв о сочинении, которое писано г. Бречкевичем с несомненным усердием и в котором обозревается им деятельность Гедеона полно и в достаточной степени обстоятельно, должен быть дан удовлетворительный, с похвалой: хорошее очень.

6. Отзыв экстраординарного профессора, протоиерея Д. Касицына, о сочинении Николая Брянцева: «Церковь по учению Гуса».

«Церковная жизнь, окружавшая Гуса, говорит автор, должна была положить свой отпечаток на его церковные взгляды. Для лучшего уразумения этого практического фактора, под

действием которого складывались церковные воззрения Гуса, мы обратимся к обозрению церковной жизни, рассмотрим состояние западной католической церкви в конце XIV и начале XV века, к какому собственно времени относится жизнь и деятельность Гуса, а потом, исследовав характер Гуса, его отличительные особенности, покажем, каким образом современное ему состояние церковной жизни – этот практический фактор – отразился своим влиянием на церковных взглядах Гуса, какие привнес в них особенности»... (стр. 14–15). «Для контраста и лучшего оттенения церковной жизни того времени, представим тогдашнее католическое учение о церкви. Изложение этого учения будет необходимо нам и для того, чтобы потом, сравнив это учение с таковым же церковным учением Гуса, можно было отметить характеристические особенности последнего; в чем оно согласно с римско-католическим учением того времени и в чем разнится от него» (стр. 18).

«Согласно с этим, своему исследованию учения Гуса о церкви автор предпосылает обозрение состояния западной церкви вре-

–124–

мен Гуса и – жизни и деятельности самого Гуса до Констанского собора и на соборе. Здесь говорит «о факторах, под действием которых развилось церковное учение Гуса» и прежде всего о «факторе практическом – церковной жизни того времени в связи с личным характером Гуса», а потом о «теоретическом факторе, определившем характер церковного учения Гуса; о влиянии схоластической философии». Это обозрение сам автор называет «небольшим очерком» (стр. 172); но оно занимает 218 страниц и само по себе может быть рассматриваемо как целое сочинение на степень кандидата.

«Переходя далее к главному предмету своего исследования, – к изложению учения Гуса о церкви, автор говорит «о принципах церковного учения Гуса формальном принципе» (225–273 стр.) и «материальном принципе церковного учения Гуса» (стр. 273–374) и потом «на основе только что указанных принципов – формального Св. Писания, как источника

и критерия истины и материального – предопределения» (стр. 375) излагает «церковное учение Гуса» стр. 376–816.

«В заключение своего исследования предлагает «критический разбор учения Гуса о церкви» стр. 817–887.

«Уже самое число страниц – 887 свидетельствует о громадности труда, положенного автором при своем исследовании. «При обширных и срочных работах почти неизбежны недосмотры. И в настоящем сочинении встречаются выражения нескладные с иностранными словами: «немотивированная жизнь», «скомбинировать» и под. см. стр. 10:172:813. Перевод не везде ясен см., напр., стр. 376. Пользование иностранными источниками иногда неосторожно, напр. стр. 28; 33–34. В начале сочинения выражения о самом Гусе не соответствуют цели исследования. Гус, например, будто бы «не принадлежит к великим двигателям... нельзя ли признать за Гусом значение *хоть малого винтика*, малого двигателя»... (стр. 4), хотя в конце исследования, на стр. 862, сам же автор говорит о высоте и глубине церковных взглядов Гуса. Встречаются повторения и ссылки «мы говорим», «мы сказали». Но подобные недосмотры – совершенно незначительные мелочи. Вообще же видно отношение автора к делу самое старательное Исследование очень обстоятельное и вполне удовлетворительное для степени кандидата богословия. Советую автору продолжить свои занятия и представить сочинение на степень магистра».

Ноябрь

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на пророка Амоса [Ам.1:1–2:9] / Пер. П. И. Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 399–430 (1-я пагин.). (Продолжение.)

–399–

во Иерусалиме – Иудово и Вениаминово, то Израилем или Ефремом называют живущие в Самарии десять колен, но очень часто не делают такого различия; и поскольку все они происходят от Израиля, то Израилем называются и все двенадцать колен. Если же они желают указать нам на все сонмище Иудеев: то мы увидим, что они не делают точного употребления названия Израиля. Итак пророческие слова Амоса были о всем множестве Иудейском, живущем как в Иерусалиме, так и в Самарии. Но необходимо сказать, каковы были (пророческие) слова о них. На это мы можем ответить двояко. Во-первых, (пророк) представил Бога всяческих обличающим грехи сонмища иудейского, потом предвозвестившим о нем будущее и к этому присовокупляет, что они получают блага милосердия (Божественного) и некогда совершится величайшее избавление и восстановление их в первоначальное состояние. Ибо сам Амос опять как бы от лица самого Бога говорит: *обаже не в конец отвергу дом Израилев, глаголет Господь. Понеже се аз заповедаю, и развею дом Израилев во вся языки, якоже веется на веяле, и не падет сотрение на землю (Амос.9:8:9).* Несомненно указывает этим на будущее избавление чрез Христа и говорит, что они будут обновлены и будут наслаждаться благополучием, потому что Бог умиласердится над ними. Опять он говорит так: *в той день восставлю скинию Давидову падшую и проч. (Амос.9:11).* Но слова пророческие об Иерусалиме по справедливости могут быть понимаемы и иным способом. Сирия и цари Дамаска и многие соседние народы утесняли страну Иудейскую, и другие народы различными способами враждовали против нее,

–400–

опустошали и грабили ее и, руководясь в своих действиях необузданною злобою, довели ее до крайнего бедствия. Посему Пророк и представляет Бога, угрожающим опустошением всем этим опустошителям земли Иудейской и говорит, что совершится над ними суд за их нечестивые дела. Итак, слова Амоса относились к Иерусалиму или ко всему сонмищу Иудейскому. Мы ясно убедимся в этом, если обратим внимание на обстоятельства пророчества. Ибо далее говорится: *во дни Озии царя Иудина, и во дни Иеровоама сына Иоасова царя Израилева прежде двою лет труса*. Но, может быть, кто-нибудь скажет: какую пользу принесет читателям труд точного исследования вопроса об обстоятельствах царствования только что поименованных царей, говорю, Озии и Иеровоама? В ответ на это мы говорим, что необходимо всецело знать скорбные обстоятельства пророчества. Ибо Сирии и Дамаску и живущим около Иудеи варварам он угрожает погибелью, нападениями и пожарами, и в этом находилось основание святых пророчеств. Посему необходимо знать причины, почему присоединяется указание на обстоятельства царствования, на то, какие и сколько было благополучных событий в каждом из двух царств, как шла в них жизнь и что случилось замечательного в обоих. Израиль и Иуда, уклонившиеся в идолопоклонство, вразумляемы были многоразличными способами. То делали набеги на них вожди Дамаска и Сирии, осаждали их города и опустошали их страны; то Моавитяне и Идумеяне, Гергесеяне и Еламтяне, Азотяне и жители Аккарона, возбуждаемые необузданными желаниями и ненасытною жадностью и движимые крайнею ненавистью, унижали

—401—

Самарию и царство Иудейское. И мы увидим, что они так поступали в различных местах. Так о времени царствования Ахава над Самарией и Израилем в третьей книге Царств так написано: *и сын Адоров царь Сирский собра всю силу свою, и возшед обседе Самарию, и с ним тридесать два царя* (3Цар.20:1). Обрати внимание на то, что царь Дамаска, то есть, Адер, сделал участниками в войне против Израиля тридцать два вождя других соседних народов, которые таким образом

опустошали землю Израильскую. Но и во времена Иоаса, царя иудейского, против Иерусалима вел войну Сириянин Азаил, как написано об этом в четвертой книге царств: *и взя Иоас вся святая, и все злато обретшееся в сокровищах, и посла Азаилу и отъиде от Иерусалима* (4Цар.12:18). Так они поступали вследствие божественного гнева, потому что Израиль оскорбил Бога своею сильною склонностью и страшною привязанностью к идолослужению. Но иноземные победители унижали славу Божию; ибо они жалкие думали, что обессилела Рука, помогающая им и дерзали оскорблять славу Божию. Так Сирийцы, пораженные во время непродолжительной осады Самарии Адером, придумывали неправильное объяснение своей трусости и говорили: *Бог гор Господь Бог Израилев, и не Бог юдолей* (3Цар.20:28). Они думали, что Израильтяне одержали победу потому, что Бог может оказывать им помощь только на горах, или на холмах. Итак, говорят, мы побеждены потому, что Бог Израилев есть Бог гор. Но если бы нам пришлось вступить в битву на открытых долинах, то мы одержали бы победу, потому что Бог Израилев совершенно бессилен в долинах.

—402—

Но это последствия эллинского безумия и крайне дерзкие речи людей, неведающих истинного и по природе Бога. Итак, всемогущий Бог негодовал, и весьма справедливо, на иноплеменников за то, что они побеждая, как я сказал, Израиля, воздавали благодарность собственным своим богам и пустословя думали, что они победили самого Бога. По прошествии же некоторого времени после царствования Ахава и после смерти некоторых других царей, его преемников, царем над Израилем в Самарии делается Иеровоам, сын Иоаса, отличный от первого, который был сын Навата, но ему одноименный и единомысленный и столь же нечестивый.

Впрочем во времена его царствования милосердый Бог сжалился над Израилем, терпевшим невыносимое бедствие и избавил его от страданий рукою Иеровоама, хотя он творил лукавое и был великим отступником от Бога. При нем они одержали столько побед над иноплеменниками, что города,

отнятые у них во времена предшествовавших царей, они приобрели опять и подчинили своей власти и прежним своим победителям причинили весьма много бедствий. Так в четвертой книге Царств написано, что Израильтяне, по отсутствию у них помощника, были угнетены до такой степени, что стали крайне ничтожными и бессильными; но получили избавление от *руки Иеровоама* (4Цар.14:24–27). Сказал: *ἐκ χειρός, от руки*³³⁶⁵ вместо *διὰ χειρός посредством руки*, потому что он не угнетал Израиля, а напротив – воевал за него и защищал его. Он, возвратил Дамаск, отнял (у врагов) границу Израиля и совершил много мужественных подвигов. В царствование

–403–

Иеровоама, царем над Иудеею во Иерусалиме помазывается Азария, он же и Озия. И он не менее, чем Иеровоам, был грозен для язычников и мужественно поражал опустошителей Иудеи. Он был муж благочестивый и любящий добро. Но после того, как при содействии Божиим, одолел врагов, он подпал недугу гордости и дошел наконец до капризного самоволия, так что хотел священнодействовать Богу и даже дерзнул приступить к самому божественному жертвеннику (2Пар.26:19:20) и принести Ему (в жертву) фимиам. Но Бог тотчас же обличил его. Он был покрыт проказою, страшною и неисцелимою болезнию, так что как нечистый по закону он даже удален был из Иерусалима и отстранен уже от священнослужения Богу и противозаконного совершения священнодействий Ему и от осквернения божественного храма. Так говорит Свящ. Писание в четвертой книге Царств, а более подробное повествование об этом находится во второй книге Паралипоменон. Но этого достаточно о поражении Озии проказою. А что он был муж сильный и предпринимал военные походы против стран иноплеменников и достиг такого могущества, что построил у них города и наложил на них подать и подчинил своей власти даже тех, которые некогда были очень надменны, – это достаточно раскрывает Священное Писание. Итак, поскольку пророческое слово в начале указало нам на будущее опустошение иноплеменников; то необходимо было упоминание о царствовании Озии и Иеровоама: ибо они именно

ими и были побеждены, как мы прежде уже сказали об этом. Мы знаем также, что Ассириянами сожжен был Дамаск, а ино-
—404—

племенные народы были истреблены. Но поскольку все это совершилось после; то мы необходимо должны коснуться того, что случилось с иноплеменниками при Иеровоаме и во времена его и даже с военачальниками Ассирийскими. А так как пророк присовокупил: *прежде двою лет труса*, то нам необходимо было упомянуть о проказе Озии. поскольку он противозаконно дерзнул совершить священнодействие; то и поражен был, в изобличение от Бога, проказою, а Иерусалим подвергся землетрясению, потому что этим Бог являл тогдашним обитателям его Свой гнев.

Ам.1:2. И рече: Господь от Сиона возглагола, и от Иерусалима даде глас свой и сетоваша пажити пастырей и изше верх Кармилъ.

В сих словах раскрывается нам вся цель пророчества и как бы последний предел предсказания и на них можно смотреть как на предварительное разъяснение и указание сущности подлежащего толкованию пророчества, прикровенной большою неясностью; ибо речь состоит из подобия и несобственного выражения и как бы из того, что обыкновенно случается на высоких вершинах гор или иногда на открытых долинах. Когда обнаруживает свое разрушительное действие язва, или другая какая происходящая от влияния воздуха болезнь, тогда горы, зеленеющие лесами и деревьями, и долина, покрытая разнообразною и роскошною растительностью, вдруг засыхают. Так разрушаются и дела рук человеческих, когда на города и страны обрушиваются тяжелые и нестерпимые несчастья, погубляющие и разрушающие малое и великое. Кого, скажи пожалуйста, пощадит меч неприятелей или язва. Напротив совершенно истре-

—405—

бляет и знаменитого богатством, славой и могуществом, и незнатного и презренного. Итак, слово пророка вполне соответствует обычным в его жизни явлениям; ибо, как я сказал, он был пастырь и образ для выражения своих мыслей

заимствует из часто бывающего истребления пастбищ для стад. Какой же истинный смысл сказанного? *Возглагола*, говорит, *Господь от Сиона*, как бы из собственного своего места, и из Иерусалима, как бы назначенного Ему. Бестелесное не находится в каком-либо месте, но поскольку в Иерусалиме был тот знаменитый храм, то считался он как бы собственным местом Его, по представлению древних, имевших еще ограниченные понятия о Боге. Вместо *возглагола* в Еврейском издании читается: *возревел* или *издал рыкание*, подобно льву. Когда же это случилось; то *сетоваша*, говорит, *пажити пастырей*. Пажитями пастырей называет иноплеменные народы, как бы некоторым пастырям раболепно подчиненные своим владыкам, которые делают все по своему усмотрению с подвластными им народами. *Сетоваша*, то есть, находились в унынии и во всяких бедах, ибо сетование бывает над мертвыми. Причиной же бедствия для них служит то, что Бог издал грозный глас и как бы пригрозил гибелью; ибо когда будет реветь лев, тогда кто не почувствует страха? И не только *сетоваша пажити пастырей*, но и *сверх того изсше верх Кармил*, то есть, Иерусалим. Кармил есть гора, находящаяся в стране Иудейской, на которой и имел пребывание Илия Фесвитянин; ибо земля Иудейская часто обозначается названием Кармила. Так устами другого Пророка Бог сказал сынам Израилевым: *и введох вас*

—406—

в землю Кармил, да снесите благая его и плоды его: и внидосте, и осквернили есте землю мою и достояние мое поставили есте в мерзость (Иер.2:7). А поскольку из всех городов в земле Иудейской самым славным и знаменитым признается Иерусалим; то и называет его верхом Кармила, как превознесенный славою, как преизбыточествующий превосходством, и как более прочих видный по причине божественного храма и мужей, некогда бывших царями из колена Иудина. Есть у святых пророков обыкновение прикрывать свои слова неясностью из опасения необузданного гнева слушателей: ибо те, которые особенно склонны были к дерзости, и делали упреки святым пророкам и говорили: *но нам*

глаголите и возвещайте нам иное прельщение (Ис.30:10), – не стерпели бы их прямых речей.

Ам.1:3–5. И рече Господь: за три нечестия Дамаска, и за четыре не отвращая его, понеже растроша пилами железными имущия во утробе сущих в Галааде: и послю огонь в дом Азаиль, и пояст основание сына Адерова. И сокрушу веревы Дамасковы, и потреблю живущия с поля Онова, и посеку племя от мужей Харраних, и пленятся людие Сирстии нарочитии, глаголет Господь.

Божественный Моисей справедливо выражает удивление пред Богом благим и долготерпеливым, ибо когда Израиль в пустыне слил себе тельца и бессмысленно сказал: *сии бози твои Израилю, иже изведоша тя из земли Египетския (Исх.32:4)*: то он несомненно нанес этим оскорбление Богу. Когда же Бог угрожал совершенно истребить их, то Моисей припадал к Создателю, усиленно просил и умолял Его простить вину согрешившим, и посвятил Ему благодарственную

–407–

песнь, говоря: *Господь Бог щедр и милостив, долготерпелив, и многомилостив, и истинен: и правду храняй и милость в тысячи, отъемляй беззакония, и неправды, и грехи: и повиннаго не очистит, наводяй грехи отцов на чада, и на чада чад, до третьего и четвертаго рода (Исх.34:6:7).* Иудейский народ неправильно понимал это; ибо он думал, что Бог так жесток и неумолим и так долго питает гнев, что вины отцов возлагает на чада чад. Так, провозглашая это самое, они говорили: *отцы ядоша терпкое, а зубом чад их оскомины Быша.* Посему Бог пророку Иезекиилю говорит: *сыне человек, что вам притча сия на земли Израилеве, глаголющим: отцы ядоша терпкое, а зубом чад их оскомины Быша. Живу аз, глаголет Господь: аще будет еще глаголема притча сия во Израили. Яко вся души моя суть, якоже душа отца, тако и душа сыновня: душа согрешающая, та умрет: сын не возмет неправды отца своего, ни отец неправды сына (Иез.18:1–4:20).* Да и как бы Владыка всяческих был долготерпеливым и многомилостивым, если бы он не прощал грехов и не очищал виновного, но простирал негодование свое на третий и

четвертый род? Итак, какой же тут смысл? Он, как я сказал, долготерпелив и безгранично благ и не тотчас подвергает наказанию согрешивших: но откладывает и до второго рода, дабы возможное появление в нем раскаяния пресекло бы Его гнев. Но если этого не случится и происшедшие от первого третье и четвертое поколения будут преданы таким же или даже еще худшим порокам и окажутся подражателями нечестия предков: тогда-то, и только тогда, он наконец наводит наказание, оказав роду уже

—408—

достаточно долготерпения за прошедшие проступки, то есть налагает грехи отцов на третий и четвертый род. Итак, говорит, весьма часто оказывая долготерпение Дамаску, не имею ли наконец полного права придти в негодование за три и четыре греха? Ибо что они совершили? Хотя много и других беззаконий, но подвергнутся наказанию собственно за свою великую жестокость: *не отвращая от них, понеже растроша пилами железными имущия во утробе сущих в Галааде*. Галаад есть маленький город Иудеи, лежащий на границе Палестины. На него-то Сирияне напали и разрушили до основания, рассекая железными пилами имеющих во чреве и вместе с детьми убивая недоношенные зародыши женщин. Железными же пилами называет колеса колесниц, которыми обыкновенно Сирийцы укатывали ток гумна. Посему Бог и устами Исаии негде говорит синагоге иудейской: *и сотворих тя яко колеса колесничная новая стирающая аки пила* (Ис.41:15). Почти тоже самое он говорит и Дамаску: сотру тебя подобно тому, как ты стер и сокрушил жителей Галаада, так что не пощадил даже тех, которые находились еще во чреве и которым от всех оказывается и подобает милосердие. А что некоторые из жителей Дамаска, жестоко и злобно обращались с Израильтянами, в этом ты без труда убедишься, выслушавши слово Пророка Елисея. Он пришел в Дамаск. Когда же встретился с Азаилом, во время еще болезни сына Адерова: то плакая, говорит Писание, человек Божий. И рече Азаил: что яко господин мой плачет? И рече: вем, елика сотвориши

сыном Израилевым зла: крепости их сожжешь огнем, и избранные их избиешь мечем, и младенцы их разбиешь

—409—

и во чреве имеющая их расторгнешь (4Цар.8:11:12), поскольку же Дамаск так поступил не только с Галаадом, но и со всею страню Иудейскою; то угрожает сожечь дом Азаила и Адера и *сокрушить веревы Дамасковы*. Это и было приведено в исполнение чрез Озию и Иеровоама постепенно и в разные времена; ибо и они взяли Сирию и одержали сильную победу: а по прошествии некоторого времени – и чрез царя Ассирийского. Потом говорит: *и потреблю живущия с поля Онова*. Оном пророки называют Вефиль, в котором проклятый Иеровоам поставил золотую телицу, но вследствие этого они (пророки) обыкновенно так называли и всю страну, преданную идолопоклонству. Посему, говорит, живущих в земле и на поле Он или суетных (*ματάγων*), то есть идолов (так толковали это слово все другие), уничтожу и истреблю, а также *посеку и племя от мужей Харраних*. Харран есть городок, лежащий почти у Дамаска и имеющий весьма воинственных жителей. *И пленятся, говорит, людие Сирстии нарочитии*, называя *нарочитыми* (*ἐπίκλητον*) или весьма славных или же наемных и собранных к ним на помощь; ибо делая военные нападения на страны иудейские, они нанимали соседних иноплеменников. По сему *нарочитый* может означать: отвне призванный, чужеземец. Надобно заметить, что в издании еврейском вместо: *людие Сирстии* читается: *людие Киренстии*; ибо Сирийцы были поселенцами Киренейцев. Вспомним, что (как опять написано в четвертой книге Царств) во Иерусалиме царствовал Ахаз. Факей же (царь израильский) и Раассон, цари Сирии и Дамаска, пошли на Иерусалим, опустошая подвластные им города иудейские, поскольку же Ахаз, царь иудейский,

—410—

находился в величайшем страхе; то он нанял за деньги Феглафаласара Ассириянина, и *послуша его*, говорится, *Царь Ассирийский, и взыде в Дамаск, и взя его, и пресели его, и Раассона уби (4Цар.16:9).*

Ам.1:6–8. Сия глаголет Господь; за три нечестия Газы, и за четыре не отвращуся их, за еже пленити им пленение Соломоне, еже заключити во Идумею: и послю огонь на забрала Газы, и пояст основание ея: и потреблю живущия из Азота, и извержется племя из Аскалона, и наведу руку мою на Аккарона, и погибнут остаточнии иноплеменников, глаголет Господь.

Прежде всего считаю необходимым сказать о том, что ни еврейский текст³³⁶⁶, ни другие, не упоминают о Соломоне, но Евреи читают: *ради пленения их пленом*. Прочие же вместо слова: *Соломон прибавляют: устроенный – ἀπὸρτισμένην* или *совершенный – τελείαν* (плен)³³⁶⁷. Мы же должны будем следовать чтению Семидесяти. Итак, обвиняется Газа (а она есть город Филистимлян или нынешняя Палестина) в том, что она пленила *пленение Соломоне, еже заключити во Идумею*. Можем понимать это так, как понимали и другие толкователи, а именно: они совершали не обыкновенное какое-либо опустошение Иудеи, но, захватывая довольно пленников, предавали их в руки Идумеев. Идумеи были потомки Исава, всегда враждебно расположенные к Израильтянам: им содействуя и вместе с ними воюя, Газяне, и Азотяне и жители Аскалона, или так называемого Аккарона и некоторые другие

–411–

иноплеменники сильно помогали им овладевать городами Иудеи. Если же по переводу Семидесяти мы читаем, что они пленили *пленение Соломоне*; то необходимо разуместь тут следующее. Соломон был самым сильным и могущественным царем и господствовал над соседними народами, так что у них построил многие города и поселил в них Израильтян, потому что Хирам позволял ему это. Во второй книге Паралипоменон написано так: *и бысть по двадесяти летех, в нихже созда Соломон дом Господень, и дом свой, и грады яже даде Хирам Соломону, созда оны Соломон, и всели ту сыны Израилевы. И прииде Соломон во Емаф-Сува, и одержа его: и созда Федмор в пустыне и вся грады крепкия, яже созда во Емафе, и немного далее: и елика восхоте Соломон по желанию создати во Иерусалиме, и в Ливане, и во всем царстве своем. Весь народ оставшийся от Хеттеа, и Аммореев, и Ферезеев, и Евеа, и*

Иевусеа, иже не бяху от племени Израилева, но беша от сынов их оставшихся по них на земли, ихже не избиша сынове Израилевы, подведе их Соломон в дань даже до дне сего (2Пар.8:1–8). Итак, соединившись с Идумеянами, жители Газы и Азота и другие разрушили эти города, названные Соломоновыми, так что они уже не принадлежали к царству Иудейскому, а отданы были как бы нечестивым вождям Моавитян. По сему и говорит, что Газа вместе с другими городами будет истреблена огнем и погибнут Азотяне и племя Аскалона, и Аккарон будет находиться под властью поражающего. А вместе с ними, конечно, погибнут и остальные соплеменники их: ибо некоторые из соседних варваров, вероятно, получали плату (от них) и были призываемы (ими) на помощь. Итак,

–412–

оказывается в конце концов тяжким и исполненным всякой опасности делом вступать в союз с нечестивыми и вместе с ними вооружаться против возлюбленных Богом и преследовать святых. И хотя мы иногда терпим за свои грехопадения и бываем вразумляемы Богом, но Он не отвергнет совсем тех, коих соделал присными Себе, – а вразумив благополучно, подвергнет гибели сосуды гнева, то есть, тех, которые воспламенялись против них необузданною яростью, совершенно согласно с тем, что прекрасно сказано было Вавилону о сынах Израиля: *аз вдах я в руку твою, ты же не дала им милости (Ис.47:6)*; ибо весьма неприятна Богу и возбуждает Его негодование жестокость тех, которым поручено исполнение этого.

Ам.1:9:10. Сия глаголет Господь: за три нечестия Тирова, и за четыре не отвращуся его, понеже заключиша пленники Соломони во Идумею, и не помянуша завета братня: и послю огонь на забрала Тирова и пояс основания его.

Точно также и Тирияне вместе с жителями Дамаска и Азота и Аскалона и Аккарона, чрезмерностью беззаконий своих превысившие и как бы препобедившие приличествующее Богу долготерпение, по смыслу пророчества подвергнутся наказаниям и понесут самое тяжкое из всех возмездие.

Преступление же их состояло в том, что они заключили пленение Соломона в Идумею, не вспомнив завета братьев. Что это были за пленники Соломоновы, слово достаточно разъяснило нам это. Теперь необходимо сказать о том, каким образом пленники были заключены Тирянами в Идумею. Порабощая неисчислимое множество жителей Иудеи

—413—

и Иерусалима, они продавали их Идумеянам. А они (Идумеяне) своих братьев по крови и искони свободных (Иудеев) обращали в состояние военнопленных, угнетали горьким игом рабства и принуждали их жить по законам Эллинов; жалкие – они едва не поносили славу Бога, как будто Он не сохранил им свободу от отцов и не имел сил даровать им благосостояние и благоденствие. поскольку, сильно обвиняя заключивших в Идумею пленников Соломоновых, Бог всяческих устами другого пророка говорит: *и что вы, мне Тире и Сидоне: и вся Галилеа иноплеменников? еда воздаяние вы воздаете мне? или памятозлобствуете на мя остро? и быстро воздам воздаяние ваше на главы ваша. Понеже серебро мое и золото мое возьмете, и избранныя моя и добрая внесосте в требища ваша: и сыны Иудины, и сыны Иерусалимли продасте сыном Еллинским, яко да ижденете я от предел их (Иоиш. 3:4–6).* Пределом же, как бы чувственным, Израильтян была Иудея, а духовным – закон, вне которых (пределов) они находились, недостойно продаваемые сынам Эллинов. Тиряне поступали так, не помня завета братнего. Это мы можем понимать трояким способом.

Кто эти братья и какой завет, – об этом мы скажем, руководствуясь в уразумении этого Священным Писанием. Хирам, некогда царствовавший у Тирян, был весьма дружественно расположен к божественному Давиду. Потом после него (Давида) был благорасположен к Соломону, так что заключил с ним союз дружбы, помогал ему во всем и во время построения божественного храма оказывал ему необходимое внимание (3Цар.5:9:11–14), посылал ему весьма большие по-

—414—

дарки, хотя и сам получал от него еще большие и богатейшие. Итак, или говорит о том, что Тиряне воевали против Израильтян, забыв о завете как бы братьев по любви и соединенных (взаимным) благорасположением и нежностью до такой степени, что казалось они были единокровными: или же (говорит) о том, что происходившие от Исава Идумеи хотя и были братьями Израильтянам, но воевали против них, презирая завет братний. Исав питал враждебные и неприязненные чувства к Иакову, оскорбленный некогда из-за первородства. Но когда Иаков удалился из жилища Лавана и захотел возвратиться опять домой вместе с женами и детьми; то Исав встретился с ним, как брат; ибо они обнимали и целовали друг друга и вели дружелюбные речи между собою и, отвергая прежнюю вражду, заключили завет согласия и мира. Так было между ними. Но Тиряне, забыв о завете братьев, ссорили родственные племена и располагали их иметь рабами единокровных и братьев, своим содействием делая Идумеев несравненно более сильными тех, которые некогда владычествовали. Или же можно разуметь это в отношении к самым Моавитянам, которые происходили от Лота, потому что Тиряне нарушали завет братьев, очевидно завет между Авраамом и Лотом: когда пастухи обоих ссорились между собою; тогда *рече, говорит божественное писание, Авраам Лоту: да не будет распря между мною и тобою, и между пастухи моими, и между пастухи твоими, яко человецы братия мы есмы (Быт.13:8)*. Посему-то справедливо, говорит, он (Тир) будет предан огню и разрушен до самых, оснований, ибо выражение: *да не будеши со многими (на злобу*

—415—

Исх.23:2) всегда употребляется в отношении к нечестивым.

Ам.1:11. Сия глаголет Господь: за три нечестия Идумейска и за четыре не отвращуся их, понеже прогнаша брата своего мечем.

Речь обращается к самой Идумее, очевидно, к потомкам Исава. Весьма хорошо говорит, что и они подвергнутся последствиям гнева (божественного); ибо враждовали против брата — Израиля, и на ближних и единокровных своих не убоялись нагло и жестоко поднимать меч, не думая о законе

естества, не помышляя о человеколюбии; но в ненависти к братьям навывав превосходить посторонних и самых враждебных людей, и быть может даже поставляя себе это в большое достоинство.

Посему и от нас пусть услышит: *что хвалишися во злобе, сильне?* (Пс.51:3). И о них весьма уместно можно сказать: *их слава в студе их* (Фил.3:19); ибо считающие самым лучшим то, от чего следовало удаляться как можно больше, опять услышат: *горе глаголющим лукавое доброе и проч.* (Ис.5:20).

Ам.1:11. И растли ложесна³³⁶⁸ на земли.

Благополезно перечисляет преступления Идумеев³³⁶⁹ и относит их к самому Исаву, объявляя их людьми низкого происхождения и происшедшими от нечестивого отца для того может быть, чтоб мы имели в виду косвенно указанное устами Исаии: *из семени бо змиина изыдут исчадия аспидов* (Ис.14:29). Итак, повествует, что и праотец их Исав благами, доставшимися ему от утробы матерней и от самого рождения пренебрег и поверг

—416—

на землю достоинство первородства, ради чувственного удовольствия ни во что поставив упомянутое достоинство; ибо он желал кушанья из чечевицы и, получив его, отдавал (за него) дар природы. «Сего ради», говорит, *прозвася имя ему Едом* (Быт.25:30). Отсюда, думаю, и происшедшие потом от него названы Идумеями. Итак, выражение: достоинство, полученное от рождения и утробы матерней, *растли*, сказано, *на земли* вместо: «променял на земной предмет».

В подобных преступлениях повинны бывают и те, которые наслаждение земными предметами ставят выше наслаждения духовными, предпочитают временное вечному, непрочное прочному и пренебрегают славой, яже от Бога, безрассудно предпочитая ей славу у людей, которая подобно тени исчезает у имеющих ее. Посему и божественный Павел весьма благопотребно говорит: *да не кто блудодей, или сквернитель, якоже Исав, иже за ядь едину отдал есть первородство свое* (Евр.12:16).

И восхити во свидение грозу свою.

Вспоминает еще о другом поступке, упрекая Идумеянина в том, что он всегда был зол и лукав и чрезвычайно враждебно и ненавистно относился к единокровным. Так в книге Чисел написано: *и посла Моисей послы от Кадиса к царю Едомскому, глаголя: тако глаголет брат твой Израиль: ты веси весь труд обретший нас. И снидоша отцы наши во Египет, и жихом во Египте дни многи, и озлобиша нас Египтяне отцев наших: и возопихом ко Господу, и изведе ны из Египта: и ныне да пройдем сквозе землю твою: не пройдем сквозе села, ни сквозе винограды, ни пием воды в потоцех твоих. И рече к ним Едом: не пройдеши сквозе мене:*

—417—

аще же ни, ратию изыду противу тебе. И изыде противу им Едом с народом тяжким. И уклонися Израиль от него (Числ.20:14–21). Заметь опять и в этих словах, сколь ужасен и невыразим порок бесчеловечия (Едома). Ведь Израиль не бесплатно просил воды у Едома, а тот взялся за оружие и выступил против него и злобно воспрепятствовал ему даже только и пройти (сквозь свою землю) и оказался до такой степени суровым, что если бы Израиль не уклонился от него, то он не пощадил бы своих единокровных. Итак *восхити во свидение грозу свою*: опасаясь возбудить войну, одни умоляли и уклонялись в сторону, чтоб не показалось, что они пренебрегают любовью к братьям: другой же такую уступчивость и боязливость, которую обозначает названием грозы, обращает в повод к обнаружению своей жестокости к ним: ибо он прямо высказал угрозу, что если Израильяне не захотят удалиться от пределов его владений, он выступит против них с оружием. Итак Едом оказался чуждым взаимной любви и крайне виновным в братоненавидении и потому справедливо ненавистным Богу, ибо *Бог есть любви, по слову Иоанна, и пребываяй в любви в Бозе пребывает (1Ин.4:8:16).* Итак, кто хочет проводить жизнь без любви, тот не уверовал в Бога, но будет находиться вне общения с Богом.

И устремление свое снабде на победу.

Вот третий грех потомков Исава, ибо устремление свое, очевидно ко вражде и нечестию, они навсегда *снабдели*

(сохранили) в себе *на победу*. Они никогда не прекращали своих нечестивых замыслов, хотя сам Исав уже оставил свое прежнее –418–

нее нечестие и не желал уже смерти Иакова, напротив переменил (свою ненависть к нему) в кротость и взаимную любовь, ибо когда Иаков возвращался из дома Лаванова, тогда он обнимал его со слезами, а слезы обыкновенно текут из глаз при весьма большой радости. Но потомки его оказались очень жестокими и в суровости нрава и самой злобе превзошли своего предка. Однако ж не подлежит сомнению то, что непременно пути памятозлых людей приводят к смерти; посему говорит:

Ам.1:12. И послу огнь в Феман, и пояст основания оград его.

Это – столица Идумеи; когда враги взяли ее, она была сожжена и вместе с другими городами погиб и Феман. Итак погибнут в огне и пламени те, которые ненавидят братьев и восстают против единокровных или против тех, которые вследствие духовного родства находятся в единении и единокровии, а таковых чужда слава любви.

Ам.1:13–15. Сия глаголет Господь: за три нечестия сынов Аммоних, и за четыре не отвращуся их, понеже распоряху имущия во утробе Галаадитов, яко да расширят пределы своя: и разжегу огнь на забрала Раввафы, и пояст основания ея с воплем в день рати, и потрясется в день окончания своего: и пойдет царь³³⁷⁰ ея в плен, жерцы их и князи их вкупе, глаголет Господь.

Жестокость Аммонитян изображается такою же, как и жестокость жителей Дамаска, ибо и они убивали имеющих во чреве Галаадских женщин, не для того, чтоб помочь другим, и не для того, чтобы удовлетворить мести чужезем-

–419–

цев, но для своей собственной пользы, чтоб расширить свою страну и как можно больше распространить пределы своего царства, после того, как опустошена была вся Иудея и совсем разбиты были Израильтяне, так что Бог как будто оказался бессильным и немогущим, не смотря на свое обещание, спасти их и сделать их неодолимыми для их врагов.

Итак, и эти, овладевая городами, осмеливались смеяться над Покровителем их Богом и воздавали благодарность и победные песни своим лжеименным богам. Посему-то и говорит, что предана будет огню Раввафа; а она есть главный город аммонитской страны. Погибнет же она с *воплем*, то есть когда Вавилоняне, как бывает на войне, будут издавать радостные крики во время победы над нею; ибо они овладели ею, когда Навуходоносор со всем войском напал на Аммонитян. И пойдут, говорит, в плен подданные вместе с царями и получившие право священнодействовать вместе с своими богами, не получая от них ни малейшей помощи; ибо что может сделать и какую кому может принести пользу глухой идол.

И начальники ересей уподобляются рассекающим имеющих во чреве, чтоб расширить пределы своих владений; ибо для того, чтоб явиться вождями многих, они совершают насилие над несчастными душами и при помощи обмана слов стараются вызвать у них как бы некоторую преждевременную и незрелую веру, проповедуя им превратное и изрыгая то, что исходит из их собственного сердца, а не из уст Господних; ибо *никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым*, но и никто не может сказать анафема на

—420—

Иисуса, как только Веельзевулом (1Кор.12:3).

Глава II

Ам.2:1—3. Сия глаголет Господь: за три нечестия Моавля, и за четыре не отвращая его; понеже сожгоша кости царя Идумейска в пепел: и послю огонь на Моава, и пояст основания градов его, и умрет с бессилием Моав, с воплем и гласом трубным. И потреблю судию из него, и вся князи его избию с ним, глаголет Господь.

И Моавитяне совершили не малое преступление, так что и они превысили меру свойственной Богу всяческих кротости и долготерпения. Виною их служит грех до смерти: сожгли, говорит, они кости царя Идумейского и сожгли так, что они обратились наконец в прах и пепел. В чем же состояло их преступление. В ненависти и бесчеловечии и необузданной жестокости к Израильтянам. Но может быть кто-нибудь скажет,

что они сожгли кости упомянутого царя не ради кого-либо другого, как только ради израильтян. Расскажу кратко известную историю. В четвертой книге Царств, написано, что после смерти Ахава, Моав нарушил союз с царем Израильским. Тогда Иорам из Самарии послал письмо к Иосафату, царю Иудину, такого содержания: *царь Моавль отвержеся мене: идеши ли со мною на брань на Моава? и рече: възыду. И иде царь Израилев, и царь Иудин, и царь Едомль* (4Цар.3:7:9). Смотри, как вместе с этими царями вооружался и царь Едомский, то есть, Идумейский. поскольку же они терпели недостаток в воде, то призвали к себе Елисея и умоляли его даровать им от Господа то, что они искали. И когда совершилось это, то Моавитяне были побеждены, как написано далее об этом. Итак, Моавитяне гневались на то, что Израильтяне когда-

—421—

то победили их, при помощи и содействии им царя Идумейского. Но поскольку не могли уже досадить умершим; то иным способом надругались над останками, предав их огню и даже не щадя костей, как бы присоединяя к погубленным ими Израильтянам и бывшего некогда их помощника. Итак, говорит, сожжены будут города их и они погибнут с *бессилием*, не болезнью изнуренные, не обычными немощами истощенные, но *с воплем и гласом трубным*, то есть, как на войне и в битве. Угрожает также, что вместе с подчиненными погибнут и судьи и князья; ибо они были виновниками их замысла и предприятий и руководителями других во всяком нечестии.

Ам.2:4—5. Сия глаголет Господь: за три нечестия сынов Иудиных, и за четыре не отвращуся их, понеже отринуша закон Господень, и повелений его не сохраниша, и прельстиша их суетная их, яже сотвориша, имже последоваша отцы их вслед их. И пошлю огонь на Иуду, и пояст основания Иерусалимля.

К народам, не имевшим закона, присоединяется и Иуда, руководствуемый законом, ибо Судия нелицеприятен. Но показывает, что он снисходил и долго терпел к согрешающему и только уже третьим и четвертым грехом его был подвигнут (к наказанию). Хотя по справедливости и надлежало другим

народам, как не имевшим божественного закона, уделять милосердие в большей мере и оказывать более продолжительное снисхождение, напротив за нерадение Израиля следовало тотчас же подвергать наказанию; потому что он воспитан был в божественных заповедях и знал стезю, ведущую к пользе; но Господь оказывал (ровное) снисхождение как знающим закон, так и незнаю-

—422—

щим. Когда же наконец Он увидел, что они дошли до крайней степени нечестия и неразумия помыслов; тогда возвещает, что пошлет огонь и на самый Иерусалим и истребит до самых оснований столь славный и знаменитый город. Преступления же Израильтян многочисленны; в особенности же Бог обвиняет их в том, что они последовали заблуждениям отцов. Уже и тогда, когда находились под игом Египтян и воспитывались в их нравах и законах, они воздавали божеское поклонение тельцу. Но освободившись от этого весьма тягостного рабства и многообразно руководствуемые божественными заповедями к ясному познанию угодного Богу, они обращались назад и вовлекаемы были в заблуждение отцов, хотя может быть и боялись как чего-то постыдного подвергнуться таким же бедствиям, ибо и сами они поклонялись золотым телицам. Причиной же такого их нечестия было то, что они *отринуша закон Господа* и повелений Его не хотели сохранять.

Итак пока мы будем соблюдать закон и любить Бога и стараться сохранять Его повеления, — мы окажемся мудрыми и предусмотрительными и опытными во всякой добродетели и богатыми многим сему подобным. Но как скоро предаемся небрежности и пренебрегаем божественными законами, то увлекаемся всяким ветром (учения) (Еф.4:14), лишаемся разума и прекрасных стремлений, и будем *части лисовом* (Пс.62:11), потому что нечистые духи увлекают нас туда и сюда. Посему справедливо и премудро божественный Давид о всяком праведнике воспевает: *закон Бога его в сердце его, и не запнутся стопы его* (Пс.36:31).

Ам.2:6—7. *Сия глаголет Господь: за три нечестия*

—423—

Израиля, и за четыре не отвращуся его, понеже продаша праведнаго на серебре и убогаго на сапозех, ходяща³³⁷¹ на прасе земнем.

Не оставляет безнаказанным, а напротив подвергает суду и Израиля, то есть колена, живущие в Самарии. А что они, необузданно согрешая, как бы истощили милосердие Божие, оказываемое немощным, на это может указывать отвращение за три и за четыре греха, каковое испытывающим необходимо подвергаться ужасным страданиям и находиться во всяких бедах. Посему Давид, опасаясь этого и зная причину гибели, умолял Господа, говоря: *не отврати лица твоего от Мене, и не уклонися гневом от раба твоего (Пс.26:9)*: ибо гнев всегда следует и как бы сопутствует отвращению. А в чем состояли преступления Израиля, — это ясно показывает; ибо *продаша праведнаго на серебре, и убогаго на сапозех*; то есть они не терпели, чтоб им говорили правду и справедливость и над каждым совершали соответствующий закону суд. Но если случалось, что людьми сильными привлекался к суду муж праведный, целомудренный и честный и непритязательный и отвращающийся тщеславия (а под таким праведником можно разуметь и бедного или нищего духом); то его продавали врагам, хотя закон ясно говорит: *не будь лицеприятен на суде (Втор.1:17:16:19)*, и опять: *неповинна и праведна да не убиеш (Исх.23:7)*. Кому вверена обязанность производить суд, тот непременно заступает место Бога, Которому только и принадлежит право суда; ибо *един есть законоположник и судия (Иак.4:12)*, по слову Святого. Поэтому кто производит неправый

—424—

суд над праведником и оказывает лицеприятие, тот унижит божественное достоинство и оскорбит Бога, Который говорит: *суд праведен судите, и милость и щедроты творите кийждо к брату своему (Зах.7:9)*. Итак, обвиняет их в том, что они продавали праведника и бедняка врагам и обыкновенно делали это ради ничтожных и самых незначительных прибытков, коих получившим их едва было достаточно на приобретение только

сандалий. Между тем им следовало больше всего заботиться о соблюдении справедливости и угождении Богу и услаждаться почестями, получаемыми от Него и обладать богатством, состоящим в доброй славе: ибо *лучше, говорит, имя доброе, неже богатство много* (Прит.22:1). Надобно знать, что и устами Исаии Он говорит тоже к матери Иудеев, то есть Иерусалиму: *князи твои сирым не судят и суду вдовиц не внимают* (Ис.1:23), а также чрез Михея: *старейшины его на дарех суждаху* (Мих.3:11). Итак всегда достойно проклятия, если суд производится не с соблюдением справедливости и беспристрастия, по как бы с ненавистью и с нарушением правды.

Ам.2:7. И бияху пястию во главы убогих.

Упрекает их и прямо обвиняет в том, что по властолюбию и корыстолюбию они были нечестивы и не милосерды и обыкновенно несправедливы в отношении к тем, о которых напротив достойно было иметь попечение, которых следовало почитать и у которых подобало приобретать расположение оказываемою по любви помощью, терзая несносными и горькими скорбями обремененных бедностью. Но то, что делается им, Господь наш относит к своему собственному лицу. Посему

—425—

безмерно оскорбляем самого Бога, притесняя слабого и *бия смиренного пястями*, как написано, причиняя скорби угнетенным бедностью, тогда как напротив следовало простирать им руку взаимной любви; ибо *нищета, говорит, мужа смиряет: руце же мужественных обогащаются* (Прит.10:4). Негде и ученик Христов пишет: *вера чиста и не скверна пред Богом и Отцем сия есть, еже посещати сирых и вдовиц в скорбех их, и не скверна себе блюсти от мира»* (Иак.1:27).

И путь смиренных совращаху.

Можешь понимать это двояко. Или здесь он говорит о том, что они были чрезвычайно надменны и дошли до такой степени богоненавистой гордости, что презирают и братьев, если они не окружены богатством и не обладают блестящей обстановкой,

и гнушаются как бы ходить по одному пути с теми, которые не очень упражняли страсть любостяжания и которые смиренны и удаляют от себя суетное волнение жизни. Или же говорит о том, что будучи наставниками и вождями народа, они увлекали с прямого пути более слабых людей или смиренных, то есть тех, которые сами по себе не могли иметь точного познания о полезном, напротив усердно следовали словам своих наставников. А таких людей весьма много: ибо такие живут беззаботно и в простоте и привязаны бывают к словам и наставлениям своих учителей, и какой путь научились считать хорошим, к тому и питают сильную привязанность. Итак, мудрые и боголюбивые из призванных к учительству указывают прямой путь, идущие которым проводят угодную Богу жизнь. А те, которые своими помышлениями далеки от божественного закона,

—426—

совращают путь смиренных, отторгая их от справедливого и истинно должного (так поступил Иеровоам, склонивший Израильтян поклоняться рукотворенным телицам) и удаляя от пути к правде и добру, говорю, от преданности истинному Богу.

Совращают пути смиренных и те, которые не отвращаются (не остерегаются) человеку с детским умом говорить: иди с нами, прими участие в крови несправедливой. Совращают путь смиренных и те, которые своевольно извращают правильность церковных догматов и ум более простодушных людей увлекают на ложную и превратную стезю; ибо у них нет ничего правильного, напротив только превратные и безобразные выражения и сочетания слов, исполненные и нечестия и невежества.

И сын и отец его влазят ко единой рабыне, яко да оскверняют имя Бога своего.

Опять обвиняет их в необузданном и достойном порицания сладострастии, и на одном этом грехе показал, что они презрели всякое благочиние. Хотя они и должны бы были мужественно бороться со страстями и преодолевать постыдное и нечистое сладострастие, сами обладая умением пресекать похоти и запрещать плотские пожелания и других склоняя

обуздывать свирепствующий в наших членах закон: но они пренебрегали славную добродетелью и уступали своим плотским страстям. Потом не служит ли некоторым признаком мудрости – даже и в постыдных делах предпочитать более лучшее? Самым, гнусным грехом надо признать то, когда сын входит на ложе отца и отец чувствует незаконное стремление к ложу своего сына и решается на самом деле со-

–427–

вершить эту гнусность, что и без закона, данного Моисеем, сама природа признает постыдным и осуждает как достойное негодования. Посему Рувим, осквернивший отцовское ложе, совершил великое преступление. И Павел сильно негодовал на подобное же преступление, совершенное у Коринфян. Он пишет им: *отнюд слышится в вас блужение, и таково блужение, яко некоему имети жену отчюю»* (1Кор.5:1). Однако на этом не останавливается его негодование, но совершившего такое преступление предал сатане *во измождение плоти* (1Кор.5:5). Итак виновные в таких страстях позорят имя Бога своего. Мы утверждаем даже, что скверну и нечистоту они усвоили божественной природе. Как это и почему? Они (своим поведением) делают то, что злословится Бог всяческих, как владыка нечистых людей. Посему негде и сказал Иудеям: *вас ради имя Мое хулится во языцех* (Ис.52:5); ибо как о живущих праведно говорится, что они святят Бога; так можно думать, что преданные нечистой и бесславной жизни хулят Его (Мф.6:9; 1Пет.3:15).

Ам.2:8. И ризы своя связующе ужами, завесы творяху держащияся требища, и вино от оболганий пияху в дому Бога своего.

Господь наш Иисус Христос, научая, что божественные храмы должны быть создаемы не для иного чего, как для славословия в них Бога всяческих и для совершения подобающего Ему поклонения, некогда упрекал Иудейских торгашей, вводивших в храм животных, говоря: *написано: храм мой храмом молитвы наречется* (Мф.21:13); намекал же он на Священное Писание, как вспомнили ученики: потому что было написано: *ревность*

—428—

дому Твоего снеде мя (Пс.68:10). И Павел упрекал некоторых, приобретших дерзкую привычку совершать подобные же дела: еда бо, говорит, домов не имате, во еже ясти и пити? или о церкви Божией не радите? (1Кор.11:22). Итак всегда оказывается вредным — зданиями, посвященными Богу, дерзко злоупотреблять, как бы обыкновенными и принадлежащими каждому частному лицу домами (ибо где же тогда можно будет совершить подобающее Богу поклонение, если пред очами Его будем служить плотским наслаждениям?), — и в тех местах, в которых мы должны были бы являться блистающими по причине святости, там весело устремляться к противозаконному. Поступающих таким образом не оставляет без обличения — и весьма справедливо; ибо они, говорит, не снимали покровов с жертвенника, но, укрываясь под ним, дерзали упиваться и совершать дела сладострастия, дабы они услышали и Бога ясно говорящего: аз есмь послух, глаголет Господь (Иер.29:23). А от какого из постыдных дел может удержаться человек пьяный и лишившийся ума и на какое из зол не удобопреклонен он? Ибо Бог всяческих видит и то, что совершается во тьме, по написанному (Пс.138) и для Него нет ничего сокровенного.

Несомненно, что бывающее особенно в церквях совершается нами как бы в присутствии и при непосредственном наблюдении самого Бога. И если быть совершенно пьяным есть дело самое постыдное и по закону достойное крайнего осуждения; то явиться в таком виде в самой церкви не есть ли дело, по своей непристойности превышающее всякое слово? А еще хуже того, если собирают для

—429—

чувственных наслаждений добытое путем несправедливо и лукаво пролитой крови. Поступающие таким образом услышат Бога, ясно говорящего: разве вертеп разбойников дом Мой? (Мф.21:13). Итак преступления других послужат к великой пользе нашей, и чем другие оскорбили Бога, то может сделать, нас лучшими, если только мы будем отвращаться от проступков тех людей. Ведь люди благоразумные по всей справедливости должны быть и более безопасными, если только пожелают

проводить жизнь согласно с законом и не захотят соревновать лукавым.

Но если это говорится к Иуде, или к двум коленам, живущим во Иерусалиме; то справедлив смысл только что высказанного нами соображения. Если же упомянутый грех принадлежал Израилю; то скажу, что не в доме Бога истинного и не для божественного жертвенника делались шатры из занавесей, или совершалось пьянство, но в доме их Бога, будет ли то Ваал, или другой какой либо из сделанных изобретательностью человеческой в виде идола. Но и в таком случае, разве не будет вменено в вину Израилю то, что он в доме идолов и быть может у самого жертвенника Ваала упивался вином и устроил палатки; – потому что они уважали это и храмы предполагаемых богов своих превращали в места для пьянства и всяких чувственных наслаждений; между тем как следовало стремиться к чистому и непорочному служению Богу и входить в истинно святой дом и относится к жертвеннику с благоговением. Но они и к столь священным и достойным почтения предметам, старались относиться с пренебрежением, а к самому постыд-

–430–

ному – с почтением и над самыми своими богами дерзали издеваться, всегда попирая божественное достоинство и нагло унижая подобающую единому истинному Богу славу, когда и лжеименным богам воздавая ее, не придавали никакого значения.

Ам.2:9. Аз же отвергох Аморреа от лица их, его же бе высота якоже высота кедрова, и крепок бяше якоже дуб, и изсуших плод его с верха, и корения его из низу.

Видишь, какими нечестивыми наглецами и презрителями потом изображает их. Кому следовало воспевать благодарственной песни и оказывать послушание во всем, Того они осмеливались оскорблять весьма неразумно и бессмысленно, вследствие величайшей грубости своих нравов, и дошли даже до забвения полученных от Него благодеяний. Аз, говорит, *отвергох Амморреа от лица их*, то есть Я истребил варварские племена, обозначаемые, как кажется, в лице одного

Аморрея, как жестокого и более сильного. Я дал возможность победить столь необыкновенно сильного и несокрушимого, что казалось он достигал высоты кедра и по силе уподоблялся весьма крепкому дубу. Не кто-либо другой, а я один, говорит, обессилил его и поразил в корне и как бы иссушил плод его; ибо когда он говорит о деревьях, то очевидно речь Его имеет метафорический характер. Говорит, что он потерпел поражение в корне и потому погиб и плод: ибо и в лесу дерево умирает не иначе, как таким же образом. А что Аморреи и Евеи и Гергесеи и Ферезеи и Иевусеи были истреблены, когда воевали против них Израильтяне, очевидно при содействии Бога, – в этом никто не усомнится.

**Антоний (Храповицкий), архим. Нравственная идея
догмата Пресвятой Троицы³³⁷² // Богословский
вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 149–172 (2-я пагин.)**

–149–

§1. Введение

Кто не слышал, если и сам не произносил таких или подобных слов: «что пользы веровать так или иначе? лишь бы быть хорошим человеком?» На такие вопросы только некоторые умеют отвечать: невозможно быть хорошим человеком без христианских верований, если только не довольствоваться в своих нравственных требованиях одной лишь гражданской честностью и человечностью, но стремиться к совершенной добродетели через подавление страстей и гордости, через возвращение любви ко всем и совершенного целомудрия. Но и на такой ответ находится у совопросников возражение: признаю нравственную ценность евангельских повествований и посланий апостольских, но какая польза будет душе моей от веры в Троицу, от признания Иисуса Христа Богом, Богочеловеком? Давно слышится этот вопрос в образованных кругах русского общества, а в последние годы в нем все ясней слышатся оттенки глухого ропота, разразившегося наконец и жестокими богохульствами в общеизвестной заграничной «Критике догматического богословия» и плохо скрываемыми насмешками в религиозно-народных брошюрках (sic!), где добродетель человеколюбия некоторых древних христиан противопоставляется праздному, будто бы богословствованию вселен-

—150—

ских учителей, изощрявшихся «согласить то, что несогласимо» и ради этого пренебрегавших обязанностями христианина. Проповедники штундизма издеваются над православием, будто бы забывшим евангельские заповеди ради догматических тонкостей и представляют себя восстановителями истинного христианства после многовекового его затемнения отвлеченным и ложным догматизмом. Противопоставление добродетели догматам, и нравственное безразличие последних становится темой не для писателей только, но и для постоянных разговоров в обществе среди учащегося юношества, даже для женщин, и при том не в виде

робкого недоумения, как прежде, а в виде дерзкого и настойчивого запроса³³⁷³.

С эту же недоброю мыслью начали читать Св. Писание и образованные и простолюдины и, заимствуясь распространенными через штундистов выводами Тюбингенской школы – Штрауса и Ренана, следуя всем известной рукописи не на русском языке, наши мыслители и неммыслители утверждают, что в Св. Писании, а тем менее в Евангелиях, нет учения о Пресв. Троице и о богочеловечестве Господа Иисуса Христа; отсутствуют будто бы во всей Библии и точное выражение этих основных догматов христианства, чужда их Библия и по духу своему, научая нас спасаться делами любви, предпочитая кающегося невежду мытаря многознающему в догматах фарисею и возбраняя нам заниматься бесплодными состязаниями и распрями о законе, ибо они суетны и рождают споры (Тим.3:9).

Враги св. догматов особенно любят ссылаться на слова Христовы: «если хочешь войти в жизнь, соблюди заповеди» (Мф.19:17), а также на слова ап. Иакова: «чистое и непорочное благочестие перед Богом и Отцом есть то, чтобы призирать сирот и вдов в их скорбях

–151–

и хранить себя неоскверненными от мира» (Иак.1:27). Они говорят: покажите мне, каким образом я буду усерднее исполнять заповеди и охранять себя от скверн мира, веруя в исхождение Св. Духа от Отца и в две воли в Иисусе Христе, нежели отвергая тот или иной догмат. Тщетно миссионеры стараются убедить таких совопросников, доказывая, что кроме исполнения заповедей нужно соблюдение догматов и установлений Церкви. Довольно для меня, если я буду иметь чистое и непорочное благочестие, по Апостолу, и открою себе вход в жизнь по словам Спасителя, – так отвечают совопросники, – и не слушают миссионерских увещаний. Поэтому нам кажется несомненным, что *пока мы им не покажем теснейшей связи между всеми догматическими истинами православной веры, и добродетельною жизнью, пока не раскроем влияния церковных установлений на*

совершенствование нашего сердца, до тех пор никакими мерами нам не удержать и не вернуть в церковь рассеивающихся чад её.

Но где же нам искать указаний для установления этой связи между догматом и добродетелью, столь мало наблюдаемой в наших современных богословских сочинениях? Литература заграничная нам не поможет: она сама затруднена этим вопросом и ищет разъяснения ему в наших же источниках. Есть, правда, у нее одно разрешение, мельком встречавшееся нам у основателей протестантства, а теперь развиваемое известным Ричлем, но это разрешение неудовлетворительно. Оно сводит цель откровения догматических тайн к *послушанию*, вменяя верующему в добродетель то *принуждение ума*, которое он должен сделать для принятия таинственных и непонятных истин Троичности и Богочеловечества.

Конечно, послушание есть необходимый спутник всякого научения: даже геометрическую теорему нельзя понять иначе, как исполнив указание – начертав те фигуры, которые для неё требуются; естественно поэтому, что и полноту христианских истин новопросвещенный принимает первоначально не иначе, как по сознательному и разумному *доверию* или к Св. Писанию, если он обратился к вере через чтение его, уразумев безусловную правоту некото-

–152–

рых его свидетельств и заповедей, или же по доверию к живому проповеднику религии, убедившись в его искренности и одухотворенности, как например слушатели Ап. Петра в Пятидесятницу и исцеленный слепец, встретивший вторично Господа. Но ведь Господь и обещает за послушание вознаградить разумением: *«если пребудете в слове моем, то вы истинно мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными»* (Ин.8:31–32). Отсюда понятно, что требуя от нас *пленения ума в послушание веры* (2Кор.10:5), Господь открывает нам лишь такие свойства Своего бытия, лишь те совершенства, которые могут служить нам «к назиданию», ибо ведь так именно говорит ап. Павел обо всем содержании даже ветхозаветных книг (Рим.15:4). Иначе какой

смысл бы сохраняли слова Христовы: «*кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя Говорю*» (Ин.7:17)? Из этого изречения следует, что нравственный опыт может служить проверкой и подтверждением истин христианской веры: ясно, следовательно, что самое содержание этих именно богооткровенных истин, по существу своему тесно связано с добродетелью. Поэтому нас не могут удовлетворить западные богословы, утверждающие, будто цель догматических откровений сводится к упражнению христиан в добродетели послушания. Гораздо лучше сделаем мы, если обратимся за разъяснением нравственных идей, лежащих в основании св. догматов, к Отцам Церкви, исполнившим правило: «я доверяю (credo), чтобы понимать». Из самой истории Церкви и золотого века её богословской учености хорошо известно, что лучшие догматисты – вселенские учителя, были прежде всего и по преимуществу ревнителями христианской добродетели, так что только пристрастие и невежество может противопоставлять ревнителей добродетелей ревнителям веры, как это делается в современных брошюрках, притязательно выдающих себя за «повествования из церковного пролога». Кто решится отрицать нравственную чистоту, отрешенность от всего мирского и широкое человеколюбие духа Василиева? И, однако, этот дух готов был разлучиться со своим телом буквально за одну йоту в опре-

–153–

делении существа Христова. Очевидно, эта йота, которою определялось единосущие Сына со Отцом в противовес подобосущию (омоусиос, а не омиусиос), – эта йота была не безразлична для добродетельных христиан. Далее, всем известно, что Св. Григорий Богослов был прежде всего человек любвеобильнейшего сердца, аскет и религиозный поэт – он все внимание разума устремлял на очищение совести от малейшего потемнения грехом и всякое изъясняемое слово Писания старался привязать к разъяснению пути совершенствования и к побуждению восходить по нему; душа человека, требующая попечения духовного врача – вот что составляло его

единственную заботу, как пастыря и как богослова, и в этом именно смысле Церковь противопоставляет его творения схоластическому рационализму еретиков, когда воспекает ему тропарь: «пастырская свирель богословия твоего риторов победы трубы»³³⁷⁴. Между тем кто, как не он, был наиболее точным и настойчивым проповедником догматов, утверждавшим, что малейшее сознательное искажение истины о Св. Троице отлучает человека от спасения? Не он ли также, прощаясь в исполненных отеческой нежности словах со столичной паствой, с такой любовью прощается с проповедью тройческого догмата, как бы с живым человеком. Не отлучаясь нигде от Пресвятой Троицы, он оплакивает прекращение своего богословствования: «Прости, Троица, говорит он, мое помышление и украшение! Да сохранишься ты у сего народа моего и да сохранишь его; да возвещается мне, что Ты всегда возвышаема и прославляема у него и словами и жизнью» (Слово к 150 епископам). Еще более известен Златоустый Иоанн, как проповедник милосердия, любви и чистоты девства, грозный обличитель вельмож и богачей; он не стал бы ради одного сохранения церковных обычаев настаивать на вещах безразличных, и не робея осуждал украшение храма, если оно делалось в ущерб нищелюбию. Однако и он, пламенный защитник и проповедник истинных догматов и обличитель ариан (ныне вновь наводнивших Европу и Россию), утверждая, что одно

–154–

принятие догматов без соответствующей добродетели не дарует человеку спасения, не признает возможной истинную добродетель без принятия «догматов благочестия», как необходимого её основания: только внешние дела милосердия может исполнять неверующий или еретик, но не совершенствовать свою душу...

Правда, и у самих отцов не часто встречаем мы нарочитое указание нравственного значения каждого догмата веры, ибо они излагали их полемически, с одной стороны защищая Св. Писание от ариан и монофизитов, истолковывавших его в своем смысле, а с другой – показывая, что православное учение о

Троице не противоречит самому себе. Вот почему отеческие богословствования и не часто входят в рассмотрение самого содержания догматов, но возвращаются в области доказательств и опровержений. Живая, исполненная благоговейной любви, религиозность древних христиан сама по себе оказалась достаточно чуткой, чтобы соединить с каждым догматом веры горячее чувство и молитвенное прославление, как это видно из бесчисленных священных песнопений и молитв в честь Троицы и воплощения Сына Божия, столь дорогих и возвышенно-умилительных для всякого христианского сердца. Не будучи ни философом, ни догматистом, не умея выразить в форме точных понятий почерпаемого из догматов назидания, всякий сознательно молящийся христианин не останется без духовного плода от догматических истин, из которых каждая соединяется в его уме с прославлением или прошением и при том приближает его мысль к всесвятейшему Существо, и тем придает особенную живость религиозному чувству³³⁷⁵. Вот почему для доброго христианина даже краткий и сжато выраженный Символ Веры всегда будет не только перечнем догматических положений и дорогим знаменем церковно-христианского единства, но и просла-

–155–

вительной молитвой, источником нравственного подъема. Если же в настоящее время возникает сомнение в спасительности догматов, то первоначальной причиной тому является не развитие критических запросов, а внутреннее отчуждение душ от Церкви, от общей дружной молитвы, нравственная самозамкнутость и холодность сердца (см. 2Пет.2:3 и Иуд.1–20). В секты или в рационализм впадают именно такие люди, которые отпадают не от православия, но от безверия или практического язычества: истинные же сыны Церкви всегда будут любить её догматы. Тем не менее любви этой еще недостаточно для полного совершенства в вере: наглые запросы непокорных сердец требуют раскрытия самого нравственного содержания догматов для своего воссоединения с Церковью. Впрочем, не ради них только, но ради самой истины святых и Божественных Откровений достойнейшим

делом христианского любомудрия будет исследование о том, какая именно нравственная идея содержится в каждом догмате. Это не то, что разумеется под *нравственным приложением догматов* в наших богословских курсах: в последних речь идет по преимуществу о подкреплении воли к исполнению уже данных и ясно определенных заповедей в смысле правил *христианской деятельности*; когда же говорят о нравственной идее догмата, то разумеют такую нравственную истину, которая по самому существу своему содержится в том или ином догмате и без него потеряла бы свою значимость, как, например, без положения о свободе воли теряется всякое значение нравственной ответственности. Так понимали спасительность догмата отцы Церкви. Удерживая христиан от попытки подводить догматические истины под логические и метафизические рубрики и шаблоны той или другой философской школы и возбраняя измышление новых, неоткрытых в Священном Писании свойств Божиих, и вообще проповедуя о непостижимости Божественного естества, они всегда прибавляли³³⁷⁶, что Господь открыл нам о Себе

—156—

лишь столько, сколько необходимо для нашего спасения, т. е. христианского совершенствования. И если, как мы видим, слово Божие учит нас, что познание богооткровенных истин доставляет нам нравственную свободу, и может быть проверено опытом нравственной жизни: по той же Св. Библии можно убедиться, что отсутствие добродетелей христианских в человеке, если он не есть сознательный враг истины, может служить доказательством того, что он не знает Бога: «кто не любит, тот не познал Бога» (1Ин.4:8; ср.Ин.8:35 и 14:27). Итак, добродетель и познание свойств Божиих неразрывно связаны между собой, и, следовательно, те существеннейшие, важнейшие Божеские естества, которые излагаются в учении о Св. Троице, должны содержать в себе особо важную нравственную идею. В чем же именно она заключается?

§2. Непостижимость учения о Св. Троице

Может быть читатель уже предубежден против дальнейших исследований мыслью: возможно ли говорить о назидательности такого учения, что представляет собою непостижимую тайну, которая, если не прямо противоречит законам логики, то во всяком случае никак не может быть подведена под категории нашего мышления? – От такого недоумения мы и начинаем свое разъяснение: усмотрим прежде, в чем заключается несродность сей истины нашему разуму? Конечно, не в том, что Господь представляется единым с одной точки зрения и троичным с другой: таковы ведь и многие предметы вещественные; троична и в то же время едина жизнь нашего сознания. Известны из древности и ещё два подобия – солнца, светящего и греющего, и источника, неразрывно соединённого с рекой. К этим подобиям можно бы присоединить великое множество других и для разъ-

–157–

яснения триединства Божия, выраженного в столь общем виде, они были бы вполне достаточны. Но они становятся весьма мало убедительны, когда мы излагаем учение Троичности точнее, когда мы говорим, что именно три *Лица* составляют одно существо, когда, перечисляя три Божеские лица, воспрещаем говорить, что у нас три бога, но утверждаем, что Бог един. Легко было бы усвоить догмат о единстве Божиим, если бы говорилось, что существуют три божеские силы, или три действия, или три проявления, или даже три жизни, но как приблизить к разуму и чувству догмат о том, что единый по существу Бог троичен в лицах? Лицо в нашем непосредственном сознании есть нечто безусловно отдельное от всякого другого лица: мало того, само понятие противоречия, самое различие предметов вообще мы почерпываем в своём духе не иначе, как из непосредственного сознания (интуиции) противоположности между мной и другим человеком или предметом, – между я и не я³³⁷⁷. Для меня не трудно представить себя членом какого-либо собирательного понятия:

толпа, общество, академия, монастырь, но чтобы моя самосознающая личность вместе с несколькими другими составила *единое существо* так, чтобы нельзя было сказать «несколько существ», но – «одно существо»: – для этого мне слишком мало помогут приведённые подобия.

Справедлива, конечно, сама по себе, мысль что учение, совершенно не приближенное к нашему разуму, не может давать назидания: и от истинного учения о Троицином Боге *наш* разум действительно весьма далек. Итак, возможно ли искать нравственной идеи в догмате Троицы? «Всё это я обработал (выразил) с большой тщательностью, раскрывая возражения противников, чтобы большую твердость приобрел у нас догмат, одержав верх над труднейшими возражениями». Такими словами Св. Григория Нисского³³⁷⁸ закончим мы исповедь бессилия нашего естественного разума и обратимся за разъяснениями из жизни благодатной, раскрытой в Св. Евангелии.

–158–

§3. Евангельское подобие Божеского триединства

Здесь мы найдем уподобление триединства и точное, и близкое нашему уму и сердцу, хотя к сожалению незамечаемое или пренебрегаемое в современной науке. Именно из 17-й главы Евангелия от Иоанна мы можем убедиться в том, что познающий дух наш, разделяющий личность от личности до безусловной противоположности, есть дух заблуждающийся, что для истинных учеников Христа Спасителя в их собственной жизни является некое подобие Божественного единства во множественности и таким образом ум их освобождается от крайнего противопоставления между своей личностью и личностями близких. *«Отче святыи, соблюди их во имя Твое, ихже дал еси мне, да будут едино, якоже и мы».*

Да вси едино будут, якоже Ты Отче во Мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут, да и мир веру имет, яко Ты Мя послал еси. И Аз славу, юже дал еси Мне, дах им, да будут едино, якоже и Мы едино есмы. Аз в них и Ты во Мне, да будут совершени во едино». (Ин.17:11:21–24). Из этих слов Господа видно, что Его последователи чрез взаимную любовь при особенном воздействии Божественной благодати и освящении истинного боговедения (ст. 19) проникнутся таким тесным внутренним единством, в каком Отец и Сын по отношению друг к другу.

Конечно, первосвященническая молитва Господа не понуждает нас почитать это единство христиан совершенно тождественным по степени и силе с единством Отца и Сына, но во всяком случае ясно, что в первом единстве должно открываться высокое подобие второго, а также и глубокая противоположность между единством Церкви и внутренней разрозненностью мира, лишившею людей разумения Божественного Триединства; только просвещенные воскресением Христовым и одаренные благодатью Святого Духа ученики Слова поймут значение этой великой тайны. *«В той день уразумеете вы, яко Аз во Отце моем и вы во мне и Аз в вас».* (Ин.14:20).

Постараемся же теперь вникнуть, в каких именно про-
–159–

явлениях христианской жизни, общецерковных и личных, тайна Троицы находит себе некое подобие и, следовательно, служит незыблемою их опорой, как вечная истина Откровения. Сделав это, мы постараемся дополнить оценку нравственной идеи Троичности с точки задач современной этики, а впоследствии показать, что сделанные нами выводы из смысла св. догмата и слов св. Писания не представляют собою чего-либо совершенно нового, но имеют теснейшее сродство со святоотеческими рассуждениями о Троице, и, в частности, с их мыслями о естестве и лице, о сущности и ипостаси.

Мы видели, что главным препятствием к проникновению догматом о Троице является непосредственное самосознание естественного человека, разделяющее личность от личности до безусловной, по-видимому, противоположности. Если, согласно Христовой молитве, возрожденное благодатью общество христиан будет «едино, якоже и Мы», то, конечно, в его членах нельзя уже будет допускать такого обособленного самосознания, какое наблюдается в невозрожденном человеке, или в человеке еще не проникшемся благодатью возрождения. Таким образом выходит, что христианин, по мере своего духовного совершенствования, должен освобождаться от непосредственного противопоставления я и не я, получать ощущение или сознание своего внутреннего единства со Христом, Отцом и братьями по вере (Ин.17:23, 14:20) и таким образом существенно видоизменять, по-видимому, основные свойства человеческого самосознания, ибо иначе для него нет возможности освоиться с учением Троичности даже в мыслях, а тем более уподобиться Божественному Троиединству по существу, о чем молился наш Господь³³⁷⁹.

–160–

Быть может это условие покажется странным, представится как отречение от разума и священное безумие, но если мы всмотримся в дело, то напротив увидим, что здесь-то и раскрывается истинный человеческий разум, дотоле потемненный греховностью нашего падшего естества.

Испрошенное в Первосвященнической Молитве таинственное единение христиан не будет отвлеченной непостижимой загадкой: напротив Господь совершенно ясно раскрыл сущность этого единства: оно будет выражаться во взаимной любви верующих – «да любы, еюже Мя возлюбил еси, в них будет и Аз в них» (Ин.17:26). Эта то любовь, доходящая до полного общения жизни и готовности пожертвовать ею (Ин.15:13), и есть та заповедь, исполнением которой обуславливается наше единство со Христом (Ин.15:9–15), наше пребывание в Нем (Ин.15:1–8), явление нам Христа (Ин.14:19) и устроение в нашем духе обители Отца и Сына (Ин.14:23). Полное проникновение благодатной любовью и есть признак, выделяющий человека из естественного состояния в возрожденное, отличающий учеников Христовых от мира (Ин.13:35), – который поэтому начинает ненавидеть принявших слово Господне (Ин.17:14–17), любящих друг друга (Ин.15:17–20). Итак, если таинственное благодатное единство раскрывается верующим во взаимной любви ко Христу и Богу, различающей их от естественного мира, то понятно, что и те свойства естественного разума или *душевного человека*, в силу которых пред ним затемняется единство Троического бытия, должны обуславливаться потерей любви, иначе говоря – нашим естественным себя-

–161–

любием. Свойства эти, как мы видели, заключаются в законах нашего самосознания. Отсюда следует, что раскрытый выше закон нашей личной обособленности есть закон не безусловный, не первозданный, но закон сознания падшего, как выражаются, прививной или благоприобретенный, – упраздняемый через благодатное возрождение в христианской любви. Таков неизбежный, по-видимому, вывод из слова Божия, но подтверждается ли он научным опытом? Можем ли мы себе представить жизнь и деятельность нашего сознания без этого свойства, исключающего возможность нашего уподобления единству Отца и Сына? Можем ли мы допустить в человеческом здоровом сознании хотя некоторое ослабление этой, по-

видимому, безусловной противоположности между *я* и *не я*,
которую проникнуты все сферы нашего внутреннего мира?

§4. Изъяснение слов Христовых примерами из жизни

Ответ на это нужно искать в той области, где раскрывается благодатное единство христиан в любви. Естественному уму неизвестно высшее совершенство любви христианской, но добродетель сия, как и прочие, имеет для себя некоторый зачаток и в естественной жизни; к этому то зачатку сначала и обратимся за ответом. Действительно, даже естественная жизнь имеет такие явления, где видоизменяется исключительность самосознания, отступая пред силою соединяющей любви. Таково отношение матери к своим детям, которому уподоблять не гнушался свою любовь ни Апостол языков (Гал.4:19), ни даже Господь Спаситель, ссылаясь при этом на материнские чувства не только в человеческой жизни, но и в жизни животных, например, чадолюбивой наседки (Мф.23:37). – У любящей матери, даже в мире животных, часть жизни переходит в детей, не только жизни телесной, что выражается, например, в млекопитании, но и часть высших жизненных инстинктов. Посмотрите на высидевшуюся в гнезде исхудалую наседку, собравшую своих цыплят около корма, но не прикасающуюся к последнему. В ней нет даже борьбы с инстинктом го-

–162–

лода: радость о насыщении птенцов насыщает её тело взамен действительной пищи. В случае нападения врагов она с опасностью или даже с действительною потерей жизни защищает их жизнь; и притом, что самое главное, она делает все это совершенно непосредственно, точно также, как прежде защищала бы собственное благополучие. Отсюда следует, что предмет (объект) инстинктов изменился, перейдя с особи на семью. – Тоже самое, но с признаками сознательности и свободы, хотя и с сохранением той же самой непосредственности в самых влечениях и порывах, вы увидите и в матери человека. Когда она трудится, голодает, не спит ночей, и вообще переносит скорби за ребенка, за детей, она почти никогда не чувствует в себе борьбы, не ощущает подвига,

как не чувствовала подвига в девичьей жизни, заботясь о себе самой. В этом смысле предмет (объект) её самосознания из я перешел на *мы*. В самом даже теоретическом акте самосознания ей гораздо непосредственнее понятна противоположность между этим «мы» и прочим миром, нежели между её собственным я и ребенком или детьми. Эта внутренняя связь с детьми идет гораздо дальше области её душевной жизни, в период кормления дитяти грудью простираясь даже на жизнь телесную, а в дальнейшие годы – предугадывая внутренние движения сыновней жизни по самым общим, случайным и условным выражениям, так что пословица: материнское сердце – вещун, имеет глубокий философский смысл. С переходом жизненного интереса в души детей, у женщины в значительной степени, а иногда и вовсе исчезает попечение о себе самой, так что в мыслях, чувствах и намерениях происходит такое коренное видоизменение, что обычные психические и логические положения о свойствах человеческого самосознания и личности встречают здесь существенные возражения и ограничения, а догматы Божественной веры – надежду на свободное усвоение человеческим духом.

От жизни человека естественного обратимся к любви благодатной христианской. Если душевное и отчасти телесное естество матери, сохраняя личность и свободу, отождествляется отчасти с естеством детей, то о духовном

–163–

отце, или обручнике церкви еще с большим правом можно сказать: «и будета два (священник и Церковь) в плоть едину» (Еф.5:31), не два, но едина плоть (Мф.19:6). Теснейшее единство в любви духовной обуславливается большей простотой и единством жизненного содержания, которое так сложно в области естественного существования, простираясь на все области телесных, душевных и естественных потребностей. Напротив, в жизни духовной все стремится к одному: «*Не судих бо что ведети что в вас, точию Иисуса Христа, и того распята*» (1Кор.2:2). Любить духовно – значит любить во Христе (Ин.17:26 и мн. др.), находить свое единство с ближними во

Христе, как в общем средоточии жизни каждого из нас. Христианин есть едино со Христом, не он сам живет, но живет в нем Христос (Гал.2:20), во Христе, в Его любви он пребывает, как розга на лозе (Ин.15:9), в нем Христова обитель (Ин.14:23); *«мне еже жити Христос и еже умерети приобретение есть»* (Флп.1:21), – так он исповедует перенесение во Христа всех своих жизненных целей и чувствований и вместе с тем полное освобождение от природного себялюбия: он сделался в буквальном смысле *причастником Божеского (Христового) естества* (2Пет.1:4). Другой Апостол о единстве благодатного естества Христовой церкви говорит: *«Он есть мир наш, соделавший из обоих одно... дабы их двух создать в Себе Самом “одного нового человека”, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих в Боге»* (Еф.2:14–16).

Когда Господь в прощальной молитве уподоблял будущее единство христиан единству Отца и Сына, то разумел, конечно, не единство личности, как пантеисты, а единство многих личностей по естеству. Естественное единство предполагает не только взаимное подобие деятельности многих лиц, ибо тогда догмат Троицы был бы троебожием, но означает единство или тожество жизненного содержания многих лиц, единство воли, единство, как известную реальную силу, действующую в каждой личности («едина сила, едино Божество» – в стихирах на Пятидесятницу). Именно нечто подобное мы и видим

–164–

в приведенных примерах из жизни природной и нравственной. Жизнь матери и дитяти есть одна жизнь, у них одно естество; жизнь Апостола Павла – Христос, ибо в нем другой жизни нет.

Чтобы это понять, яснее представим себе еще раз нравственный облик какого-либо из святых: все жизненные заботы, которые обыкновенными людьми разделяются на тысячи разнообразных мелочей, у такого праведника сосредоточились во Христе, в усвоении Его совершенств себе и распространении их на ближних. Борьба между различными склонностями уже не составляет его жизненного подвига: он выше её, он даже забыл её совершенно; напротив, вся его

внутренняя природа так глубоко проникнута единым стремлением, что сама собою побуждает его на дела любви и обновляет в нем благоговейное чувство к Богу, сострадательность и любовь к ближним. Он буквально исполнил слова Апостола: *«освободившись от греха вы стали рабами праведности:... как предавали вы члены ваши в рабы нечистот и беззаконию, ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святая»* (Рим.6:18:19). Если бы люди не пали, но сохранили и возрастили в себе ангельскую непорочность, то подобное единство естества, как реально действующей силы, распростиралось бы на весь род человеческий при сохранении личности и свободы каждого человека; падение состояло именно в себялюбивом обособлении (непослушании), а следствием его было искажение природного единства до неспособности непосредственно сознать оное. Содержанием жизни нашей стало себялюбие (гордость и чувственность) и лишь чрез вытеснение его христианским подвижничеством человек воссозидает свое единство с новым Адамом и с ближними. Как же вы определите ту вторую благодатную природу, ту положительную силу, которая содействует теперь свободной воле праведника, как прежде ей противодействовала природа греховная? Ответ прост и краток: содержание благодатного естества со стороны настроения есть *любовь*, а сила, дающая ей жизнь есть *Христос*, к Которому христианин призывает все мысли и чувства, но Христос не в Его личной обосо-

–165–

бленности, как у протестантов, а Христос со всем своим многочисленным телом Церкви (1Кор.12:12–27), как многочисленная виноградная лоза (Ин.15:1–6)³³⁸⁰. Таким-то образом исполняется на христианах первосвященническая молитва Христова о единстве их по подобию единства Отца и Сына. Понятно отсюда, что и нераздельное существом «неслитное лицо Тройческое едино Божество» является для сынов благодати разумнейшею, святейшею, истинною и «великою песнью». Претворение нашего себялюбивого и разделённого естества в естество церковное, это, так сказать,

воссоединение человеческой личности со Христом и ближними (Церковью) во единое естество Церкви становится одним из оснований молитвы друг за друга и за особенно за умерших, для молитвы за нас святых угодников и для крещения младенцев по вере восприемников. Слова деяний о том, что у *«множества уверовавших было одно тело и одна душа»* (Деян.4:32), имеют ближайшее соприкосновение с подобным пониманием.

§5. Определение нравственной идеи православного догмата о Троице

Достойно особого внимания, что начало такого единения возрожденных Церковь ставит в связь с явлением Троицы: «когда Всевышний смешал языки, то разделил между собою народы, но когда Он раздавал огненные языки, то призвал всех в соединение; поэтому мы согласно славим Всесвятого Духа». Последнее весьма понятно. Хотя нравственные требования Нового Завета и имеют в нашей природе соответственный им внутренний залог (Рим.1:20), но столь слабый и при том столь бессильный в борьбе с противоположными греховными влечениями, что сами по себе эти требования невыполнимы для человеческих сил без тех благодатных Откровений о Христе, будущей жизни, о тленности всего

—166—

земного, об Утешителе и общем Страшном Суде, посредством которых они только и получают в наших умах и сердцах устойчивость и дают надежду на свою выполнимость. Поэтому и требование любить ближнего, как самого себя, будет ли выполнимо для человека, пока ему нечего противопоставить голосу своей природы, которая говорит ему, что его «я» и всякое другое «не-я» – суть существа противоположные, что ближний есть именно «не-я», а поэтому любить его, как самого себя, он может лишь в отдельных порывах, но никак не в постоянном настроении своего сердца? Здесь-то его и просвещает догмат Св. Троицы, уверяющий его, что истиннейшее и вечное существо Творца Его природы свободно от подобной исключительности, ибо, будучи едино по естеству, оно троично в Лицах, что разделенное сознание человечества есть ложь, последствие греховного падения, уничтожаемое пришедшим от Отца Сыном, но с Отцом не разлучившимся и призывающим нас в благодатное единство с Собою, которому основание уже дано в действительности через Его воплощение и к которому всякий поэтому может приобщиться сознательно чрез постепенное претворение своей природы себялюбивой и гордой в смиренную

и любящую³³⁸¹. Таким образом православное учение о Св. Троице является метафизическим основанием нравственного долга любви³³⁸² точно также, как на учении о загробном воздаянии основывается добродетель терпения и т. п.

–167–

§6. Догмат Церкви и современная мораль

Если читателю покажется связь между первыми двумя идеями менее тесная, чем между вторыми, что она слишком отвлечена, чтобы оказывать действительное влияние на волю: то он, я надеюсь, разубедится в своем сомнении, когда вникнет в область теоретической морали в её современном состоянии. Мы настойчиво будем утверждать, что православный догмат Св. Троицы и связанное с ним понимание первосвященнической молитвы есть единственно возможное разрешение того противоречия (антилогии), из которого современная независимая мораль не может выпутаться, колеблясь между ригористическим номизмом Канта и фаталистическим пантеизмом германских идеалистов и французских и английских эволюционистов. Современное положение науки о нравственности поистине плачевно: отрешившись от христианской основы, эта наука в строяемых ею системах то сшивает себе Тришкин кафтан, или, подобно Лисе баснописца, отгрызает собственный хвост: то уподобляется известной вороне, которая, выдернув из грязи увязнувший нос, погружается в неё хвостом, а высвобождая хвост, снова увязает клювом.

Действительно, не ясная ли аксиома, что нравственность невозможна без свободы воли, без самостоятельного значения личности?³³⁸³ Может ли подлежать возражению непосредственное свидетельство нашего сознания, отказывающееся признать нравственную ценность за поступком несвободным? и конечно в афоризме Канта о том, что ничего кроме живой личности мы не можем назвать добрым или злым, всякий безусловно человек признает отклик своего собственного духа. А между тем, как ни просты,

–168–

ни отразимы эти аксиомы, но современная мораль желает обосноваться не только помимо их, но даже прямо на их отрицании. Спросите: что же побуждает её к такому абсурду, к такому нелепому замыслу? Вашему удивлению не будет границ,

когда вы услышите ответ, что побуждением к тому служит желание сохранить самое содержание и высшую цель нравственной жизни, так называемый *нравственный идеал*, а именно ту любовь к ближним, которая хотя и составляет действительное содержание и высшую цель евангельского учения, но совершенно будто бы умалена и почти утрачена в нравственном богословии католиков и старых протестантов, именно благодаря их учению о самостоятельном значении личности и её свободной воли (индивидуализму и индетерминизму), в силу чего и целью жизни человеческой является счастье личности (загробное блаженство и дозволенные житейские наслаждения здесь на земле); учение любви не бывает содержанием и целью внутренней жизни в схоластической морали, но видоизменяется в целую массу внешних законоположений, лишь ограничивающих человеческое себялюбие, так что праведник и грешник, равно преследуя цели жизни личной, будут различаться только тем, что первый достигает их путями дозволенными, а второй недозволенными, и таким образом нравственная жизнь возвращается к ветхозаветному закону (номизму) и тем отличает несостоятельность своих основ — личности и свободы (индетерминизма). Нужно сознаться, что эти возражения против свободы воли, будучи несправедливы по существу, не без некоторого права прилагаются к западной схоластической богословской морали, и против морали Канта, тоже связанной с понятием самоценной личности и свободы и подобно сухой добродетели католиков возвращающейся к понятию холодного закона и долга и пренебрегающей чувством любви как чем-то чувственным, чуждым свободного духа и самоцельной личности человека, руководящейся чистым сознанием долга³³⁸⁴. Итак, нраво-

—169—

учители, исходящие из понятия личности, как бытия только безусловно самозамкнутого и свободного, действительно не могут утвердить истинной добродетели, не могут поставить высшим увенчанием её евангельскую любовь. Не удивительно отсюда, что их противники — эволюционисты и пантеисты,

желающие (хотя и неудачно) основывать свою мораль на симпатии и сострадании, стараются представить и само откровение любви, т. е. Евангелие, чуждым индетерминизма, пантеистическим и фаталистическим учением. Такими именно побуждениями руководится и русский пантеистический толкователь Нового Завета Л. Толстой, вследствие чего он совершенно совпадает в большинстве своих взглядов³³⁸⁵ с представителями Тюбингенской школы, руководившейся теми же фаталистическими и пантеистическими идеями. Весьма ошибаются те, которые думают, будто в основании критики Штрауса, Ренана, Гартмана, Толстого и т. п. лежит чисто отрицательное противорелигиозное стремление разрушить христианские верования: непредубежденный читатель легко может убедиться, что все эти лжеучители желали дать положительное разъяснение речей и событий евангельских в смысле пантеизма и фатализма (чем конечно уничтожается все сверхъестественное, чудесное). С особенною ясностью это стремление выступает в сочинениях новейших, напр. Гартмана и его последователя Л. Толстого, заменяющих в Н. Завете все личное идейным³³⁸⁶ или голландца Шольтена, предложившего начертание целой новозаветной экзегетики и догматики, как сплошного отрицания свободной воли – этого якобы вреднейшего для истинной религии предрассудка, погружающего человека в безысходное себялюбие и гордость³³⁸⁷. Подобное присвоение учения любви (альтруизма)

–170–

к пантеизму, как отрицающему личность и свободу, так въелось в современную европейскую мысль, что даже отрицатели всякой метафизики – позитивисты и неокантианцы бессознательно обращаются к пантеистическим и детерминистическим понятиям, лишь только начнут говорить о нравственности: кто не знает их специальных терминов о коллективном я, о человечестве, как едином истинном субъекте и т. п. Свобода воли ими прямо отрицается. В противовес холодному и бессильному призыву схоластиков к исполнению извне наложенного на нас нравственного долга, позитивисты и пантеисты надеются обеспечить совершенствование

человеческой воли, убеждая каждого признать, что его «я», ради которого он до сих пор нарушал требования добродетели, есть не его отдельная личность, а все человечество, так что благо сего последнего, а не только мое личное, есть конечная цель врожденного нам и правильно понятого себялюбия. Итак, последнее, казавшееся (и справедливо) при морали схоластиков, главным врагом добродетели, превратится в сильнейшее побуждение к ней. К этой-то формуле утилитаризма или эвдемонизма сводится нравоучение всех школ, отрицающих свободу и личность и тем уничтожает себя самого, потому что поступок себялюбивый и несвободный перестает быть нравственным, расширенное себялюбие не может вливать нравственное одушевление в сердце человека, и мораль без свободы и личности существует только в книгах, но не в жизни³³⁸⁸. Удаляясь от древнего номизма в пантеизм для сохранения своего содержания (любви), этика потеряла тот дух, который придает известному поступку нравственный или противонравственный характер. Добродетель бессильна, как при безусловном признании личности в качестве самозамкнутого бытия, так и при отрицании за личностью вечной жизни и свободы: пантеизм и безусловный индивидуализм не находят в своих системах достойного места для добродетели. Здесь то и является на помощь Св. Троица, то блаженнейшее и истиннейшее бытие, где свобода и вечность Лиц

–171–

не сокрушает единства естества, где есть место и свободной личности, но где нет безусловной личной самозамкнутости. Учение любви там закон внутренний, а не внешний долг, и однако любовь лиц друг к другу не есть себялюбие, так что она вполне сохраняет значение любви нравственной. Человеческое естество также едино, хотя каждый человек всегда остается свободной и самосознающей личностью. Грех себялюбия и множественность жизненных целей (омрачение суетой) развили в его сознании обособленность настолько, что единство естества является в плотском уме пока только отвлечением, численною суммой, но не действительным (реальным) бытием. Но вот пришел Господь,

воспринял все наше естество, кроме греха (т. е. без этой себялюбивой обособленности и суетности), и поэтому, так сказать, проник Собою во внутреннее существо всего человечества, – со Своей стороны вошел до двери нашего сердца (Апок.3:20), выражая сие усвоение сострадательною любовью, и потому всякий, кто *отворяет* Ему (20), делается с ним едино, не теряя личности и свободы, по подобию дитяти с матерью (Мф.23:37), по подобию Павла и Иоанна, – и тем освобождается от безусловной самозамкнутости бытия, от исключительности самосознания; его «я», как мы сказали, уступает место лучшему – «мы». Таким образом образуется по подобию Троицы, нераздельной и неслиянной, новое существо – Св. Церковь, единая по существу, но множественная по лицам, имея главою Иисуса Христа, а членами – ангелов, пророков, апостолов, мучеников и всех в вере покаявшихся, отрясших тьму себялюбивого ослепления, умерших *греху* и оживших Христу, Которому слава во веки со Отцом и Духом. Наш Божественный Учитель потому и открыл нам учение о Пресвятой Троице, чтобы мы при «созидании тела Его» (Еф.4:12), как чего то чудного и в себялюбивом мире невероятного, имели постоянное утверждение в лучшем бытии, вечном и неизменяемом Божестве и взиранием на Св. Троицу побеждали страх перед ненавистною разделенностью мира, отражающеюся и в сердце каждого несовершенного еще, христианина. Без веры в Троицу, эта борьба с самим собою и целым миром

–172–

в его прошлом, настоящем и будущем была бы беспочвенной мечтой: без этого св. догмата Евангельская заповедь о любви была бы бессильна, а потому противопоставлять сей догмат заповеди о любви есть безумие; так делать может только непонимающий или нежелающий понять истины. Нам остается показать, что в нашем истолковании учения о Св. Троице нет ни одного нового понятия сравнительно с тем, что о нем говорили Свв. Отцы Церкви – Афанасий, Василий, два Григория, два Иоанна, два Кирилла и Августин, прославившие Троиединого.

Р. А. Архимандрит Антоний

**Голубинский Е. Е. Речь о значении Преподобного
Сергия Радонежского в истории нашего монашества,
произнесенная в торжественном собрании
Московской Духовной Академии 26 сентября 1892 г.
// Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 173–189
(2-я пагин.)**

–173–

Московская Духовная Академия, которая сегодня имеет честь приветствовать Вас как её посетителей, находится в стенах Лавры, под кровом преподобного Сергия, с 1814 года; следовательно – вот уже 78 лет. Такое продолжительное время дает Академии право, а вместе с тем вменяет ей и в обязанность – считать Лавру своим родным местом. Считая Лавру своим родным местом, Академия не может не принимать сердечного участия во всех её радостях. Вчера Лавра имела великую радость праздновать пятисотлетие кончины преподобного Сергия, иначе сказать – великую радость воздавать хвалы и благодарения угоднику Божию за то, что в продолжение пятисот лет он своими молитвами к Богу хранил в благоденствии созданную им обитель, – и Академия, разделяя эту великую радость Лавры, желает заявить свое участие самым делом. Как учебно-ученое учреждение, Академия есть представительница научного слова, и свойственный ей способ заявления участия может состоять в посвященном виновнику празднества употреблении сего последнего. Итак, да будет позволено предложить Вашему благосклонному вниманию некоторые чтения, некоторые беседы о преподобном Сергии Радонежском.

Для того, чтобы подробно излагать святую и чудную жизнь преподобного Сергия, потребовалось бы слишком

–174–

много времени; при том же эта святая и чудная жизнь его всем более или менее известна. Выбирая частнейшее из того, что может быть говорено о преп. Сергии, мы в первой беседе о

нем скажем об его значении в истории нашего русского монашества. Значение это чрезвычайно велико, а между тем оно странным каким-то образом совсем, или почти что совсем, не примечается, так что речи о нем весьма желательны для установления правильного и надлежащего взгляда на преподобного Сергия и для воздаяния ему всей той славы, которая ему подобает. Имя преподобного Сергия обыкновенно произносится вместе с именами преподобных Антония и Феодосия Печерских. Этим хотят заявить признание, – и совершенно справедливое, – что преподобный Сергий был такой же великий подвижник, как и преподобные Антоний и Феодосий. Но кроме того, что Сергий был таким же великим подвижником, как Антоний и Феодосий, он имеет еще в истории нашего монашества совершенно такое же значение, какое имеет второй из двоих последних, т. е. Феодосий. Преподобный Феодосий был у нас вводителем строгого монашества после принятия нами христианства от Греков и после заимствования нами от них вместе с христианством монашества не совершенно строгого. Преподобный Сергий был восстановителем у нас строгого монашества, после того как оно, быв введено у нас преподобным Феодосием, потом с течением времени снова уступило место монашеству не совершенно строгому.

Истинное, строгое, монашество есть, во-первых, полное отречение человека от мира, следовательно – полное отречение от всякого стяжания, от всякой собственности. Каноническое правило предписывает: «монахи не должны иметь ничего собственного»³³⁸⁹, а толкователи правила Зонара и Вальсамон поясняют его: «сочетовающиеся монашеской жизни, т. е. воспринимающие на себя монашество, почитаются умершими для мира: как умершие ничего не имеют, так правило требует, чтобы и монашествующие ничего не приобретали». Во-вторых, правила канонические учат³³⁹⁰, что общины монашеские должны воспроизводить со-

–175–

бою ту первоначальную общину всех христиан, о которой в книге Деяний апостольских повествуется, что у всего множества

уверовавших было одно сердце и одна душа (Деян.4:32), а это возможно только под тем условием, чтобы, как и было это в первоначальной общине всех христиан, никто ничего не называл своим, но все у всех было общее: иначе – неизбежны между людьми распри и ссоры, как говорят святые Василий Великий и Иоанн Златоустый³³⁹¹, и невозможно между людьми единокровие, как говорит преподобный Феодор Студит³³⁹². Таким образом, истинное монашество должно быть строгим общежитием, при котором бы ни у одного из монахов не было совершенно ничего собственного, но всё у них было общее, – общежитием, о котором преподобный Феодор Студит заповедует своему преемнику на игуменстве в монастыре: «да хранишь всячески, чтобы у братства все было общее и нераздельное и ничего ни у кого не было лично собственного (даже) до иголки»³³⁹³. Считаем нужным сделать некоторое так сказать примечание к нашим словам: когда мы говорим, что истинное монашество должно быть строгим общежитием, то вовсе не хотим этим сказать, чтобы оно состояло в одном общежитии, а хотим сказать, что его не может быть без общежития (а при этом, конечно, разумею монастыри, а не одиноких пустынников) и что именно таковое внешнее устройство жизни монашеской необходимо обуславливается и непременно требуется тем, чем монашество должно быть с внутренней своей стороны.

Строгим общежитием и было монашество в первое время его существования. Святой Иоанн Златоустый пишет о современных ему монастырях: «там не говорят: это мое, это твое; оттуда изгнаны слова сии, служащие причиною бесчисленного множества распрей»³³⁹⁴. Но потом к монашеству истинному явилось монашество не совсем

–176–

истинное, с тем, чтобы вступить с ним в борьбу, чтобы никогда не уступать ему над собой полной победы и чтобы по временам одерживать над ним почти совершенную победу. Монашество есть исключительный и нарочитый путь, ведущий в царство небесное; достигнуть царства небесного желают все верующие люди; а поэтому желающих идти в монахи было очень много. Но истинное монашество весьма трудно. При

совершенном отсутствии частной собственности жизнь в общинах истинных монахов была устроена не так, чтобы она представляла одинаковую для всех прохладу, а так, чтобы представляла одинаковую для всех «всякую скорбь и тесноту», – одинаковую для всех скудость в пище, одинаковую для всех худость в одежде, одинаковый для всех тяжелый труд, одинаковую для всех продолжительность церковных молитв и бдений. И люди, желавшие идти верным путем, ведущим в царство небесное, а в тоже время находившие путь этот слишком трудным для себя, решились, так сказать, угадить его: они составили себе убеждение, что монашество все же останется верным путем спасения, если в большей или меньшей степени и облегчить его для себя, как после составилось убеждение, будто может спасти человека даже и одно возложение им на себя монашеской одежды. Облегченное, не совсем строгое, монашество они и ввели. Дело было так, что человек богатый постригался в монахи и поступал в монастырь, но не вступал в общину монахов, с тем, чтобы, отказавшись от всякой собственности, подчиниться всем требованиям общежития относительно одежды и пищи, трудов и общественной молитвы, а ставил себе в монастыре свою особую келью и в своей особой келье, оставаясь полным хозяином всего, что имел прежде, питал и одевал себя как хотел, совсем не участвовал в общих монастырских трудах и участвовал в общественных монастырских молитвах по своему произволению. К этим людям, которые желали достигнуть царства небесного путем монашества угаженным, присоединились люди, которые хотели постригаться в монахи не для самого монашества, а лишь за тем, чтобы, как говорят правила канонические, величаться одеждою мона-

–177–

шескою и чтобы от чтимого одеяния воспринимать славу благочестия³³⁹⁵: понятно, что люди эти, принимавшие на себя монашество не для него самого, были за монашество как можно более облегченное. К сейчас указанным двум классам людей богатых присоединились люди бедные, которые начали идти в монахи за тем, чтобы при помощи монашеской одежды

приобретать себе содержание, т. е. в качестве монахов выпрашивать себе содержание у христолюбцев: понятно, что и эти люди были за то же монашество как можно более облегченное. Сначала были ставимы особножитные кельи в монастырях общежитных, а потом стали особножитными целые монастыри. Каждый монах в этих монастырях, живя в своей собственной келье и имея свое особое от других хозяйство, представлял собою такого же особокелейника, каковые суть мирские келейники и мирские келейницы, живущие где-нибудь целыми слободками. У каждого монаха особножитного монастыря была своя собственная келья, или им самим поставленная или купленная, как готовая; если купленная, то или у наследников прежнего владельца или у самого монастыря, смотря по тому, наследникам или монастырю отказал келью прежний владелец. Все доходы, которые получал монастырь, разделялись между братией в известной пропорции поручно или полично, и затем каждый сам питал и сам одевал себя в своей келье и вообще был полным особым хозяином. В монастыре были иеромонахи (или же и мирские священники), которым шла за совершение служб особая плата или которые служили из найма, а вся остальная братия участвовала в общественных молитвах, сколько хотела, причем всякое уклонение от этих молитв могло быть извиняемо нуждами хозяйственными.

Если не ошибаемся, у нас в России в настоящее время нет особножитных монастырей (до недавнего времени были особножитные женские монастыри, но теперь, кажется, и их уже нет). Но эти особножитные монастыри до сих пор есть в Греции, до сих пор есть на Афоне, – из 20-ти Афонских монастырей 12-ть суть

–178–

в настоящее время общежитные и 8-мь особножитные (греческое их название – идиоритмы, – *ιδιόρριθμοι, μοναστήρια ιδιόρριθμα*, а живущими на Афоне Русскими им усвоится название монастырей штатных). Монастыри эти представляют истинно печальное зрелище. Не говоря уже о том, что монах-собственник представляет такую, же несообразность, как живой

мертвец, или иначе сказать – что он есть мертвец притворный и обманной, – в монастырях этих нет совершенно ничего похожего на то, чтобы, по примеру церкви первохристианской, у всей братии каждого монастыря было одно сердце и одна душа. Напротив, бедные в них монахи снедаются завистью к богатым монахам и раболепно пресмыкаются перед последними; а монахи, богатые с презрением относятся к бедным и трактуют их как холопов, так что вместо братства с единой душой и единым сердцем царствуют в них барская спесь и холопская приниженность. Что касается до подвигов монашеских, то в монастырях этих, говоря словами одного русского, довольно долго жившего на Афоне, «дело спасения предоставлено на волю спасающегося и потому каждый живет, как ему совесть позволит; имеет деньги, – ест и пьет что хочет (ест даже и мясное), одевается по желанию и никто не имеет права вмешиваться в его дела». Монахи общежитных Афонских монастырей говорят об особножитных или штатных монастырях своей Святой горы не иначе, как с покачиванием головы, пожиманием плеч и глубокими вздохами. Что и у нас в России жизнь монахов особножитных монастырей была не лучше, чем была и есть она в Греции, об этом дает нам знать одно, сохранившееся до настоящего времени, поучение XVI–XVII века, посвященное видам или формам монашеской жизни. Поучение не описывает в подробности особножития, – о чем в интересе истории нельзя не пожалеть, – но оно надписывается: «Пучение о общем житии иноческого сущего (т. е. настоящего, истинного) чина спасительного пребывания святых отец и о самочинном, о сваробоицком и худом житии иноческом, сиречь о особном и своевольном житиишки, и о скитском о пустынном добром житии», и потом в нем (поучении) говорится, что монахи, не хо-

–179–

тящие и слышать об общем богопреданном житии, вместо него, «держат сваробоицкое житие, а во всем жительстве своем о всякой вещи сварятся и молвят в пустошь и любят держать преокаянное своеволие и оправдание и своеобычие и леность». Называя особножитие сваробоицким житием, автор поучения

дает знать, что отличительную черту быта особножитных монахов составляли свары или ссоры из-за приобретения и из-за дележа доходов, из-за отбивания друг у друга благотворителей и благодетелей и т. д., следовательно – что в особножитных монастырях шла прискорбнейшая борьба за средства существования.

Монахи, желавшие спастись облегченным способом особножития, явились очень рано, ибо четвертый вселенский собор, бывший в 451-м году, говорит уже о людях, которые надевали на себя монашеское платье не для самого монашества, а для удовлетворения целей своего честолюбия³³⁹⁶, между тем как должно признать, что люди, желавшие монашествовать облегченным способом явились ранее людей, которые хотели пользоваться монашеством для достижения целей побочных. В первой половине 6-го века император Юстиниан между другими своими, предписаниями относительно монашеской жизни сделал было и то предписание, чтобы ни под каким видом не было у монахов собственных жилищ в монастырях или чтобы не было в монастырях так называемых келлий³³⁹⁷. В последующее время, но смотря на это предписание императора Юстиниана, не только осталось особножитие в монастырях общежитных, но и большая часть монастырей превратилась из монастырей смешанных общежитно-особножитных в монастыри сполна особножитные, так что общежитие, которое есть истинный образ монашеской жизни, стало у Греков только редким исключением, а особножитие, которое придумано и введено любителями облегченного монашества, стало решительно господствующим. Когда именно монашество дошло до такого состояния, сказать не

–180–

можем; но хотя известное нам положительное свидетельство о сем относится только ко второй половине 12-го века³³⁹⁸, однако должно быть принимаемо более, чем за вероятное, что так стало еще до принятия нами христианства от Греков, т. е. до конца 10-го века.

Как бы то ни было, но, заимствовав от Греков христианство, вместе с христианством мы заимствовали от них монашество исключительно в форме особножития, а общежитие было введено у нас спустя около 75-ти лет после принятия нами христианства преподобным Феодосием Печерским. Жизнеописатели преп. Феодосия – неизвестный по имени летописец и преп. Нестор не говорят прямо, чтобы он, вводя в своем монастыре Студийский устав, вводил этот общежитный устав на место бывшего дотоле в монастыре особножитного. Но это, во-первых, необходимо предполагать, во-вторых – относительно этого мы имеем положительные косвенные указания. Если бы первоначальный устав Печерского монастыря был общежитный, то он и был бы именно Студийский, так что Феодосию не было бы нужды вводить в монастыре в другой раз тот же устав: дело в том, что в Греции, в патриархате Константинопольском, из которого было наше монашество, в тех весьма немногих монастырях, в которых был устав общежитный, он был именно устав Студийский. За сим, преп. Нестор, рассказывая о препод. Феодосии, как он после поставления в игумены монастыря хотел быть слугою порученной ему братии, между прочим говорит, что, тогда как братия во время ночи предавались сну, блаженный брал разделенное (на братию) жито и смоловши (на ручных жерновах) часть каждого брата, ставил (каждую часть) на своем месте, т. е. у дверей кельи каждого брата³³⁹⁹. Но если в Печерском монастыре до введения в нем устава Студийского каждому брату выдавался на руки его пай жита, с тем, чтобы каждый сам приготавливал себе муку и из муки

–181–

хлеб, то из сего ясно, что в Печерском монастыре до введения устава Студийского было особножитие, ибо эта поручная раздача каждому монаху его пая зерна, с тем, чтобы каждый сам молот его и сам пек себе из него хлеб, и есть именно особножитие или представляет собою часть порядков особножитных. Из того, что в Печерском монастыре сначала было особножитие, а потом преп. Феодосием введено было общежитие, по-видимому, не следует прямо, чтобы до Феодосия

было особножитие и во всех наших монастырях и чтобы общежитие было впервые введено у нас только им – Феодосием. Но на самом деле следует это и прямо, а равно имеем относительно этого и косвенные указания и свидетельства. Основателем Печерского монастыря был преподобный Антоний; преподобный Антоний несомненно был человек, который предпочитал истинное монашество полуистинному или монашество строгое, монашеству облегченному; но если бы он видел перед собою в Киеве не одни монастыри особножитные, но и общежитные, то он и ввел бы в своем монастыре не особножитие, а общежитие. Препод. Нестор говорит, что когда препод. Феодосий пришел из своего Курска в Киев с целью постричься в одном из монастырей последнего, то ни в одном монастыре не был принят по причине своей бедности. Этот признак идет именно к монастырям особножитным, о которых мы имеем свидетельства, что в них принимаемы были желающие постригаться в монахи не иначе, как с взносом денег или так называемого вклада³⁴⁰⁰, между тем как общежитный Студийский устав прямо запрещает брать деньги с желающих постригаться в монахи³⁴⁰¹. Наконец, если бы до преп. Феодосия были у нас монастыри общежитные, то он не имел бы нужды выписывать устава общежитного из Константинополя, а мог бы взять его к одному из монастырей Киевских; но на самом деле он именно выписал его из Константинополя.

Итак, первоначально, вместе с принятием христианства –182–

анства, мы заимствовали от Греков монашество в не совсем собственном, в не совсем подлинном и истинном его виде особножития; а совсем в собственном, совсем в подлинном и истинном виде общежития оно введено было у нас спустя около 75-ти лет после принятия нами христианства – препод. Феодосием Печерским. Но общежитие, быв введено препод. Феодосием, не имело у нас той судьбы, чтобы совершенно вытеснить собою особножитие и потом навсегда остаться единственной формой нашей монашеской жизни. Если бы это было так, то наше монашество явилось бы по своей

высоте беспримерным во всей христианской православной церкви. Но этого так не было. Введенное препод. Феодосием в его Печерском монастыре общежитие было заимствовано из последнего лучшими монастырями прежде бывшими и начало быть заимствуемо и лучшими монастырями вновь устроявшимися и таким образом стало формою монашеской жизни в лучших наших монастырях (при остававшемся формою жизни в худших монастырях особножитии). Но стало формою жизни в лучших монастырях не навсегда, а не особенно надолго. Введенное препод. Феодосием строгое общежитие спустя не слишком продолжительное время после него уступило место в монастырях, со включением и самого Печерского, общежитию нестрогому, при котором кое-что было общее, но при котором предоставлялось и дозволялось каждому монаху иметь и свою частную собственность. Общежитие нестрогое как будто держалось в монастырях довольно долго (в Печерском монастыре оно держалось до самого нашествия Монголов)³⁴⁰². Но потом и оно уступило место полному особножитию, так что монастыри наши опять стали тем, чем они были от начала нашего христианства до преп. Феодосия, т. е. единственно и исключительно особножитными.

Но как спустя три четверти столетия после принятия нами христианства Бог воздвиг преп. Феодосия Печерского, чтобы он был у нас вводителем строгого монашества, так спустя три без четверти столетия после преп. Феодосия Бог воздвиг преп. Сергия Радонежского, чтобы

–183–

он был у нас восстановителем строгого монашества. Впрочем, если преп. Феодосий был вводителем строгого монашества во всей Руси, то преп. Сергей был его восстановителем в одной половине Руси. Во времена преп. Феодосия вся Русь составляла одно целое; во времена преп. Сергия она разделялась на две половины: северо-восточную московскую и юго-западную, – в отношении топографическом – киевскую, в отношении политическом – литовскую. Преп. Сергей был восстановителем строгого монашества в Руси московской.

Люди, впервые вводящие в какой-либо области жизни что-либо лучшее на место худшего или же восстанавливающие это лучшее после того, как оно существовало и исчезло, называются преобразователями (в светском языке вместо русского слова преобразователь употребляется иностранное слово реформатор). И как преп. Феодосий был преобразователем нашего монашества, так после него был преобразователем монашества и преподобный Сергей (некоторые питают у нас слепую ненависть к слову преобразователь; пусть они знают, что их слепая ненависть должна распространяться и на таких людей, как преподоб. Феодосий и преподобный Сергей). Все хорошее – от Бога; тем более нарочитым образом от Бога все исключительно хорошее: а такова именно истинно преобразовательная деятельность, состоящая в том, чтобы в какой-либо области жизни худшее заменять лучшим. Обыкновенных людей, людскую толпу не поражает зло, существующее в какой-либо области жизни, – она смотрит на него как на нечто нормальное или естественное: но посылает Бог своего избранного мужа, которого наделяет исключительным нравственным зрением для усмотрения зла, исключительною нравственною чувствительностью для того, чтобы быть поражену им, и исключительною волею для решимости устранить его, – и избранный Богом муж, нарочитый Божий посланник становится (если позволяют обстоятельства) или проповедником преобразования или самым преобразователем в той или другой области жизни.

Преподобный Сергей был избранный муж Божий, предназначенный к тому, чтобы восстановить строгое монашество в северной, московской Руси. Он почувство-

–184–

вал влечение к, монашеской жизни в ранней юности и предавшись чтению святых книг, между которыми, как должно думать, главным образом читал жития подвижников и патерики, он еще юношей и прежде пострижения в монашество, дошел до познания, чем должно быть истинное и строжайшее монашество; а дошедши до познания или одновременно с тем, как дошел до познания, он принял и решение стать истинным и

строжайшим монахом. Получив возможность, после того как похоронил своих родителей, привести в исполнение свое намерение постричься в монашество, преподобный Сергей, бывший в это время 22-летним юношей, не пошел в какой-нибудь монастырь, а удалился в пустыню. Все наши тогдашние монастыри были в городах и селениях, но жилищем строжайшего монаха должна быть удаленная от мирских человеческих жилищ пустыня, и вот, желая быть таковым строжайшим монахом, преи. Сергей и сделал это необычное дело, чтобы вместо монастыря прийти для монашествования в пустыню. Когда в пустыне у преп. Сергия составилась из людей, желавших соподвизаться с ним, монастырь, он, восстанавливая у нас строгое монашество, ввел в монастыре общежитие.

Относительного этого восстановления преп. Сергием строгого монашества в московской Руси задается тот же вопрос, что и относительно первого водворения на Руси строгого монашества преп. Феодосием Печерским, то есть: правда ли что до преп. Сергия не было в монастырях московской Руси общежития и что он первый ввел его? – Что это действительно так, прежде всего это должно быть принимаемо на основании того же заключения, которое мы указывали выше, говоря о преп. Феодосии Печерском. Несомненно, что преподобный Сергей был ревнитель истинного монашества и что если бы ему пришлось выбирать между монашеством истинным и не совсем истинным, то он избрал бы первое. Но если это так, то в случае существования до него в монастырях московской Руси вместе с особножитием и общежития, он (Сергий) ввел бы в своем монастыре при его основании не первое, а последнее, – не особножитие, а общежитие, между тем как он первоначально ввел в своем монастыре

–185–

особножитие³⁴⁰³. Затем, читается в наших рукописях послание неназываемого по имени патриарха Константинопольского к неназываемому по имени игумену русскому, в котором патриарх похвалит игумена за то, что он устроил в своем монастыре иноческое житие, какого нет в монастырях русских³⁴⁰⁴: игумен несомненно есть преподобный

Сергий, а под иноческим житием которого не было в монастырях русских, должно быть разумеемо введенное преп. Сергием в его монастыре общежитие. Далее, мы имеем и свидетельства более прямые: нам сообщается, кто первый после преп. Сергия ввел в монастырях московских общежитие, которого прежде в них не было³⁴⁰⁵. Наконец, и автор похвального слова преподобному Сергию, который есть один и тот же с автором его жития – ученик его Епифаний премудрый, называет его «начальным общежителем»³⁴⁰⁶, т. е. первым вводителем общежития в монастырях московских.

–186–

Преподобный Сергий, как это необходимо думать, дошел до того знания и до того убеждения, что истинное монашество есть общежитие, еще прежде чем приступил к строению своего монастыря, одновременно с тем, как дошел до знания и убеждения, что строжайшее монашество есть пустынножитие. Если он не поступил так, чтобы прямо устроить свой монастырь общежитным, а сначала устроил его особножитным и ввел в нем общежитие только спустя некоторое время: то он поступил так по требованию благоразумия. Он желал ввести в своем монастыре общежитие с тою, одобрявшею и благословлявшею его намерение, грамотою патриарха Константинопольского в руках, которую он получил потом. Но когда он основывал свой монастырь, он был 25–26 летним юношей, который успел прослыть как пустынный между окрестными монахами, но который еще имел слишком мало авторитета или значения, чтобы обращаться к высшей церковной власти за требуемым одобрением. Более или менее в непродолжительном времени после основания монастыря он прославился как великий подвижник; слава подвижника снискала ему тесную дружбу св. митрополита Алексея; св. Алексей доставил или исходатайствовал ему грамоту патриарха Константинопольского, которою одобрялось и благословлялось его намерение ввести в его монастыре общежитие³⁴⁰⁷: – тогда-то он и приступил к приведению своего намерения в исполнение. Вводить в монастыре общежитие значило отваживаться на такое нововведение, к которому должно было

отнестись с решительным несочувствием и с положительной враждой огромное большинство монахов, ибо людям, привыкшим к монашеству весьма облегченному, вовсе не могла понравиться «эта затея» ввести монашество строгое, при чем жизнь монашеская из жизни прохладной и вольной для одних и жизни если не прохладной, то вольной для других, превращалась бы для всех в жизнь исполненную скорби и тесноты и подчиненную суровой дисциплине. В особенности должны были бы восстать на преп. Сергия

–187–

с его нововведением игумены или настоятели монастырей. Игумены особножитных монастырей были своего рода хорошими помещиками: они получали половину всех монастырских доходов³⁴⁰⁸ и жили в свое удовольствие, тогда как в монастырях общежитных им грозило полное равенство во всем с братией монастырей, за исключением преспеяния перед братией в труде и добродетели. И несомненно, что против преподобного Сергия с его нововведением поднялась бы и раздалась бы ожесточенная брань. В старое время для обозвания нововводителей, дерзавших посягать на существовавшие злоупотребления, было у нас страшное слово, это – еретик. Против какого бы очевидного и вопиющего злоупотребления ни поднимались протесты, у защитников злоупотреблений было готово жестокое слово на протестующих, представлявших собою нововводителей: «заводите вы ханжи ереси новыя.., беса имате в себе вы ханжи»...³⁴⁰⁹ Преподобный Сергей не хотел, чтобы против него была поднимается брань, – не потому, чтобы он боялся её: он принадлежал к числу тех людей, которые готовы и рады переносить всякую несправедливую брань, а – потому, как должно думать, чтобы не производить смущения в церкви Божией. По сей причине он и желал получить своему намерению, прежде чем приводить его в дело, благословение и формальное одобрение тогдашнего верховного начальника русской церкви – патриарха Константинопольского. Его друг св. Алексей, быв таким же ревнителем истинного монашества, как и он сам, вполне сочувствовал его намерению ввести в своем монастыре общежитие, а поэтому и исходатайствовал ему от

Константинопольского патриарха грамоту, которою одобрялось и благословлялось его намерение ввести в своем монастыре общежитие.

Преподобный Сергей сделал по отношению к общежитию только то, что ввел его в своем собственном монастыре. Он не представлял из себя власти, которая

—188—

бы могла предписать, чтобы общежитие было введено и в других монастырях, а что касается до действительной власти в лице св. митрополита Алексея, то хотя она вполне сочувствовала ему, но в то же время не находила возможным или удобным обращаться для водворения в наших монастырях общежития к своим указам и к мерам принуждения. Однако, сделав для общежития немного возможное, преподобный Сергей стал его восстановителем в наших монастырях: добро взяло верх над злом своею собственною силою. Преп. Сергей, введший в своем монастыре общежитие, и его монастырь, в котором введено было им общежитие, скоро прославившиеся великою славою на всю Россию, через свой пример стали немолчными проповедниками того, что истинною формою монашеской жизни должно быть общежитие; внимая этой проповеди примера преподобного Сергея и его монастыря, последующие лучшие основатели монастырей, из которых многие были личными учениками или собеседниками преподобного Сергея, начали основывать не иные монастыри, как общежитные; следуя примеру лучших монастырей новых, начали принимать общежитие и лучшие монастыри прежние. А таким образом, благодаря преподобному Сергию, общежитие и было восстановлено в московской Руси, как благодаря преподобному Феодосию Печерскому оно было первоначально водворено во всей Руси...

Итак, вот какие надлежащие представления должно иметь о преподобном Сергии Радонежском! Он есть великий подвижник в сонме наших русских подвижников; но, кроме этого частного, так сказать, достоинства или кроме этой частной высоты, он имеет еще необыкновенно важное общее значение в истории нашего русского монашества: после преподобного Феодосия

Печерского, который был у нас вводителем истинной монашеской жизни в форме общежития, он был у нас восстановителем этой истинной монашеской жизни. Значение преподобного Феодосия Печерского в истории нашего монашества признается всеми по должному: да признается же по должному и значение преподобного Сергия Радонежского!

Но если преподобный Сергей был восстановителем у
–189–

нас истинной монашеской жизни, то мы не почтили бы памяти его достойным образом, если бы в заключение речей о нем не обратились от прошедшего к настоящему и не закончили этих речей добрыми пожеланиями современному нашему монашеству.

Преподобный Феодосий Печерский ввел у нас истинное монашество в виде общежития, и оно, просуществовав у нас не особенно продолжительное время, совершенно исчезло, чтоб снова уступить свое место монашеству не совсем истинному в виде особножития. Преподобный Сергей Радонежский восстановил у нас истинное монашество, но и после него не было так, чтобы монашество это осталось у нас навсегда. И после него, как после Феодосия, оно падало, а если после падений снова поднималось, то уже не достигало высоты, на которой было поставлено им. Несправедливы были бы мы к современному нашему монашеству, если бы сказали, что оно находится на той степени упадка, до которой монашество доходило или на которую оно ниспадало у нас в иные прежние времена; но мы были бы льстецами и лжецами, если бы и сказали, что оно находится на совершенно должной ему высоте и что по отношению к нему не остается желать ничего большего. Не вдаваясь в подробные речи о недостатках современного нашего монашества, для чего здесь теперь и не место и не время, но быв побуждаемые воспоминаниями о великом человеке и великом угоднике Божиим, который некогда восстановил у нас истинное монашество, усердно пожелаем современному нашему монашеству подняться на ту высоту, на которую оно было возведено преп. Сергием.

Е. Голубинский

**Ключевский В. О. Значение Преподобного Сергия
Радонежского для русского народа и государства:
Речь, произнесенная в торжественном собрании
Московской Духовной Академии 26 сентября 1892 г.
// Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 190–204
(2-я пагин.)**

–190–

Когда вместе с разнообразной, набожно крестящейся народной волной вступаешь в ворота Сергиевой Лавры, иногда думаешь: почему в этой обители нет и не было особого наблюдателя, подобного древнерусскому летописцу, которым спокойным неизменным взглядом наблюдал и ровной бесстрастной рукой записывал «еже содеяся в Русской земле», и делал это одинаково из года в год, из века в век, как будто это был один и тот же человек, не умиравший целые столетия? Такой бессменный и неумирающий наблюдатель рассказал бы, какие люди приходили в течение 500 лет поклониться гробу преподобного Сергия и с какими помыслами и чувствами возвращались отсюда во все концы Русской земли. Между прочим он объяснил бы нам, как это случилось, что состав общества, непрерывною волной притекавшего ко гробу преподобного, в течение пяти веков оставался неизменным. Еще при жизни преподобного, как рассказывает его жизнеописатель-современник, – многое множество приходило к нему из различных стран и городов, и в числе приходивших были и иноки, и князья, и вельможи, и простые люди, «на селе живущие». И в наши дни люди всех классов русского общества притекают ко гробу преподобного со своими думами, мольбами и

–191–

упованиями, государственные деятели приходят в трудные переломы народной жизни, простые люди в печальные или радостные минуты своего частного существования. И этот приток не изменялся в течение веков, несмотря на

неоднократные и глубокие перемены в строе и настроении русского общества: старые понятия иссякали, новые пробивались или наплывали, а чувства и верования, которые влекли сюда людей со всех концов Русской земли, бьют до сих пор тем же свежим ключом, как били в XIV в. Если бы возможно было воспроизвести писанием все, что соединилось с памятью преподобного, что в эти 500 лет было молчаливо передумано и перечувствовано пред его гробом миллионами умов и сердец, это писание было бы полной глубокого содержания историей нашей всенародной политической и нравственной жизни.

Впрочем, если преп. Сергей доселе остается для приходящих к нему тем же, чем был для них при своей жизни, то и теперь на их лицах можно прочесть то же, что прочитал бы монастырский наблюдатель на лицах своих современников 400 или 500 лет назад. Достаточно взглянуть на первые встречные лица из многого множества, в эти дни здесь теснящегося, чтобы понять, во имя чего поднялись со своих мест эти десятки тысяч, а сотни других мысленно следовали за ними. Да и каждый из нас в своей собственной душе найдет то же общее чувство, стоя у гробницы преподобного. У этого чувства уже нет истории, как для того, кто покоится в этой гробнице, давно остановилось движение времени. Это чувство вот уже пять столетии одинаково загорается в душе молящегося у этой гробницы, как солнечный луч в продолжение тысячелетий одинаково светится в капле чистой воды. Спросите любого из этих простых людей, с посохом и котомкой пришедших сюда издалека; когда жил преп. Сергей и что сделал для Руси XIV века, чем он *был* для своего времени? И редкий из них даст вам удовлетворительный ответ; но на вопрос, что он *есть* для них, далеких потомков людей XIV века, и зачем они теперь пришли к нему, каждый ответит твердо и вразумительно.

Есть имена, которые носили исторические люди, жившие
–192–

в известное время, делавшие исторически-известное жизненное дело, но имена, которые уже утратили хронологическое значение, выступили из границ времени, когда жили их носители. Это потому, что дело, сделанное таким

человеком, по своему значению так далеко выходило за пределы своего века, своим благотворным действием так глубоко захватило жизнь дальнейших поколений, что с лица, его сделавшего, в сознании этих поколений, постепенно спадало все временное и местное, и оно из исторического деятеля превратилось в народную идею, а самое дело его из исторического факта стало практической заповедью, заветом, тем, что мы привыкли называть идеалом. Такие люди становятся для грядущих поколений не просто великими покойниками, а вечными их спутниками, даже путеводителями, и целые века благоговейно твердят их дорогие имена не столько для того, чтобы благодарно почтить их память, сколько для того, чтобы самим не забыть правила, ими завещанного. Таково имя преп. Сергия: это не только назидательная, отрадная страница нашей истории, но и светлая черта нашего нравственного народного содержания.

Какой подвиг так освятил это имя? Надобно припомнить время, когда подвизался Преподобный. Он родился, когда вымирали последние старики, увидевшие свет около времени татарского разгрома Русской земли и когда уже трудно было найти людей, которые бы этот разгром помнили. Но во всех русских нервах еще до боли живо было впечатление ужаса, произведенного этим всенародным бедствием и постоянно подновлявшегося многократными местными нашествиями татар. Это было одно из тех народных бедствий, которые приносят не только материальное, но и нравственное разорение, надолго повергая народ в мертвенное оцепенение. Люди беспомощно опускали руки, умы теряли всякую бодрость и упругость и безнадежно отдавались своему прискорбному положению, не находя и не ища никакого выхода. Что еще хуже, ужасом отцов, переживших бурю, заражались дети, родившиеся после неё. Мать пугала непокойного ребенка лихим татаринном; услышав это злое слово, взрослые растерянно бросались бежать, сами не зная куда. Внешняя

—193—

случайная беда грозила превратиться во внутренний хронический недуг; панический ужас одного поколения мог

развиться в народную робость, в черту национального характера, и в истории человечества могла бы прибавиться лишняя темная страница, повествующая о том, как нападение азиатского монгола повело к падению великого европейского народа.

Могла ли, однако, прибавиться такая страница? Одним из отличительных признаков великого народа служит его способность подниматься на ноги после падения. Как бы ни было тяжело его унижение, но пробьет урочный час, он соберет свои растерянные нравственные силы и воплотит их в одном великом человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно прямую историческую дорогу.

Русские люди, сражавшиеся и уцелевшие в бою на Сити, сошли в могилу со своими сверстниками, безнадежно оглядываясь вокруг, не займется ли где-зря освобождения. За ними последовали их дети, тревожно наблюдавшие, как многочисленные русские князья холопствовали перед татарами и дрались друг с другом. Но подросли внуки, сверстники Ивана Калиты, и стали присматриваться и прислушиваться к необычным делам в Русской земле. В то время как все русские окраины страдали от внешних врагов, маленькое срединное Московское княжество оставалось безопасным, и со всех краев Русской земли потянулись туда бояре и простые люди. В то же время московские князьки, братья Юрий и этот самый Иван Калита, смело, без оглядки и раздумья, пуская против врагов все доступные средства, ставя в игру все, что могли поставить, вступили в борьбу со старшими и сильнейшими князьями за первенство, за старшее Владимирское княжение, и при содействии самой Орды отбили его у соперников. Тогда же устроилось так, что и русский митрополит, живший во Владимире, стал жить в Москве, придав этому городку значение церковной столицы Русской земли. И как только случилось все это, все почувствовали, что татарские опустошения прекратились и наступила давно неиспытанная тишина в Русской земле. По смерти Калиты Русь долго вспоминала его княжение, когда ей

впервые в сто лет рабства удалось вздохнуть свободно, и любила украшать память этого князя благодарной легендой.

Так к половине XIV в. подросло поколение, выросшее под впечатлением этой тишины, начавшее отвыкать от страха ордынского, от нервной дрожи отцов при мысли о татарине. Недаром представителю этого поколения, сыну великого князя Ивана Калиты Симеону современники дали прозвание Гордого. Это поколение и почувствовало ободрение, что скоро забрезжит свет. В это именно время, в начале сороковых годов XIV в., совершались три знаменательные события: из московского Богоявленского монастыря вызван был на церковно-административное поприще скрывавшийся там скромный 40-летний инок Алексей; тогда же один 20-летний искатель пустыни, будущий преподобный Сергей в дремучем лесу – вот на этом самом месте – поставил маленькую деревянную келию с такой же церковью, а в Устюге у бедною соборного причетника родился сын, будущий просветитель Пермской земли св. Стефан. Ни одного из этих имен нельзя произнести, не вспомнив двух остальных. Эта присноблаженная троица ярким созвездием блещет в нашем XIV в., делая его зарей политического и нравственного возрождения Русской земли. Тесная дружба и взаимное уважение соединяли их друг с другом. Митрополит Алексей навещал Сергия в его обители и советовался с ним, желал иметь его своим преемником. Припомним задушевный рассказ в житии преподобного Сергия о проезде св. Стефана Пермского мимо Сергиева монастыря, когда оба друга на расстоянии 10 с лишком верст обменялись братскими поклонами.

Все три пастыря, подвизаясь каждый на своем поприще, делали одно общее дело, которое простиралось далеко за пределы церковной жизни и широко захватывало политическое положение всего народа. Это дело – укрепление русского государства, над созданием которого трудились московские князья XIV в. Это дело было исполнением завета, данного русской церковной иерархии величайшим святителем древней Руси митрополитом Петром. Еще в мрачное время татарского

ига, когда ниоткуда не проступал луч надежды, он, по преданию, пророчески благо-

–195–

словил бедный тогда городок Москву, как будущую церковную и государственную столицу Русской земли. Духовными силами трех наших пастырей XIV в., воспринявших этот завет святителя, Русская земля и пришла поработать над предвозвещенной судьбой этого города. Ни один из них не был коренным москвичом. Но в их лице сошлись для общего дела три основные части Русской земли: Алексей, сын черниговского боярина-переселенца, представлял старый киевский юг, Стефан – новый финско-русский север, а Сергей, сын ростовского боярина-переселенца, – великорусскую средину. Они приложили к делу могущественные духовные силы. Это были образованнейшие русские люди своего века: о них древние жизнеописатели замечают, что один «всю грамоту добре умея», другой «научися всей грамотичней хитрости и книжней силе», третий «всяко писание ветхого и нового завета пройде». Потому ведь и удалось московским князьям так успешно собрать в своих руках материальные, политические силы русского народа, что им дружно содействовали добровольно соединившиеся духовные его силы.

Но в общем деле каждый из трех деятелей избрал себе свою особую часть. Происходя из родовитого боярства, искони привыкшего делить с князьями труды обороны и управления страны, митрополит Алексей шел боевым политическим путем, был преемственно главным советником трех великих князей московских, руководил их боярской думой, ездил в Орду ублажать ханов, отмаливая их от злых замыслов против Руси, воинствовал с недругами Москвы всеми средствами своего сана, карал церковным отлучением русских князей, непослушных московскому государю, поддерживая его гегемонию, с неослабной энергией отстаивая значение Москвы, как единственного церковного средоточия всей политически разбитой Русской земли. Уроженец г. Устюга, в краю которого новгородская и ростовская колонизация, сливаясь и вовлекая в свой поток туземную Чудь, создавала из нее новую Русь, св.

Стефан пошел с христианской проповедью в Пермскую землю продолжать это дело обрусения и просвещения заволжских инородцев. Так цер-

—196—

ковная иерархия благословила своим почином две народные цели, достижение которых послужило основанием самостоятельного политического существования нашего народа: это — сосредоточение династически раздробленной государственной власти в московском княжеском доме и приобщение восточноевропейских и азиатских инородцев к русской церкви и народности посредством христианской проповеди.

Но чтобы сбросить варварское иго, построить прочное независимое государство и ввести диких инородцев в ограду христианской Церкви, для этого самому русскому обществу должно было стать в уровень столь высоких задач, приподнять и укрепить свои нравственные силы, принижённые вековым порабощением и унынием. Этому третьему делу, нравственному воспитанию народа, и посвятил свою жизнь преп. Сергей. То была внутренняя миссия, долженствовавшая служить подготовкой и обеспечением успехов миссии внешней, начатой пермским просветителем; преп. Сергей и вышел на свое дело значительно раньше св. Стефана. Разумеется, он мог применять к делу средства нравственной дисциплины, ему доступные и понятные тому веку, а в числе таких средств самым сильным был живой пример, наглядное осуществление нравственного правила. Он начал с самого себя и продолжительным уединением, исполненным трудов и лишений среди дремучего леса, приготовился быть руководителем других пустынножителей. Жизнеописатель, сам живший в братстве, воспитанном Сергием, живыми чертами описывает, как оно воспитывалось, с какой постепенностью и любовью к человеку, с каким терпением и знанием души человеческой. Мы все читали и перечитывали эти страницы древнего жития, повествующие о том, как Сергей, начав править собиравшейся к нему братией, был для неё поваром, пекарем, мельником, дровоколом, портным, плотником, каким угодно трудником, служил ей как раб

купленный, по выражению жития, ни на один час не складывал рук для отдыха, как потом, став настоятелем обители и продолжая ту же черную хозяйственную работу, он принимал искавших у него пострижения, не спускал

–197–

глаз с каждого новика, возводя его со степени на степень иноческого искуса, указывал дело всякому по силам; ночью дозором ходил мимо келий, легким стуком в дверь или окно напоминал празднословившим, что у монаха есть лучшие способы проводить досужее время, а поутру осторожными намеками, не обличая прямо, не заставляя краснеть, «тихой и кроткой речью» вызывал в них раскаяние без досады. Читая эти рассказы, видишь пред собою практическую школу благонравия, в которой сверх религиозно-иноческого воспитания главными житейскими науками были умение отдавать всего себя на общее дело, навык к усиленному труду и привычка к строгому порядку в занятиях, помыслах и чувствах. Наставник вел ежедневную, дробную, терпеливую работу над каждым отдельным братом, над отдельными особенностями каждого брата, приспособляя их к целям всего братства. По последующей самостоятельной деятельности учеников преп. Сергия видно, что под его воспитательным руководством лица не обезличивались, личные свойства не стирались, каждый оставался сам собой и, становясь на свое место, входил в состав сложного и стройного целого, как в мозаической иконе различные по величине и цвету камешки укладываются под рукой мастера в гармоническое выразительное изображение. Наблюдение и любовь к людям дали умение тихо и кротко настраивать душу человека и извлекать из неё, как из хорошего инструмента, лучшие ее чувства – то умение, перед которым не устоял самый упрямый русский человек XIV века кн. Олег Иванович Рязанский, которого по поручению вел. кн. московского Димитрия Ивановича, преп. Сергей отговорил от войны с Москвой тихими и кроткими словами, по свидетельству летописца.

Так воспиталось дружное братство, производившее по современным свидетельствам, глубокое назидательное впечатление на мирян. Мир приходил к монастырю с пытливым

взглядом, каким он привык смотреть на монашество, и если его не встречали здесь словами *прииди и виждь*, то потому, что такой зазыв был противен Сергиевой дисциплине. Мир смотрел на чин жизни в монастыре преп. Сергия, и то, что он видел, быт и

—198—

обстановка пустынного братства поучали его самым простым правилам, которыми крепко людское христианское общежитие. В монастыре все было бедно и скудно, или, как выразился разочарованно один мужичок, пришедший в обитель преп. Сергия повидать прославленного, величественного игумена, «все худостно, все нищетно, все сиротинско»; в самой ограде монастыря первобытный лес шумел над самыми кельями и осенью обсыпал их кровли палыми листьями и иглами; вокруг церкви торчали свежие пни и валялись неубранные стволы срубленных деревьев; в деревянной церковке за недостатком свеч пахло лучиной; в обиходе братии столько же недостатков, сколько заплат на сермяжной ряске игумена: чего ни хватись, всего нет, по выражению жизнеописателя; случалось, вся братия по целым дням сидела чуть не без куска хлеба. Но все дружны между собою и приветливы к пришельцам, во всем следы порядка и размышления, каждый делает свое дело, каждый работает с молитвой, и все молятся после работы; во всех чуялся скрытый огонь, который без искр и вспышек обнаруживался живительной теплотой, обдававшей всякого, кто вступал в эту атмосферу труда, мысли и молитвы. Мир видел все это и уходил ободренный и освеженный, подобно тому как мутная волна, прибывая к прибрежной скале, отлагает от себя примесь, захваченную в неопрятном месте, и бежит далее светлой и прозрачной струей. Надобно припомнить людей XIV века, их быт и обстановку, запас их умственных и нравственных средств, чтобы понять впечатление этого зрелища на набожных наблюдателей. Нам, страдающим избытком нравственных возбуждений и недостатком нравственной восприимчивости, трудно уже воспроизвести слагавшееся из этих наблюдений настроение нравственной сосредоточенности и общественного братства, какое разносили по своим углам из этой пустыни

побывавшие в ней люди XIV в. Таких людей была капля в море православного русского населения. Но ведь и в тесто немного нужно вещества, вызывающего в нем живительное брожение. Нравственное влияние действует не механически, а органически. На это указал Сам Христос, сказав: *«Царство Божие подобно закваске»*.

–199–

Украдкой западая в массы, это влияние вызывало брожение и незаметно изменяло направление умов, перестраивало весь нравственный строй души русского человека XIV в. От вековых бедствий этот человек так оскудел нравственно, что не мог не замечать в своей жизни недостатка этих первых основ христианского общежития, но еще не настолько очерствел от этой скудости, чтобы не чувствовать потребности в них.

Пробуждение этой потребности и было началом нравственного, а потом и политического возрождения русского народа. Пятьдесят лет делал свое тихое дело преп. Сергей в Радонежской пустыне; целые полвека приходившие к нему вместе с водой из его источника черпали в его пустыне утешение и ободрение и, воротясь в свой круг, по каплям делились ими с другими. Никто тогда не считал гостей пустытника и тех, кого они делали причастниками приносимой ими благодатной росы, – никто не думал считать этого, как человек, пробуждающийся с ощущением здоровья, не думает о своем пульсе. Но к концу жизни Сергия едва ли вырывался из какой-либо православной груди на Руси скорбный вздох, который бы не облегчался молитвенным призывом имени св. старца. Этими каплями нравственного влияния и выращены были два факта, которые легли среди других основ нашего государственного и общественного здания и которые оба связаны с именем преп. Сергия. Один из этих фактов – великое событие, совершившееся при жизни Сергия, а другой – целый сложный и продолжительный исторический процесс, только начавшийся при его жизни.

Событие состояло в том, что народ, сто лет привыкший дрожать при одном имени татарина, собрался наконец с духом, встал на поработителей и не только нашел в себе мужество

встать, но и пошел искать татарских полчищ в открытой степи и там повалился на врагов несокрушимой стеной, похоронив их под своими многотысячными костями. Как могло это случиться? Откуда взялись, как воспитались люди, отважившиеся на такое дело, о котором боялись и подумать их деды? Глаз исторического знания уже не в состоянии разглядеть хода этой подготовки великих борцов 1380 года; знаем

–200–

только, что преп. Сергей благословил на этот подвиг главного вождя русского ополчения, сказав: «иди на безбожников смело, без колебания, и победишь» – и этот молодой вождь был человек поколения, возмужавшего на глазах преп. Сергия и вместе с князем Димитрием Донским бившегося на Куликовом поле.

Чувство нравственной бодрости, духовной крепости, которое преп. Сергей вдохнул в русское общество, еще живее и полнее воспринималось русским монашеством. В жизни русских монастырей со времени Сергия начался замечательный перелом: заметно оживилось стремление к иночеству. В бедственный первый век ига это стремление было очень слабо: в сто лет 1240–1340 гг. возникло всего каких-нибудь десятка 3 новых монастырей. Зато в следующее столетие 1340–1440 гг., когда Русь начала отдыхать от внешних бедствий и приходить в себя, из куликовского поколения и его ближайших потомков вышли основатели до 150 новых монастырей. Таким образом, древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния своего мирского общества: стремление покидать мир усиливалось не оттого, что в миру скоплялись бедствия, а по мере того, как в нем возвышались нравственные силы. Это значит, что русское монашество было отречением от мира во имя идеалов, ему непосильных, а не отрицанием мира во имя начал, ему враждебных. Впрочем, исторические факты здесь говорят не более того, что подсказывает самая идея православного иночества. Эта связь русского монастыря с миром обнаружилась и в другом признаке перелома, в перемене самого направления монастырской жизни со времени преп. Сергия. До половины XIV в. почти все

монастыри на Руси возникали в городах или под их стенами; с этого времени решительный численный перевес получают монастыри, возникавшие вдали от городов, в лесной глухой пустыне, ждавшей топора и сохи. Так к основной цели монашества, борьбе с недостатками духовной природы человека, присоединилась новая борьба с неудобствами внешней природы; лучше сказать, эта вторая цель стала новым средством для достижения первой.

Преп. Сергей со своею обителью и своими учениками

–201–

был образцом и начинателем в этом оживлении монастырской жизни. Колонии Сергиевской обители, монастыри, основанные учениками преподобного или учениками его учеников, считались десятками, составляли почти четвертую часть всего числа новых монастырей во втором веке татарского ига, и почти все эти колонии были пустынные монастыри подобно своей митрополии. Но, убегая от соблазнов мира, основатели этих монастырей служили его насущным нуждам. До половины XIV в. масса русского населения, сбита врагами в междуречье Оки и Верхней Волги, робко жалась здесь по немногим расчищенным среди леса и болот полосам удобной земли. Татары и Литва запирали выход из этого треугольника на запад, юг и юго-восток. Оставался открытым путь на север и северо-восток за Волгу: но то был глухой непроходимый край, кой-где занятый дикарями финнами; русскому крестьянину с семьей и бедными инвентарем страшно было пуститься в эти бездорожные дебри. «Мало было тогда крещеных людей за Волгой», говорит старая летопись одного заволжского монастыря о временах до Сергия. Монах-пустынный и пошел туда смелым разведчиком. Огромное большинство новых монастырей с половины XIV до конца XV в. возникло среди лесов костромского, ярославского и вологодского Заволжья: этот волжско-двинский водораздел стал северной Фиваидой православного Востока. Старинные памятники истории русской церкви рассказывают, сколько силы духа проявлено было русским монашеством в этом мирном завоевании финского языческого заволжья для христианской Церкви и русской

народности. Многочисленные лесные монастыри становились здесь опорными пунктами крестьянской колонизации: монастырь служил для переселенца-хлебопашца и хозяйственным руководителем, и ссудной кассой, и приходской церковью, и, наконец, приютом под старость. Вокруг монастырей оседало бродячее население, как корнями деревьев сцепляется зыбучая песчаная почва. Ради спасения души монах бежал из мира в заволжский лес, а мирянин цеплялся за него и с его помощью заводил в этом лесу новый русский мир. Так создавалась верхневолжская Великороссия дружными усилиями монаха и крестья-

–202–

янина, воспитанных духом, какой вдохнул в русское общество преп. Сергей.

Напутствуемые благословением старца шли борцы: одни на юг за Оку на татар, другие на север за Волгу на борьбу с лесом и болотом.

Время давно свеяло эти дела с народной памяти, как оно же глубоко заметало вековой пылью кости куликовских бойцов. Но память святого пустынножителя доселе парит в народном сознании, как гроб с нетлеющими останками невинно убитых стоит на поверхности земли. Чем дорога народу эта память, что она говорит ему, его уму и сердцу? Современным, засохшим в абстракциях и схемах, языком трудно изобразить живые, глубоко сокрытые движения верующей народной души. В эту душу глубоко запало какое-то сильное и светлое впечатление, произведенное когда-то одним человеком и произведенное неуловимыми, бесшумными нравственными средствами, про которые не знаешь, что и рассказать, как не находишь слов для передачи иного светлого и ободряющего, хотя молчаливого взгляда. Виновник впечатления давно ушел, исчезла и обстановка его деятельности, оставив скудные остатки в монастырской ризнице да источник, изведенный его молитвою, а впечатление все живет, переливаясь свежей струей из поколения в поколение, и ни народные бедствия, ни нравственные переломы в обществе доселе не могли сгладить его. Первое смутное ощущение нравственного мужества,

первый проблеск духовного пробуждения – вот в чем состояло это впечатление. Примером своей жизни, высотой своего духа преп. Сергей поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее. Он вышел из нас, был плоть от плоти нашей и кость от костей наших, а поднялся на такую высоту, о которой мы и не чаяли, чтобы она кому-нибудь из наших была доступна. Так думали тогда все на Руси, и это мнение разделял православный Восток, подобно тому цареградскому епископу, который, по рассказу Сергиева жизнеописателя, приехав в Москву и слыша всюду толки о великом русском подвижнике, с удивлением восклицал: *како может в сих странах таков све-*

–203–

тильник явится? Преп. Сергей своей жизнью, самой возможностью такой жизни дал почувствовать заскорбевшему народу, что в нем еще не все доброе погасло и замерло; своим появлением среди соотечественников, сидевших *во тьме и сени смертной*, он открыл им глаза на самих себя, помог им заглянуть в свой собственный внутренний мрак и разглядеть там еще тлевшие искры того же огня, которым горел озаривший их светоч. Русские люди XIV века признали это действие чудом, потому что оживить и привести в движение нравственное чувство народа, поднять его дух выше его привычного уровня – такое проявление духовного влияния всегда признавалось чудесным, творческим актом; таково оно и есть по своему существу и происхождению, потому что его источник – вера. Человек, раз вдохнувший в общество такую веру, давший ему живо ощутить в себе присутствие нравственных сил, которых оно в себе не чаяло, становится для него носителем чудодейственной искры, способной зажечь и вызвать к действию эти силы всегда, когда они понадобятся, когда окажутся недостаточными наличные обиходные средства народной жизни. Впечатление людей XIV в. становилось верованием поколений, за ними следовавших. Отцы передавали воспринятое ими одушевление детям, а они возводили его к тому же источнику, из которого впервые почерпнули его современники. Так духовное влияние преп. Сергия пережило его

земное бытие и перелилось в его имя, которое из исторического воспоминания сделалось вечно деятельным нравственным двигателем и вошло в состав духовного богатства народа. Это имя сохраняло силу непосредственного личного впечатления, какое производил преподобный на современников; эта сила длилась и тогда, когда стало тускнеть историческое воспоминание, заменяясь церковной *памятью*, которая превращала это впечатление в привычное, поднимающее дух настроение. Так теплота ощущается долго после того, как погаснет её источник. Этим настроением народ жил целые века; оно помогало ему устроить свою внутреннюю жизнь, сплотить и упрочить государственный порядок. При имени преп. Сергия народ вспоминает свое нравственное возрождение, сделавшее возможным и

–204–

возрождение политическое, и затверживает правило, что политическая крепость прочна только тогда, когда держится на силе нравственной. Это возрождение и это правило – самые драгоценные вклады преп. Сергия; не архивные или теоретические, а положенные в живую душу народа, в его нравственное содержание. Нравственное богатство народа наглядно исчисляется памятниками деяний на общее благо, памятниками деятелей, внесших наибольшее количество добра в свое общество. С этими памятниками и памятниками срастается нравственное чувство народа; они – его питательная почва; в них его корни; оторвите его от них – оно завянет, как скошенная трава. Они питают не народное самомнение, а мысль об ответственности потомков перед великими предками, ибо нравственное чувство есть чувство долга. Творя память преп. Сергия, мы проверяем самих себя, пересматриваем свой нравственный запас, завещанный нам великими строителями нашего нравственного порядка, обновляем его, пополняя произведенные в нем траты. Ворота лавры преп. Сергия затворятся и лампы погаснут над его гробницей только тогда, когда мы растратим этот запас без остатка, не пополняя его.

**Григорий (Борисоглебский), иером. Возрождение, по
учению препод. Макария Египетского: [Пробная
лекция] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С.
205–224 (2-я пагин.)**

–205–

Вступительная лекция, прочитанная в Московской Духовной Академии 24-го апреля 1892-го года и. д. доцента по кафедре Нравственного Богословия, Иеромонахом Григорием

Святоотеческая письменность, как главнейший, после Слова Божия, источник для Нравственного Богословия. – Препод. Макарий Египетский, как нравоучитель. – Человек в невинном состоянии, как носитель Божественной жизни. – Падение человека, как потеря её. – Жизнь падшего человечества, как смятение. – Искупление, как возвращение потерянной жизни. – Ход нравственного возрождения, – Первая ступень возрождения: желание спасения. – Вторая ступень: борьба жизни духовной с плотской. – Третья ступень: приятие благодати общения с Богом. – Четвертая, ступень: жизнь во Христе. – Отличительный характер нравоучительной аскетической письменности.

В последнее время наша русская богословская наука подвергается нареканиям за то, что она не отличается самостоятельностью, но питается лишь только тем, что изготавливается Западом. В этих нареканиях, разумеется, есть и доля правды; но несомненно также, что они нуждаются и в ограничении. Не касаясь других наук, смело можно сказать о Нравственном Богословии, что оно отнюдь не должно подлежать такому упреку. Отечественных трудов по Нравственному Богословию, за вычетом немногих школьных учебников, слишком мало, чтобы ими можно было доказать эту истину; но она без труда доказывается самым содержанием науки. Путешественник, пускающийся в опасный путь по неведомой стране, если желает воспользоваться добрыми указаниями других, то, разумеется,

–206–

обратится к тому, кто сам путешествовал по этой стране, знает её по личному наблюдению и знаком с трудностями её путей по собственному опыту. Поэты обыкновенно воспитываются на поэтах. Художники всегда заканчивают свое образование в музеях. После этого должно ли Нравственное Богословие, имеющее своей задачей научное начертание христианского нравственного идеала и описание того пути и тех условий, которым и при которых совершается его проведение в жизнь, должно ли – повторяем – Нравственное Богословие после Нового Завета идти за своим материалом к новым западным богословам? Христианство не есть отвлеченная религиозная или философская доктрина, которая дает пищу только одному уму; оно есть прежде всего и главное всего жизнь; только веровать умом и даже трепетать от этой веры – еще не значит быть христианином; быть христианином значит созидать свое спасение христианскою жизнью. Эта то жизнь в её представлении и постепенном усвоении ею нравственного идеала и есть предмет, подлежащий исследованию Нравственного Богословия. После слова Божия, которое устанавливает для науки её основные и общие принципы, главным источником для неё, разумеется, должна служить область опытной нравственности. Отсюда становится вполне понятным: какая богатая сокровищница глубочайшей христианской психологии и морали заключается в писаниях тех святых мужей древности, которые умели и сами жить по христиански, и других учить этой великой науке своим словом. Святоотеческая письменность вообще, а аскетическая в особенности – вот источник для науки о нравственности. Святые подвижники, путем изучения Слова Божия и борьбы с ветхим человеком достигшие высокого нравственного совершенства, в своих писаниях вынесли на общую пользу глубокий и многосодержательный опыт нравственной жизни, подробно описав весь её ход. Такого опыта уже больше нигде не найти. Ни в какое сравнение с ним не может быть поставлен опыт новых западных богословов. К их опыту в крупном большинстве вполне приложимы слова преп. Макария: «кто ведет речь о

духовном, не вкусив того сам, тот уподобляется человеку, который при наступлении дневного зноя

–207–

идет пустым полем и, томясь жаждой, описывает источник, струящийся водою, изображая себя пьющим, между тем у него засохли уста и язык от палящей их жажды, – или человеку, который говорит о меде, что он сладок, но не вкушал его сам и не знает силы его сладости. Так, если ведут речь о совершенстве, о радовании или о бесстрастии, не ощущавшие в себе их действительности и удостоверения в них, то на деле не все бывает так, как они говорят» (Бес. XVII, § 12). Конечно, для истории науки о нравственности, для изложения и разбора различных этических философских систем, для научной систематизации самого святоотеческого материала, для его философского освещения и подобного много полезного может дать и западная наука; но центральная и положительная часть Нравственного Богословия всецело должна основываться на святоотеческой письменности. К сожалению, эта истина, хотя и признается нашими моралистами, но не особенно усердно прилагается ими к делу. Между тем, какой богатый материал в этой сокровищнице! Предлагаемый опыт и будет возможной иллюстрацией к этой мысли. Его задача в том, чтобы ознакомить слушателей с учением преп. Макария Египетского о нравственном возрождении.

У Преподобного Макария есть изречение: «случается, что человек простой, духовно возродившись, становится мудрым, и ему открываются сокровенные тайны» (Бес. XXVI, § 5). Наилучшим примером подобного перерождения служит сам преподобный Макарий. Сын бедного отца, он в юности был пастухом его стад. Не известно, чтобы он получил систематическое школьное образование. В то время, когда жил преп. Макарий (родился в 300 году; умер в 390-м), в Египте, под влиянием примера преп. Антония Великого, развилось сильное стремление к подвижнической жизни. Этот добрый дух времени расположил юношу оставить мир с его праздной суетой и отдаться единому на потребу. В тиши уединенной пустыни преподобный подвизался 60 лет, стоя во главе братии. При

постоянных посещениях отшельниками и мирянами, он вел с ними духовные беседы, делясь своим внутренним духовным опытом. Несколько,

–208–

несомненно, наилучших его бесед сохранились в записи до нашего времени. Эти его беседы, послания и слова и составляют драгоценный материал для выяснения нравственного учения древних подвижников. Нравственные наставления Макария отнюдь не могут считаться специально монастырскими. Всегдашний пустынник, Макарий говорил в них о христианской жизни вообще. У него нет частных правил о келейной жизни иноков, нет подробных предписаний о том, где и как должно себя вести иноку, чем характеризуются, напр., писание аввы Дорофея. Макарий обращал свои беседы к тем, которые нуждались в уяснении общих нравственных понятий христианства. Он наставляет своих слушателей: какова последняя цель нравственной жизни, как идет самое обращение падшей души к Богу, чем оно начинается, как продолжается и к чему приводит. Его учение – нравственная философия и психология. При изложении нравственного учения Преподобного о ходе возрождения, мы будем по возможности больше говорить буквальными выдержками.³⁴¹⁰

Возрождение, как показывает самое слово, предполагает первую жизнь, смерть и новую жизнь; отсюда три части учения о возрождении: невинное состояние человека, его падение и, наконец, возрождение в христианстве. – Пока человек был невинен, тогда он жил настоящею жизнью, к какой он и был предназначен. Назначение человека, его последняя цель и верховное благо должно быть полагаяемо в том, чем он отличается от всех прочих тварей. Оно – в общении человеческой души с

–209–

Богом. «Бог сотворил разные твари; сотворил небо и землю, солнце, луну, воды, древа плодоносные, всякие роды животных. Но ни в одной из сих тварей не почивает Господь. Всякая тварь во власти Его; однако же не утвердил Он в них престола, не установил с ними общения; благоволил же об едином человеке,

с ним вступив в общение и в нем почивая» (Бес. XLV, § 5). «Посему душа смышлёная и благоразумная, обошедши все создания, нигде не находит себе упокоения, как только в едином Господе» (Там же). «Как богатая девица, сговоренная замуж, какие бы ни получала подарки до брака, не успокаивается тем, пока не совершится брачный союз; так и душа ничем не успокаивается, пока не достигнет совершенного общения с Господом» (Там же, § 7). Сообразно такому назначению душа первозданного человека наделена была от Творца всеми добродетелями. «При создании её, такую сотворил её Бог, что в естество её не было вложено порока, напротив того, сотворил её по образу добродетели Духа, вложил в неё законы добродетелей (*νόμους ἀρετῶν*), рассудительность (*διάκρισιν*), ведение (*γνώσιν*), благоразумие (*φρόνησιν*), веру и прочие добродетели по образу Духа» (Бес. XLVI, § 5). Одним словом, создал её такою, чтоб соделаться ей невестой и сообщницей Его, чтоб и Ему быть в единении с нею и ей быть с Ним во единый дух (Бес. XLVI, § 6). И невинная жизнь прародителей до их грехопадения была идеально-человеческою жизнью: они пребывали в раю постоянно с Богом (Бес. XII, § 8). «В Адаме пребывало Слово (*ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ*) и он имел в себе Духа Божия». (Там же, § 6). «Ум первоначально чистый, пребывая в чине своем, созерцал Владыку своего; и Адам, пребывая в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал, покрываемый божественною славою» (Бес. XLV, § 1; XV, § 23; XII, § 6). «Само пребывавшее в нем Слово было для него всем: и ведением, и ощущением (блаженства), и наследием, и учением» (Бес. XII, § 7). «Человек умел различать страсти, чужд был демонам, чист от греха или от пороков – Божиим был подобием» (Бес. XXVI, § 1). – Здесь особенно замечательно отличие учения преп. Макария от обыч-

–210–

ного, школьного, в каковом отличии – его великое преимущество. Препод. Макарий, напр., назначение человека и его жизнь до падения не характеризует каким-либо внешним, юридически-праведным отношением человека к Богу, но прямо внутренним усвоением им содержания Божественной жизни.

Но это невинное состояние продлилось не долго. Хотя продлить его навсегда и было в человеческой власти, однако от человека случилось то, что оно было им потеряно. «Видимые твари связаны каким-то неподвижным естеством; не могут они выйти из того состояния, в котором созданы, и не имеют воли. А человек создан по образу и подобию Божию. Как Бог свободен и творит; что хочет, так свободен и человек» (Бес. XV, §§ 20:21). «Природа наша удобоприемлема и для добра и для зла, и для Божией благодати и для противоположной силы. Она не может быть приневоливаема» (Там же, § 23). «Так и Адам по собственной своей воле преступил заповедь и послушал лукавого» (Бес. XII § 8) «и погиб для Бога (Там же, § 1). Чрез грех человек отдал себя во власть диавола (Бес. I, § 7). Насколько прежде благолепна была человеческая душа от союза с Богом, настолько она стала нечистою от нового союза с диаволом. «В неё вошло лукавство темных страстей» (Там же). И как вошло? Оно объяло всю душу. «Лукавый князь так обложил и облек душу властью тьмы, как одевают человека, чтобы соделать его царем и дать ему все царские одеяния и чтобы от головы до ногтей носил он на себе все царское. Так лукавый князь облек душу грехом, все естество её и всю её осквернил, всю пленил в царство свое, не оставил в ней свободным от своей власти ни одного члена её, ни помыслов (*λογισμούς*), ни ума, ни тела, но облек её в порфиру тьмы» (Бес. II, §1). «Того и домогался враг, чтобы Адамовым преступлением уязвить и омрачить внутреннего человека, владычественный ум, зрящий Бога. И очи его, когда недоступны им стали небесные блага, прозрели уже для пороков и страстей» (Бес. XX, § 4). Демоны, удалив «человека от небесного образа мыслей, низвели его к делам лукавым, вещественным, земным, бранным, к

–211–

словам, помышлениям и рассуждениям суетным» (Бес. XLVII, § 6). Препод. Макарий и здесь опять не полагает ни самого падения, ни его следствий в чисто внешнем формальном прекращении союза человека с Богом, в смысле юридического акта проклятия Богом человека. Нет; падение и его следствия в

том, что человек лишился содержания божественной жизни, которою жил раньше, утратил доступные ограниченному существу Божеские совершенства. Пред ним открылась другая жизнь: жизнь плоти и сатаны. И он потерял ощущение сладости Богообщения, блаженства небесной жизни. Удалившись от неба, он пошел к земле.

Изложив учение преп. Макария о невинном состоянии первого человека и его грехопадении, теперь перейдем к раскрытию его взгляда на сущность жизни человечества, после грехопадения. После того, как человек сознательно и свободно удалился от Божественных законов, жизнь человечества пошла по тому новому, плотскому, направлению, которое было избрано согрешившими. «Со времени Адамова преступления, душевные помыслы (*οἱ λογισμοὶ τῆς ψυχῆς*) отторгшись от любви Божией, рассеялись в веке сем и смешались с помыслами вещественными и земными. Но как преступивший заповедь Адам принял в себя закваску зловердных страстей, как и родившиеся от него и весь род Адамов, по преемству, стали причастниками оной закваски; а при постепенном преспеянии и возрастании до того уже умножились в людях греховные страсти, что простерлись до прелюбодеяния, непотребств, идолослужений, убийств и других нелепых дел, пока все человечество не вскисло пороками» (Бес. XXIV, § 2). «Все мы – пишет в другом месте преподобный – сыны этого омраченного рода, все причастны того же зловония. Какою немощью пострадал Адам, тою же пострадали и все мы, происходящие от Адамова семени» (Бес. XXX, § 6). Посему жизнь падшего человечества, жизнь без Бога, без идеала – есть просто одно какое то суетное смятение. «Как одна ночная тьма распростирается над целою вселенною, так князь лукавства, будучи некоею мысленною тьмою греха и смерти, каким-то сокровенным и жестоким ветром обуревают и кружит весь на земле чело

–212–

веческий род, непостоянными помыслами и мирскими пожеланиями уловляя человеческие сердца, тьмою неведения, ослепления и забвения наполняет всякую душу, нерожденную

свыше, и мыслью и умом не преселившуюся в иной век, по сказанному: *наше же житие на небесех есть* (Флп.3:20)» (Бес. V, § 3). Однако человеческая душа не потеряла окончательно семян жизни святой, жизни по Богу, отчего плотскою жизнью не удовлетворяется, но мятется в тоске по небесной отчизне. «Видимый мир, от царей и до нищих, весь в смятении, в нестроении, в борьбе, и никто из них не знает тому причины, т. е. этого явного зла, привзошедшего вследствие Адамова преступления; грех тайно действует на внутреннего человека и на ум и борется с ним помыслами; люди же не знают, что делают сие побуждаемые чуждою некоею силою; напротив того, думают, что это естественно, и что делают сие по собственному своему рассуждению. Но в самом уме имеющие мир Христов и озарение Христово знают, откуда воздвигается все это» (Бес. XV, § 47).

Но из этого состояния смятения, тоски о потерянной истинной жизни, жажды настоящего порядка вещей есть выход. Он обуславливается, во 1-х, свободою, оставшеюся у человека и, во 2-х, пришествием Спасителя на землю; поэтому-то человечество, хотя и отдалось в плен диаволу, однако приобрело возможность сознательно освободиться от него. «Мы не говорим, учит Преп. Макарий, что человек всецело утратился, уничтожился, умер: он умер для Бога, живет же собственным естеством» (Бес. XII, § 2). «Осталась в человеке свобода, какую Бог дал ему в начале» (Бес. XV, § 38) и которая «может противиться диаволу» (Бес. XXV, § 1). Так как грехопадение состояло в утрате Божественной, небесной жизни, то искупление должно было состоять в том, чтобы возвратить её человеку, принести в мир эту потерянную жизнь, обновить райские идеалы. У мира не было этой жизни; посему её с неба должен был принести сам Бог. «Мир уподобляется человеку богатому, который владеет великолепными и огромными домами, изобилует серебром и золотом, различными стяжаниями и всякою прислугою, но внезапно объят болезнями и немо-

–213–

щами; все родство стоять пред ним, и при всем богатстве не может избавить его от болезни. Так, никакая житейская рачительность, ни богатство, ни другое что душу, погруженную в грех, не изъемлет от греха; и одно только пришествие Христово может очистить душу и тело» (Бес. XLV, § 3). И вот наконец, воплотившийся Спаситель «лукавых духов, восседающих в теле, низложил с престолов, т. е. с понятий и помыслов, которыми они правили, и очистил совесть, и престолом Себе Самому соделал ум, и помыслы, и тело» (Бес. VI, § 5). «Господь наш Иисус Христос – говорит в другом месте Преподобный – для того и пришел, чтобы изменить, преобразить и обновить естество, и эту душу, вследствие преступления низложенную страстями, создать вновь, растворив её Божественным Духом. Он пришел верующих в Него соделать новым умом, новою душою, новыми очами, новым слухом, новым языком духовным, одним словом – новыми людьми» (Бес. XLIV, § 1). Господь, основавший сие новое царство истины и добра, желает, чтобы все люди делались его сынами (Бес. XXX, § 3); Он радуется о притекающих сюда (там же) и скорбит об уклоняющихся от него (Бес. XXXII, § 11). Однако Он не делает принуждений человеческой воле (Бес. XV, § 28; ср. § 29, Бес. XXX, § 9): и здесь та же свобода, что и при падении первого человека. – Достойно особенного внимания учение Преп. Макария о значении искупления. Он не смотрит на это Божественное дело любви Господней, как только на юридически-формальный акт снятия проклятия с человека, удовлетворения прогневанной правде Божией, заглаждения грехов человечества и подобного. Нет. Сущность искупления, по нему, в том, что Господь принес на землю новую жизнь с новыми стремлениями, с новым духом, указал новую цель бытия и новый смысл жизни; обновил человеческую природу, поправ жизнь плоти и сатаны.

Так описывает Преп. Макарий собственно жизнь человечества: сначала оно жило под властью диавола, а потом устремилось ко Христу. Также точно проходит и жизнь каждого отдельного человека. Из борьбы против плотской жизни и из стремления и усвоения жизни Хри-

–214–

стовой и слагается жизнь человека-христианина. Земная наша жизнь есть не что иное, как изникновение из плотской жизни и приятие небесной. Она есть то же возрождение, которого ждал и дождался мир. В этом возрождении каждого отдельного человека Преп. Макарий усматривает несколько ступеней. Первая ступень: самое начало возрождения, т. е. желание спасения, желание новой Христовой жизни. Вторая ступень: борьба Христовой жизни с плотскою, Божеских идеалов и мотивов с земными, сатанинскими. Третья ступень: достижение благодати чрез общение с Богом. Дальше же следует наслаждение плодами возрождения: заключительная ступень его.

Возрождение человека открывается тем, что в душе появляется желание оставить греховную жизнь по плотскому человеку и начать жизнь во Христе. Это желание есть дело свободной воли. В нашем спасении «посему воля есть как бы существенное условие. Если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по своей свободе» (Бес. XXXVII, § 10). «Как евангельский слепец, – говорит в другом месте Преподобный, – если бы и возопил, и кровоточивая жена, если бы не пришла ко Господу, не получила исцеления, так, если кто не приступит к Господу по собственной воле и от всего произволения и не будет умолять Его с несомненностью веры, то не получит он исцеления» (Бес. XX, § 8). Причины возникновения сего желания бывают различны; их действия – иногда даже трудно уловимы. Иного обращают к Богу несчастья: «если сретают тебя несчастья, то начинаешь рассуждать сам с собою: несчастлив я в мире, пойду отрекусь от мира, буду служить Богу» (Бес. XXXII, § 7), т. е., говоря вообще, ощущение духовной пустоты плотской жизни влечет за собою желание новой. Другим, когда они, совершенно не думая о Боге, мнутя в водовороте плотской суеты, вдруг послышится откуда-то нежданный голос об иной жизни, о мире, о добре так точно, как слышался такой голос св. Ап. Павлу. (Бес. XLVIII, § 8). Большинство же обращается к Богу под действием глаголов Господних в Слове Божием (там же § 30). Возникновение этого

желания сопровождается борьбой; с одной стороны новая Христова жизнь влечет

–215–

к себе, побуждает человека сильнее привязаться к ней; с другой – плотская жизнь, сатана, отвлекает от Христа. Вот, напр., какие побуждения слышатся душе, желающей обратиться ко Христу. Душа слишком высокая умная сущность, чтобы она могла удовлетворяться жизнью по плотскому человеку (Бес. XXVI, § 1). Напротив, она по своей природе жаждет общения с Богом, «Возведешь ли очи к солнцу, найдешь, что круг солнечный на небе, свет же и лучи его нисходят на землю, и вся сила света и блистательность его стремится к земле. Так и, Господь сидит одесную Отца, превыше всякого начала и власти, но око Его на сердца людей, пребывающих на земле с тем, чтобы ожидающих от Него помощи вознести туда, где Сам пребывает. Но бессловесные животные много смышлнее нас, ибо каждое из них соединяется со своей собственной породой: дикие с дикими и овцы также к своим родом. А ты не возвращаешься к небесному своему родству, т. е. Господу, но помыслами своими соглашаешься и склоняешься на помыслы злобы» (Бес. I, § 8). Если сотворенное нами тело станет для поддержания своей жизни ограничиваться только тем, что в нем самом, ничего – ни пищи, ни питья, ни одежды – не принимая извне, то оно погибнет. Так и душа, не имеющая в себе Божия света, сотворенная же по образу Божию, не из собственного своего естества, но от Божества Его, от собственного света Его восприимлет духовную пищу, и духовное питание, и небесные одеяния, что и составляет истинную жизнь души (Бес. I, §§ 8:10). А каковы блага Царства Божия! «Невозможно выразить или описать неизмеримое, беспредельное и непостижимое богатство христиан» (Бес. XXXIV, § 3). «Познай же свое благородство, а именно, что призван ты в царское достоинство, что ты *род избран и язык свят* (1Пет. 2:9). Тайна христианства необычайна для мира сего. Видимая слава и богатство царя суть нечто земное, тленное, преходящее; а то царство и то богатство божественны, небесны, славны, никогда не проходят и никогда не прекращаются» (Бес. XXII, § 4). Так говорят в душе

её влечения к небесной жизни. Но на ряду с ними она слышит и иные голоса. Сатана начинает на-

–216–

шептать человеку отчаяние: «смотри, сколько худого сделал ты; смотри, какого неистовства исполнена душа твоя; столько обременен ты грехами, что не можешь уже спастись». Сие же делает, чтобы ввергнуть тебя в отчаяние, потому что неприятно ему покаяние твое. Отвечай ему и ты: «имею в Писании Господнем свидетельства, *не смерти хочу грешника, но покаяния, чтоб обратился он от пути лукавого и был жив*» (Иез.33:11). Ибо для того снисшел Он, чтобы спасти грешных, воскресить мертвых, просветить находящихся во тьме» (Бес. XI, § 15. Ср. Бес. IV, § 25:27; Бес. XXVII, § 22). Если в душе желание новой жизни искреннее и сильное, то оно победит все приражения плоти и восторжествует. С этим восторжествованием желания оканчивается первый момент возрождения. И в этом пункте опять преп. Макарий отличается от обычных схоластических воззрений на начало духовной жизни в человеке: общение с Богом, по его учению, не дается человеку, как награда за какие-либо его подвиги, но постепенно стяжается самим человеком при Божией помощи добровольно, составляя собою самое содержание христианских подвигов.

Вторая ступень возрождения обусловливается необходимо возникающею борьбою между мирскими привязанностями и жизнью духовною; она характеризуется бесповоротной решимостью отречься от всего земного для Господа, отвратить душу от всяких привязанностей, кроме религиозных. Эта решимость должна быть твердою и сильною. Решимость же слабая, которая существует больше на словах, чем на деле и при первом же искушении от мира – ослабевает и падает – сия не благоплодна. Тогда в душе истинная решимость, когда она совершенно мнит себя мертвой к суете мирской. «Что бы ей ни было нанесено, среди тысячи искушений, все претерпевая, она должна говорить: «если и умру (под тяжестью искушений), не оставлю Господа» (Бес. XXVI, § 8). «Душа наша, приступая к истинному Архиерею – Христу, должна быть от Него закланною и

умереть для своего мудрования и для худой жизни, какую жила, т. е. для греха» (Бес. I, § 6). Те, кто действительно решились жить только по Богу, должны к этой небесной любви «не примешивать никакой

–217–

другой любви и приверженности» (Бес. V, § 7), всецело отречься от себя, возгнушаться всеми мирскими пожеланиями, связями, развлечениями, удовольствиями и занятиями, имея пред очами, единого Бога и вождевая творить Его заповеди» (Там же § 8). Между тем «многие приходят в умиление, многие делаются причастниками небесной благодати, уязвляются небесною любовью, но, не выдержав встретившихся на пути различных борений, подвигов, трудов и искушений от лукавого, поскольку у каждого есть желание любить что-либо в мире сем, а не вполне отрешаться от любви своей, возвратившись к разнообразным и различным мирским пожеланиям, по слабости и недеятельности, или по боязливости собственной своей воли, или по любви к чему-либо земному, остались в мире и погрязли в глубине его» (Бес. V, § 7). Они «хотя намереваются получить царствие и желают наследовать вечную жизнь, однако же не отказываются жить по собственным своим хотениям и следовать сим хотениям» (там же, 38), при небесной, любви, «любят еще что-нибудь, услаждаются какими-нибудь удовольствиями или пожеланиями века сего» (Бес. V, § 8). И замечательно: таких людей, наполовину отдающих себя Богу, большинство. Такой человек как будто и Богу служит и себя не забывает. Он даже готов подчас и защищать свое поведение. Но сие – опасно для души: такой: душе спасение невозможно (там же, § 13). Опасность увеличивается еще тем, что это служение плоти бывает как-то неприметно, будто даже и благовидно. «Иногда хорошие, по-видимому, начинания приводятся в исполнение ради славы и людской похвалы; а сие уже пред Богом равно неправде, татьбе и другим грехам. И в добрых, по-видимому, делах лукавый видит себе услугу; он весьма разнообразен и обманчив в мирских пожеланиях (*πολυποίκιλος γάρ ἐστι καὶ ἀπατηλός ἐν ἐπιθυμίαις κόσμου*). Для какой-нибудь земной и плотской любви, которою человек связывает себя по

собственной воле, уловляет его грех, делается для человека оковами, узами, тяжким бременем, которое потопляет и подавляет его в веке лукавом, не давая ему собраться с силами и возвратиться к Богу. Например, иной возлюбил имение, а иной золото и серебро,

–218–

иной же многоученую мирскую мудрость для славы человеческой, иной безвременные сходбища, иной весь день проводит в рассеянии и удовольствиях, иной обольщается праздными помыслами, иной для человеческой славы любит быть как бы законоучителем, иной услаждается недеятельностью и нерадением, другой привязан к одеждам, иной предается земным попечениям, иной любит сон, или шутки, или сквернословие. Чем, словом, привязан кто к миру, малым или великим, то и удерживает его и не позволяет ему собраться с силами. С какою страстью человек и борется мужественно, ту любит он и она обладает им, и обременяет его, и делается для него оковами и препятствием уму его обратиться вполне к Богу» (Бес. V, § 9). Нужно если уже любить Бога, то любить всей душой. Иначе – неминуемая потеря спасения. «Представь себе, что плывут иные морем и застигнуты сильным волнением. Один, раздевшись донага, бросается в воду с намерением спасти только себя; и вот он, гонимый волнами, и ничем не связанный, кроме заботливости о душе своей, плавай поверх волн, нашел возможность выйти из моря; а другой, вознамерившись спасти нечто из одежд своих, подумал, что и с ними, если возьмет их с собою, можно плыть и выйти из моря; но взятые им одежды обременили его и потонули в глубине морской; и вот, ради малой корысти не позаботившись о душе своей, погиб он» (Там же § 11). – Наша школьная наука, почти никогда не возвышаясь до такого решительного взгляда на христианские подвиги, и доселе продолжает намечать рубрики о позволительности различных удовольствий, утех мирских и т. п., забывая, что истинный последователь Христов и не взглянет на них, ибо они с Его точки зрения не имеют ровно никакой цены.

Когда в душе окончательно укрепитя твердая решимость жить духовною жизнью, после этого уже следует третья ступень

возрождения: человек, живущий по Богу, начинает входить в общение с Ним. Лишь только душа твердо решится жить по Богу, она должна уже тогда стремиться к тому, чтобы сподобиться приять в себя благодать Св. Духа и чрез неё обновить свое естество. «Как тело без

–219–

души мертво и не может ничего делать, так без небесной души, без Духа Божия, и душа мертва для царства, а без Духа не может делать того, что Божие» (Бес. XXX, § 3). «Посему, кто старается уверовать и придти к Господу, тому надлежит молиться, чтобы здесь еще приять ему Духа Божия, потому что Он есть жизнь души, и для того было пришествие Господа, чтобы здесь еще дать душе жизнь – Духа Святого (там же, § 6). Сия благодать Духа по беспредельной и непостижимой премудрости Божией подается различным людям различно: «иных, как скоро приступают с верою и молитвою, пока еще живут в мире, без их трудов, потов и изнурений предваряют дарования и дары Св. Духа» (Бес. XXIX, § 1), «а иным хотя удалились они из мира, отреклись по Евангелию, от века сего, и с великим терпением преуспевают в молитве, в посте, в рачительности и других добродетелях, Бог не скоро дает благодать и сие для испытания свободной воли: ибо пребудут ли до конца в несомненной вере или отвратятся от Бога» (там же, § 2. Ср. §§ 3:4:5). Так испытывал Господь Иосифа (Бес. IX; § 2), Давида (– § 3), Моисея (– § 4), Авраама (– § 5), Ноя (– § 6) и др. Сия благодать Духа Св. приобретается жизнью по Христову Закону; эта жизнь есть борьба с плотью, сораспятие Господу и духовное общение с Ним в добродетельной жизни. На первых порах, при сильных искушениях, к добрым делам надлежит себя понуждать. Надо «принуждать себя к любви, если кто не имеет любви, принуждать себя к кротости, если не имеет кротости; принуждать себя к тому, чтобы милосердным быть и иметь милостивое сердце; принуждать себя к тому, чтобы терпеть пренебрежение и, когда пренебрегают, – быть великодушным, когда унижают или бесчестят, – не приходить в негодование, по сказанному: *не себе отмщающие возлюбленные* (Рим. 12:19); надлежит принуждать себя к молитве, если кто не имеет

духовной молитвы» (Бес. XIX, § 3). «И таким образом, что душа делает теперь с принуждением непроизвольного сердца, то будет некогда делать произвольно, постоянно приучая себя к добру и памятуя всегда Господа и непрестанно ожидая Его с великою любовью» (– § 2); впоследствии «Бог,

–220–

видя, что человек столько подвизается и против воли сердца с усилием обуздывает себя, исполнит его духовного плода» (– § 3). – Но на ряду с понуждением себя к добру душе надлежит противиться и худому в себе, проще – бороться с диаволом, который не оставляет человека и здесь в сей момент его возрождения. Конечно, многим покажется странным речь о борьбе с диаволом; теперь скорее навывдумывают различных психологических гипотез, чем признают возможность сей борьбы. Но о таких людях св. отец говорит: «если кто привязан к видимым вещам в мире сем, опутывает себя многоразличными узами и увлекается зловерными страстями, то не познает он, что внутри у него есть иная борьба, и битва, и брань; он не познает обмана сокровенных духов злобы и тайных зловерных страстей, но останется чуждым себе самому (*ἀλλ' ἔστιν ἄλλότριος ἑαυτοῦ*), потому что не известны ему язвы его, и, имея в себе тайные страсти, не сознает их» (Бес. XXI, § 4). Хотя сии враги и трудно победимы, но «если душа стоит твердо и ни в чем ни ослабевает, то начинает одерживать над грехом победы и люди делаются победителями» злых духов (Бес. III, § 5). Как о средстве для наиболее успешного и легкого борения с плотью, Препод. Макарий говорит о внешних аскетических подвигах. Впрочем на них он отнюдь не переносит центра тяжести жизни этой ступени. Они – не больше как именно только средство. Цель нравственной жизни не в них. «Многие, строго наблюдая за внешним, предупреждает Преп. Макарий, упражняясь в науках и заботясь о жизни правильной, думают, что такой человек совершенен, не вникая в сердце, не примечая там пороков, какие обладают душою» (Бес. XV, § 46). «Может ли – говорит в другом месте Преподобный – кто бы то ни было сказать: я пощусь, веду странническую жизнь, расточаю имение свое, следовательно, уже свят? Ибо воздержание от худого не

есть еще самое совершенство» (Бес. XVII, § 5). «Если видимо соблюдаешь тело свое от растления и блуда – в другом месте читаем у Препод. Макария – внутренне же ты любодействовал и творил блуд в помыслах своих, то прелюбодей ты пред Богом, и не принесет тебе пользы

–221–

девственное тело твоё» (Бес. XXVI, § 13). Конечная цель всех подвигов и внутренних и внешних у души, твердо решившейся жить только духовным человеком, та, чтобы «здесь еще приять ей Духа Божия, потому что Он есть жизнь души и для того было пришествие Господа, чтобы здесь еще дать душе жизнь – Духа Святого» (Бес. XXX, § 6). Если же христианин, отказавшись от жизни плотского человека «не будет иметь внутри себя радости духа и утешения небесной благодати, то стал он солью обуявшею, он жалок паче всех людей» (Бес. XLIX, § 1).

Но вот, наконец, наступает последняя ступень нравственного возрождения. Вся душа человека исполняется блаженства богообщения. Христиане, сподобившиеся небесного огня, Духа Св., о мире мыслят уже не иначе, как, что весь земной мир и царские сокровища, и богатство и слава, и слова мудрости, – все это какая то мечта, что то не имеющее твердого основания, но преходящее; и если есть, что под небом, то для них достойно это всякого пренебрежения. Почему же это? Потому что чудно и дивно то, что превыше небес, чего нет ни в сокровищах царских, ни в словах мудрости, ни в славе мирской (Бес. XV, § 40; 41); к этой красоте они привязуются. Они отдаются в плен вожделению и любви, всецело устремляясь ко Христу (Бес. V, § 6). Колебаний значит уже нет. Христос возлюблен, плотское мудрование отвергнуто. Не нужно думать, что лишь только обнаружится в душе присутствие благодати Духа Св., тотчас будто сия благодать объемлет всю душу, и человек делается совершенным. «Многие вводимы были в заблуждение самым действием в них благодати: они подумали, что достигли совершенства и сказали: «довольно с нас, не имеем ни в чем нужды». Но Господь бесконечен и непостижим, и у души много членов и глубина её

велика, и привзошедший в неё грех овладел всеми её паяштями и составами сердца (Бес. XXVI, § 17). Как серебрянник и резчик, производя резьбу на блюде по частям, покрывает разных животных, каких на нем вырезывает, а когда кончит работу, тогда показывает блюдо в полном блеске; так и истинный Художник Господь украшает резьбою сердца наши и обновляет таинственно»

–222–

(Бес. XVI, § 7). Раз струя благодати проникла в душу, она уже не может насытиться её. Она «хотя бы сподобилась достигнуть различных духовных дарований или откровений и небесных тайн, по безмерной и ненасытимой любви своей к Господу, сама в себе находит, будто бы ничего еще не приобрела, а напротив того ежедневно алча и жажда, с верою и любовью пребывая в молитве, не может насытиться благодатными тайнами и благоустроением себя во всякой добродетели» (Бес. X, § 4). По мере того, как такой человек, при помощи благодати Божией, все более и более усовершенствуется, он все более и более мнит себя грешником. Его «благодать учит быть нищим по духу, – и хотя он праведник и Божий избранник, – не почитать себя за что-либо, но признавать душу свою малоценною и уничиженною, как будто ничего он не знает и не имеет, хотя и знает и имеет. И такая мысль делается как бы прирожденною и укорененною в уме человеческом» (Бес. XII, §§ 3:4). Такой человек мнит себя самым скверным; напротив других никого не осуждает, на всех взирает с простодушным произволением, чистым оком, никем не гнушается и не делает различия между людьми (Бес. XV, § 8). Получение благодати отнюдь не убивает самостоятельности души на пользу своего спасения. Им напротив, спасение только начинается. «Как плывущие морем купцы, хотя найдут и попутный ветер и тихое море, но пока не войдут в пристань, находятся под страхом, что вдруг восстанет противный ветер, взволнуется море и корабль подвергнется опасности: так и христиане, хотя и ощущают в себе, что дышит благоприятный ветер Св. Духа, однако находятся еще под страхом, чтобы не нашел и не подул ветер супротивной силы, и не воздвиг в душах их какого мятежа и

волнения. Посему потребна великая рачительность» (Бес. XLIII, § 4). «Нет человека, на которого враг перестал бы нападать. Сатана немилосерд и человеконенавистен, поэтому не ленится нападать на всякого человека» (Бес. XXXVIII, § 4). «Божии человеки должны приуготовлять себя к борению и подвигу. Таков путь христианства. Где Дух Святой, там, как тень, следует гонение и брань. Видишь, как пророки,

–223–

хоть в них действовал Дух, всегда гонимы были единоплеменниками? Видишь, как Господь, Который есть путь и истина, гоним был не иным народом, но своими. А подобное сему было и с Апостолами. Истине необходимо быть гонимой» (Бес. XV, § 11). После того, как христианин ревностно и долго трудится во спасение, бывают случаи, что он сподобляется и высшего духовного озарения; Бог пребывает с ним; ему то хочется обнять весь мир своею любовью (Бес. XVIII, § 8), то в молитвенном восхищении – оставить тело и землю и переселиться на небо. Но совершенной меры нравственной красоты не бывает в веке сем. «Доныне не знаю, пишет Преп. Макарий, ни одного человека христианина совершенного или свободного (вполне). Напротив того, если кто упокоевается в благодати, доходит до тайн и до откровений, до ощущения великой благодатной сладости; то и грех сопребывает еще внутри его. Я до ныне – повторяю – не видал ни одного свободного человека, и, поскольку в иные времена сам отчасти, говорит св. отец, доходил до оной меры, то доведалься и знаю, почему нет совершенного человека (Бес. VIII, § 5). Наивысшее совершенство христианина характеризуется Преподобным так: «когда душа прилепляется ко Господу, и Господь милуя и любя её, приходит и прилепляется к ней, и разумение её непрестанно уже пребывает в благодати Господней, тогда душа и Господь делается единый дух, единое срастворение, единый ум. Тело души остается поверженным на земле, а ум её всецело жительствует в небесном Иерусалиме, восходя до третьего неба, прилепляясь ко Господу и там служа Ему» (Бес. XLVI, § 3). Это – рай на земле, будущая жизнь в настоящей. Достояна и здесь внимания особенность учения Преп. Макария. По его

учению, оправдание человеком усваивается не в виде награды за исполнение им заповедей Божиих, но приобретается им постольку, поскольку он сам начинает жить Христовой жизнью.

Сделаем теперь краткое заключение и вывод из всего сказанного. Все учение Преп. Макария о возрождении проникнуто одною мыслью, одним началом: человеку нужно искренно и сознательно полюбить Христа, Его жизнь – и

–224–

стремиться к её достижению. Благодать будет споспешествовать – и человек возрождается. Весь сокровенный ход возрождения Преподобный описывает всегда непременно как жизнь внутреннюю, происходящую в душе человека, в его расположениях, мыслях и намерениях. Нигде у него не прозвучал мотив формальный или юридический: нет речи ни о внешне-формальной истинности христианской религии, как главнейшем побуждении к её усвоению, нет ни страха наказаний, но – страх потери небесной жизни, нет речи о проклятии, ни об удовлетворении, как отмщении за непослушание праотца. *Возрождение есть всецело акт внутренний, хотя виновником его является не столько сама человеческая воля, сколько Бог.* – Вот эту то существенной чертой и отличаются все нравственно-аскетические святоотеческие творения от наших ученых и учебных схоластических курсов. В последних только половина истины. В них все объясняется главнее всего и прежде всего внешним юридически-формальным образом; а свв. отцы вкладывают сюда нравственно-психологический опыт, внутреннюю жизнь. И посему святоотеческая сокровищница христианского жизненного опыта – богатый источник для Нравственного Богословия. Задача Нравственного Богословия, как науки, по отношению к этому материалу состоит прежде всего в его тщательном изучении, и приведении в систему; хотя этот материал богатый, но он не систематичен. Напр., все глубокие мысли Преп. Макария, рассеяны по всем его беседам и посланиям, высказаны по частным поводам и случаям. И лишь однопринципность воззрений Преподобного дала возможность собрать эти крупицы его учения и привести их в систему. Далее,

задача науки – состоит в том, чтобы сей материал сблизить с философией и психологией, перевести святоотеческие термины на язык этих наук. Святоотеческий материал – целый непочатый рудник, над которым много нужно работать науке.

Иеромонах Григорий

**Глаголев С. С. Об условиях возникновения
религиозной веры: [Пробная лекция] //**
**Богословский вестник 1892. Т. 3. № С. 225–246 (2-я
пагин.)**

–225–

Лекция, читанная 17 августа 1892 г. студентам Московской духовной Академии в присутствии отца ректора и гг. членов совета Академии

Есть старая индийская сказка, рассказывающая о том, как слепым было поручено описать слонов. Приведенные в помещение, где стояли слоны, слепые стали их ощупывать, причем одни из слепых ощупали ноги, другие – живот, третьи – уши, четвертые – хобот слонов и вследствие этого одни из слепых описали слонов, как похожих на столбы, другие описали их, как похожих на громадные чаны, третьи сравнили их с мохнатыми простынями и наконец четвертые утверждали, что слоны очень похожи на канаты. Слепые горячо заспорили между собою о том, кто из них прав в своем описании, и каждый считал себя исключительно и безусловно правым. В этом мало правдоподобном рассказе скрывается глубокое назидание для лиц, произносящих суд над различными религиозными и философскими учениями. У людей нет чувства, которому истина открывалась бы непосредственно, и они судят о сущности по явлениям и о причинах по результатам, а так как Первоверховная Причина произвела многообразные виды бытия, и так как сущность бытия открывается в бесконечном разнообразии явлений, то понятно, что различные лица, обращая внимания на различные группы явлений, составляют себе совершенно различные и противоположные воззрения на

–226–

сущность и изначальную Причину этих явлений. Помня это, лучшие исследователи философских учений мало заботятся о том, чтобы осудить учения, и много трудятся над выяснением их генезиса. Иногда различие условий, при которых составлялись учения, легко объясняет и различие самих учений. Нетрудно

понять причины различия системы Каноды и учения Аристотеля, религии Будды и религии Магомета, но гораздо труднее понять то часто встречающееся явление, что у тех или иных мыслителей при приблизительно одинаковом запасе и уровне познаний, при приблизительно равной логической силе мышления, выводы, к которым они приходят, являются совершенно различными. Возникает вопрос: почему одни и те же послышки приводят различных лиц к различным выводам? Характер и уровень познаний приблизительно одинаков у Ренана и Берсье, Штрауса и Навиля, ученых ультрамонтанистов и Владимира Гетте, и однако их учения диаметрально противоположны. Выяснение этого обстоятельства имеет великую практическую важность. Если мы определим все те условия, которые одних привели к истине, а других к заблуждению, то очевидно, мы будем ясно представлять себе, как должно действовать, чтобы, рассеивать вторые и способствовать распространению первой. Высшая истина, доставляющая человеку обладание высшим благом, есть истина религиозная. Обладание этой истиной называется религиозной верой. Мы обладаем этой истиной и это налагает на нас обязанность и принуждает нас делиться ею с другими. Религиозная истина есть такое богатство, которое – вопреки основным теоремам математики – тем более увеличивается у обладателя её, чем большему числу лиц он её отдает. Но как делиться этой истиной с другими, когда эти другие не хотят от нас её брать? Как? Очевидно, если мы выясним себе, какие причины делают человека обладателем религиозной истины, или – иначе – какие причины возбуждают в человеке религиозную веру, то мы тогда выясним себе и то, как должны действовать мы, чтобы возбуждать таковую веру в наших ближних. Выяснению условий, возбуждающих в человеке религиозную веру, я и посвящаю мое настоящее чтение.

–227–

Под верою вообще в общежитии разумеется признание истинным неочевидного и недоказанного, причем это признание может направляться и на настоящее, и на будущее. (Я верю, что такой-то человек хорош, но не умею доказать этого. Если бы я

умел это доказать, то я должен бы был сказать, что я знаю, что такой-то человек хорош. Я верю, что из такого-то человека может выйти замечательный ученый, но моя вера может оставаться единичной, потому что она не опирается на доказательства). Таким образом вера противоположна знанию, как признанию чего-либо истинным на основании достаточных данных. Принимая однако во внимание, что всякая вера, между прочим, имеет для себя и какие-либо теоретические и практические основания, с другой стороны, что трудно найти знание, утверждающееся на непоколебимом основании, мы должны признать, что во всяком знании есть элемент веры, и во всякой вере есть элемент знания, и что вера постепенно может переходить в знание. Под верою религиозной разумеется признание действительным сверхъестественного. Таким образом, вера религиозная, будучи сходна с верою обыденною в том, что та и другая представляют собою признание истинным неочевидного и недоказанного, в тоже время и отличается от веры обыденной по тому объекту, на который она направлена. Объект религиозной веры есть сверхъестественное. Под именем сверхъестественного мы разумеем то, что не может быть продуктом условий и законов, действующих или предполагаемых действующими в том бытии, часть которого мы составляем. Таким образом, признание сверхъестественного предполагает собою признание существования свободной внемировой Творческой Силы или нескольких таких сил, которые могут по своей воле изменять естественный ход событий в нашем мире. А так как причиною, побуждающею Внемировую Силу вводить изменения в мировой порядок, могут быть только нестроения в мире и так как, если бы мир был исключительно созданием Высшей Силы, то в нем не могло бы быть нестроений, то поэтому предположение о существовании Высшей Силы, поправляющей мировой порядок, влечет за собою предположение о существовании свобод-

–228–

ных конечных тварей, по неразумию или сознательно разрушающих этот порядок. Вера в сверхъестественное есть, следовательно, прежде всего вера в существование Свободного

Творца и в существование свободы у созданных Им тварей. Эта вера может иметь различные степени и различный характер, может принимать иногда уродливые формы, но за всем тем она присуща всему человечеству. У дикарей и детей она принимает неумеренно фантастические размеры и они почти все происходящие явления подводят под род сверхъестественных, многие ученые по-видимому совсем отрицаются от этой веры, но если рассмотреть внимательно, то окажется, что и они имеют её хотя и в очень скудных размерах. Они говорят, что признание сверхъестественного стоит в несогласии с двумя житейскими и научными принципами, что всякое явление имеет причину, и что причина всегда равна своему следствию. Но хотя они это говорят, они в тоже время постоянно признают, что могли бы поступать не так, как поступают, а иначе, следовательно, признают, что их действия не необходимое следствие существующих причин, затем, отказываясь признать творение материи внемировою Всемогущею Силою, признают её вечное беспричинное существование. Далее, если бы они захотели от многих признаваемых ими положений возвыситься до их оснований, то увидели бы, что в основании их лежит предположение о Творце, свободно направляющем к совершенствованию свободные твари, и что исключительно на этой вере зиждется все то, что в их делах есть действительно плодотворного и полезного. Многие из них искренно служат добру, но это служение всецело опирается на признание объективного характера добра и на веру в возможность торжества добра в будущем. Но такое признание и такая вера, как показывают нам размышление и анализ, могут утверждаться лишь на вере в Высшую Благую Силу и в свою личную свободу. Так вера в сверхъестественное есть общечеловеческая вера, она есть, следовательно, прирожденное свойство человеческого духа. Как вера религиозная она проявляется и в области разума, и в области чувства. В области разума она выражается признанием бытия

—229—

Творца и своей зависимости от Него, в области чувства она выражается непосредственным чувствованием бытия Творца,

так сказать, внутренним ощущением Его была и непосредственным чувствованием своей зависимости от Него, т. е. в области сердца эта вера выражается особым душевным настроением – чувством любви и благоговения к Творцу, чувством преданности Ему и зависимости от Него. Переходя из сферы разума и чувства в область воли, эта вера является верностью Творцу. Будучи прирожденным свойством человеческого духа, религиозная вера однако часто не проявляется в человеке или принимает уродливые и ошибочные формы. Причин для этого много. Во-1), для того, чтобы способность к истинной вере или к истинной религии открылась, нужно, чтобы религиозная истина была открыта человеку. Но эта истина не лежит открыто в мире и её невозможно рассмотреть за скрывающими её мировыми явлениями. Истина, следовательно, должна быть открыта человеку отвне. Во-2), для того, чтобы эта истина была принята человеком за истину, а не за заблуждение, нужно, чтобы она явилась имеющею для себя основания: она может представиться человеку бездоказательной, она – далее – может показаться человеку и непривлекательной, потому что под влиянием внешних условий и чрез самоопределение своей воли он может воспитать в себе чувства и наклонности, находящиеся в полной противоположности с требованиями истинной религии. Нужно, следовательно, воздействие благоприятных условий, воздействие некоторых факторов на человека, которые бы возбудили религиозную веру в человеке. Об этих факторах я и буду говорить.

Я разделяю факторы, приводящие человека к вере, на два рода: во 1) на факторы, действующие с необходимостью, во 2) на факторы, действующие свободно. Факторы первого рода суть: 1) теоретические и фактические доказательства истинности религиозных положений; 2) психическая настроенность лица или лиц, излагающих истины веры; 3) психическая настроенность лица, учащегося истинам веры; 4) среда, в которой находится убеждаемое лицо. Факторы второго рода суть: 1) свободная воля лица, слушающего истины веры, и 2) Божественная благодать.

Перехожу к выяснению сущности и значения каждого из этих факторов.

1.

Прежде всего будем говорить о значении существующих и предлагающихся доказательств религиозных истин. В логиках обыкновенно отводится мало места рассуждению о доказательствах. Сущность того, что говорится о них, сводится к следующему. Доказательство есть вывод истины одного суждения из истины другого. Прямое доказательство выводит истину положения из посылок, истинность которых доказана раньше. Косвенное доказательство показывает ложь положения противоречащего доказываемому. Вообще доказать что-либо значит показать, что это что-либо есть несомненное следствие каких-либо несомненных истин. Нетрудно видеть, что существует очень мало доказательств, удовлетворяющих данному определению и что на практике приходится довольствоваться гораздо меньшим. Даже и математические доказательства лишь с грехом пополам удовлетворяют требованиям, предъявляемым к доказательствам логикой. Это лучше всего можно видеть в геометрии. Во-1), так называемые аксиомы геометрии – с точки зрения логики – не суть несомненные истины. Положение, что прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками, может быть оспариваемо. Можно составить и представить себе протяжение иначе, чем оно представляется обыкновенно и можно допустить, что возможно перейти из одной точки в другую, не проходя посредствующего пространства. А раз такая возможность не опровергнута, то, следовательно, все предположения геометрии Евклида не доказаны. Во-2), известно, что в геометрии есть положение, на котором утверждается почти вся геометрия и которое не признается очевидным и никем не доказано. Это – XI аксиома Евклида (если имеются две прямые и одна из них перпендикулярна к третьей, а другая не перпендикулярна, то эти прямые при продолжении пересекутся). Из этого следует, что самое большее, чему могут удовлетворять геометрические доказательства, это то, что они являются

несомненными выводами из положений, которые нам *кажутся* истинными. Что сказано о математике, то еще с большим правом должно сказать о механике. Основная теорема, на которой зиждется все здание механики, именно теорема о параллелограмме сил признается не имеющего строгого доказательства. В этом может убедиться всякий, справясь в любом курсе механики. Но если доказательства математики и механики могут быть названы несомненными выводами из вероятных положений, то доказательства, употребляемые в других науках, должно признать, не удовлетворяют и этому определению. Все доказательства кроме математических, употребляемые как в науке, так и в действительной жизни, суть лишь вероятные выводы из вероятных положений. Причем основания в пользу вероятности являются тем меньшими, чем сложнее обсуждаемый предмет. В науках о материи (физика, химия, минералогия) эта вероятность приближается к единице, в науках биологических (ботаника, зоология) она колеблется около половины и в науках социальных должна быть выражена весьма малою дробью. Определив это, постараемся рассмотреть теперь значение доказательств в науках о религии. Циклу наук о православно-христианской религии приходится считаться с тремя родами возражений против её истинности и сообразно с этим представлять три рода оснований этой истинности. Возражают против возможности, против действительности и против желательности того, что утверждает православно-христианская религия. Возражения против возможности идут со стороны логики и гносеологии, против действительности – со стороны наук положительных и исторических, против желательности – со стороны этики и эстетики.

Мыслители антихристианского направления говорят, что учение о триедином Боге содержит в себе внутреннее противоречие, что учение о Боге вообще несогласно с принципами гносеологии, констатирующей ограниченность и субъективность человеческих познаний, что, далее, принципам логики и гносеологии противоречат учение о чудесном творении

из ничего, о чудесах вообще, о Промысле, о воплощении Бога-Слова, затем говорят, что

–232–

представляемая Библией история творения, история человечества и история еврейского народа, его религии и происхождения христианства не соответствует тому, что мы знаем об этом из других несомненных источников. Наконец, говорят, что требования христианской религии не соответствуют этическим и эстетическим потребностям современного человека.

В противоположность этому, христианский богослов должен доказывать возможность и желательность, а затем и действительность того, что утверждается христианской религией, причем нетрудно видеть, что говорить о возможности и желательности гораздо легче, чем доказывать действительность того, что утверждается в источниках христианского вероучения. Изучать и отыскивать доказательства подлинности священных книг, отсутствия обмана и самообмана в их авторах, действительности описываемого – есть дело, на которое ушло и уйдет много, много жизней и которое никогда не будет выполнено, как следует. Для того, чтобы основательно познакомиться с тем, что сделано для этого, нужны десятилетия, при таких условиях, понятно, очень немногие имеют возможность основательно и подробно познакомиться с существующими доказательствами христианских истин. Только немногие могут сказать то, что сказал в одной из своих бесед покойный архиепископ Никанор, что их христианская вера есть знание. Да и те немногие, которые имеют право сказать это, разумеют ведь лишь что их христианская вера есть такое же знание, как знание, напим., историческое или, пожалуй, биологическое, т. е. во всяком случае знание только вероятное. Таким образом и относительно этих людей мы убеждаемся, что сила являемой ими веры имеет своим источником не изучение сохранившихся отрывков из Кодрата и Папия и не свидетельства свв. Иустина и Иринея, а нечто иное. Теоретические соображения и факты, касающиеся христианской религии, имеют главным образом отрицательное значение: они показывают несостоятельность возражений против христианской

религии, но они лишь в редких случаях доказывают с достаточною твердостью действительность или истинность тех или иных исторических

–233–

фактов или догматов, которые утверждает христианство. Религия – не дифференциальное или интегральное исчисление, и доказательства имеют в ней лишь весьма малое значение. Об этом свидетельствует история. В длинном ряду святых подвижников земли русской трудно указать хотя бы одного, который занимался научным исследованием и обоснованием христианства, и однако вера их двигала горы. Припомним свв. Феодосия Печерского и Сергия Радонежского. И на западе, мы видим, лучшими представителями христианства являются лица, вышедшие вовсе не из образованной среды, каковы, наприм., Мартин Турский или Франциск Ассизский.

2.

Из нашего рассуждения мы имеем право сделать такой вывод: если кто хочет убедить кого-либо в истинности христианской веры, то тот не должен слишком рассчитывать на логическую силу своих аргументов. Очень может быть, что его соображений никто не поколеблет и тем не менее, победив в споре, проповедник христианской истины рискует остаться единственным её исповедником. Кому не приходилось наблюдать такого явления, когда какого-либо человека начинают разубеждать в дорогах для него верованиях, и он не в силах ничего сказать в защиту своего *profession de foi*, то он вместо того, чтобы проникаться предлагаемой ему логической аргументацией, начинает взирать на своего собеседника с таким паническим ужасом, как будто бы тот совершает смертный грех. Не умея защищать своих верований, люди не слушают нападений на эти верования. В доброе старое время князь Андрей Михайлович Курбский советовал православным русским не вступать в споры о вере с протестантами и католиками, так как русские люди не могли привести никаких оснований в пользу своих православных верований. Но можно быть уверенным, что многие русские, выслушав все, что говорили лютеране или латиняне в пользу своих исповеданий, остались бы такими же

православными, какими и были, хотя и не сумели бы переспорить своих против-

–234–

ников. Для того, чтобы не поверить им, достаточно сознать в душе, что их доказательства суть лишь доказательства сомнительной возможности. Подобное сознание одно достаточно для самого добросовестного раскольника, чтобы не поверить увещаниям миссионера.

Но что же может предложить миссионер или апологет убеждаемым им лицам кроме своих доказательств, чтобы они убедились? Он может воздействовать на своих слушателей, ответим мы, не только своим разумом, но и своею волею, он может внушить им бессознательно для самого себя верить в то, во что верит он сам. Имея веру, её можно передавать другим. Миссионер просто передает рассказ о жизни и чудесах Господа Иисуса Христа, не приводя никаких доказательств истинности своего рассказа, и ему верят, верят прежде всего, потому что верит он сам. То душевное состояние, которое испытывает миссионер, размышляя об истинах христианского вероучения и об основателе этого вероучения Господе Иисусе Христе, элементом какового состояния является вера, передается его слушателям. Мы имеем здесь дело с явлениями внушения или подражания: душевная настроенность одного передается другим. Из истории распространения христианской веры мы знаем, что проповедники христианства обыкновенно лишь предлагали вниманию слушателей христианские истины, но не доказывали их. Так обыкновенно поступали святые апостолы. Припомним хотя бы знаменитую речь св. Павла в афинском ареопаге. Если иногда святые апостолы ссылались на исполнение пророчеств на Иисусе Христе, то не это было краеугольным камнем их речи. В день сошествия Святого Духа на апостолов обратились ко Христу 3000 человек, не потому, что исполнилось пророчество Иоилия, но потому что состояние духа первых христиан, за столетия, предсказанное пророком воздействовало на массу, передалась массе и так как элементом этого душевного состояния была вера, то эта вера и сделалась достоянием массы. Однако хотя уверовали тогда и 3

тысячи из слушавших св. ап. Петра, уверовали не все слушавшие. Очевидно, душевная настроенность говорившего апостола не в равной степени передавалась его слушателям и мо-

–235–

жет быть некоторым не передалась совсем. Без сомнения, ни у кого из пришедших из Киликии и Асии не совершилось того высокого подъема духа, который был у апостола, но у каждого дух поднимался от земли по мере того, насколько он раньше был подготовлен к принятию небесного. Таким образом возникновение религиозной веры у слушающих истины веры обуславливалось и обуславливается душевною настроенностью самого слушающего. Но лицо слушающее, кроме воздействия со стороны говорящего подвергается еще воздействию со стороны всех лиц окружающих – воздействию со стороны среды. Среда со своей стороны стремится настроить на свой лад каждого из находящихся в ней. Известный современный социолог Тард определяет общество, как подражание. Каждый из членов общества в своих мыслях и поступках является подражающим другим членам. Подобную же мысль в применении к человеку и животным развил ранее Уоллэс в своем трактате «о естественном подборе». Оба названные ученые, будучи правы в некоторой мере, не останавливают своего внимания на том, что члены человеческого общества являются не только продуктом своего общества (тогда бы не было прогресса), но каждый из них имеет нечто индивидуальное и стремится внести в общество что-нибудь свое, причем общество может оказывать на него не только притягивающее и подчиняющее, но и отталкивающее влияние. Это психическое взаимоотношение лица, возвещающего религиозные истины, лица, слушающего их, и окружающей среды можно представить в следующей схеме. Пусть проповедник будет А, лицо, слушающее проповедь – В, среда – С. Воздействие А на В может быть не только положительным, но и отрицательным, не только привлекающим, но и отталкивающим, воздействие С на В может быть тоже и положительным, и отрицательным, отношения А и С могут быть и отношениями сродства и

отношениями противоположности. Отсюда мы видим, что взаимодействия А и С на В могут представлять, говоря языком алгебры, очень сложную функцию, особенно имея в виду, что А, В и С сами по себе очень сложны. Приведем поясняющие примеры. На сенатора Апполония, совре-

–236–

менника Коммода, воздействовали дурное римское и хорошее христианское общество: первое его отталкивало от себя своими качествами, второе привлекало, и поэтому воздействием этих двух противоположных обществ он может быть приведен к истине скорее, чем воздействием одного христианского общества. Отрицательная сила, действующая отрицательно, становится таким образом положительной. С другой стороны, и положительная сила при неблагоприятных условиях может действовать отрицательно. Человек добродетельный своею личностью является обличением человека порочного и может возбудить в последнем против себя злобу и ненависть и таким образом усилить его порочность. Евреи и избиваемые ими пророки, Иродиада и Иоанн Креститель свидетельствуют нам об этом. Иногда воздействие А на В может представлять странное явление раздвоения. Положим какая-либо апологетическая статья (допустим, одна из сварливых статей Генгстенберга) написана очень убедительно, но в тоже время обнаруживаем в авторе злобу, раздражение и стремление главным образом к победе в споре, а не к выяснению истины. Представим себе, что эту статью читает человек в роде Литрэ – неверующий, но добрый. Какое впечатление произведут на него слова истины, произносимые злым языком? Очевидно, они будут вместе и привлекать, и отталкивать его.

Факт психического взаимодействия людей несомненен и очень сложен. Современные психофизиологи пытаются объяснить его материалистическим образом. В своих рассуждениях они исходят из принципа, который в начале истекающего столетия защищала одна почти забытая ученая женщина-философ и математик – Софья Жермен. В своем сочинении «об аналогии законов» она настаивала на том

положении, что законы, управляющие различными группами физических и психических явлений, аналогичны. Это положение к обсуждаемому факту наши психофизиологи применяют следующим образом: они устанавливают аналогию между явлениями психического взаимодействия и индуктивного электричества и рассуждают так. В области электрических явлений мы наблюдаем следующее: если через проволоку провести гальванический

–237–

ток и в некотором расстоянии провести другую изолированную проволоку, то ток в первой проволоке возбудит ток во второй. Это называется электризированием через индукцию (на этом начале основано и устройство нового эдиссоновского телеграфа без проволоки) и объясняется следующим образом. Когда возбуждается ток в первой проволоке, то движение тока возбуждает в окружающей среде особое сотрясение эфира, это сотрясение эфира передается другой проволоке и приводит в ней эфир в то колебательное состояние, которое обнаруживается как электрический ток. От стальных проволок перейдем к человеку. Каждому психическому состоянию человека соответствует особое своего рода электрическое состояние его нервов, каждое изменение первого неизбежно сопровождается соответствующими изменениями в молекулярном состоянии вторых. Каждое состояние нервов должно так или иначе отражаться на состоянии окружающего их мирового эфира и состояние эфира должно воздействовать на нервы других лиц. Теперь, если всякому психическому состоянию соответствует известное состояние нервов, то и наоборот изменение в состоянии нервов должно вызывать соответствующее изменение в психическом состоянии человека. Здесь предполагается полное взаимодействие: психическое состояние А вызывает нервное состояние В и наоборот нервным состоянием В вызывается психическое состояние А. Между явлениями психическими и электрическими проводят аналогию дальше, исследуют условия явления электрической индукции, условия образования прямых и обратных токов, размеры электрического поля, значение проводящей среды, находят

полное подобие всему этому в явлениях душевных и так объясняют факты внушения, отгадывания мыслей, подражания и т. д. Некоторые мыслители христианского направления пытаются принимать эту гипотезу, вводя в неё некоторые ограничения; они принимают, что между душевными состояниями и вызывающими их нервными состояниями нет полной эквивалентности и что душевными состояниями, кроме внешних воздействий, управляет еще и свободное начало. Но я не сторонник этой гипотезы даже и в её исправленном виде. Лучше сознаться в неумении объяснить факт, чем до-

–238–

вольствоваться его плохим объяснением. Исследуемый же нами факт во всей его совокупности состоит в следующем. Во 1) признание каким-либо лицом тех или иных положений истинными часто зависит главным образом не от тех оснований, какие приводятся в пользу их истинности, а от соответствия этих положений с психической настроенностью этого лица. Православно-христианская истина сама по себе должна находиться в полной гармонии с настроенностью нормального человека, но человек не нормален, испорчен, развращен, его умственный взор неясен, потому что его сердце нечисто, и мы понимаем теперь, что истина различным лицам кажется различною не потому только, что они смотрят на неё с различных сторон, но и потому, что они смотрят на неё различными глазами. Во 2) исследуемый нами факт состоит в том, что психическая настроенность одних лиц влияет на настроенность других и передается этим другим. Дети усвоят убеждения и верования своих родителей бессознательно, можно сказать, в значительной мере путем внушения. Вообще люди с более сильною волею влияют на людей с волею менее крепкою; следовательно, для того, чтобы мы могли влиять на других, мы должны стремиться укреплять нашу волю, а для того, чтобы наше влияние на других было желательно, нужно, чтобы настроенность наша была доброю, чтобы она соответствовала исповедуемым нами православным убеждениям, тогда, раз эта настроенность будет предаваться другим, она будет делать этих других способными к усвоению

православных убеждений. Это приводит нас к тому, может быть и тривиальному, но всегда важному выводу, что нравственные качества учителя истины имеют гораздо большее значение, чем его умственная сила.

3.

Мы признали таким образом в изложенном факторами, содействующими возникновению веры в ком-либо: 1) доказательства истин веры, 2) нравственную личность излагающего истины веры, 3) настроенность лица, принимающего эти истины, и 4) окружающую среду. Но все эти

–239–

факторы, скажем мы теперь, не родят в человеке веры, если не при действии двух иных: свободной воли человека и божественной благодати. Вера, по учению православной Церкви, является в человеке следствием синергизма – совместного действия благодати и свободы. Никакая сила не заставит человека верить, если он не захочет. *Caetera potest facere homo nolens, credere nisi non volens*, говорит блаженный Августин. Вера, следовательно, может явиться в человеке лишь при условии его свободного самоопределения себя к вере. Детерминисты возразят нам, что акт самоопределения будет в данном случае результатом воздействия всех перечисленных нами факторов. Некоторые из сторонников теорий свободной воли, затемнившие понятие свободы, скажут тоже самое. Но мы не последуем за ними. Все перечисленные выше факторы могут лишь возбудить в человеке некоторую расположенность к вере или стремление к вере, но вполне находится в воле человека – противиться или идти на встречу этому стремлению. Решение человека: я должен верить или я не должен верить не есть необходимое следствие из того, что пережито и передумано человеком. Это решение есть свободный акт. А свобода воли человека состоять в том, что из толпящихся в душе желаний *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f* и находящихся в разуме мыслей *g*, *h*, не имеющих никакого отношения к этим желаниям, человек может в своей душе постановить решение осуществить или мысль *g* или *h*, с которыми у него вовсе не было связано желание их исполнения, или какое бы то ни было из желаний *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, независимо

от того, что одни из этих желаний сильнее и другие – разумнее он может выбрать слабейшее и неразумнейшее и искать каких-нибудь оснований для его решения значит отрицать свободу воли. Если скажут, что выбранное им для исполнения желание f неизбежно должно было быть выбрано, потому что оно сильнейшее или потому что оно разумнейшее, то таким рассуждением будут отрицать его свободу воли. Свобода человеческой воли есть способность творческая; человек не может творить из ничего, но в деле управления созданным физическим и психическим материалом он является не просто передаточным механизмом

–240–

между первоначальной причиной и конечным результатом, но свободным устройством, некоторого рода демиургом. Так понимаем мы свободу воли. Не трудно показать, что именно таковою её предполагает и религия, ибо только при таком понимании её ответственность человека за свои деяния является имеющею смысл. Если человек по необходимости подчиняется сильнейшему из находящихся в его душе в данный момент желанию, то в таком случае с него должна быть снята всякая ответственность за свои деяния. Если когда греховное желание и желание не делать греха столкнутся и борются между собою в душе человека, и человек не может без внешней причины и воздействия подавить одно из них и осуществить другое, то он несвободен. Такое учение о свободе воли принимает обыкновенный здравый человеческий смысл, такой взгляд на свободу воли предполагает религия. Когда Господь Иисус Христос говорил отцу бесноватого ребенка, чтобы он веровал, когда Господь требовал веры от Фомы, когда он говорил женщине, омывшей миром его ноги, что её вера спасла её, очевидно, он разумел ту веру, которая является плодом свободного самоопределения, а не актом роковой необходимости. Не может человеку вмениться в праведность то, что зависит не от самого человека. Могут возразить конечно, что такое понимание свободы воли стоит в противоречии с требованиями логики и данными действительности. Я не имею времени подробно опровергать эти возражения и ограничусь

относительно них следующими короткими замечаниями. Что касается до данных действительности, то они могут показать и действительно показывают лишь ограниченность свободы, а не её отсутствие. Если бы и на самом деле свободы не было, то для того, чтобы констатировать это, нужны невозможно точные инструменты и невозможно талантливые наблюдатели, но невозможного не существует и отсутствие свободы никогда не может быть открыто. То теоретическое соображение, что признание некоторых действий свободными есть признание их беспричинными, основано на недоразумении. Мы не отрицаем причину свободных действий, мы только признаем, что в свободных действиях причина и следствие являются в новом свое-

241—

образном сочетании. Бог не есть непосредственная причина наших действий, но Он есть причина нашей способности производить эти действия. Способность самоопределения есть факт, имеющий для себя причину в Боге, но каждый отдельный акт самоопределения есть факт, имеющий для себя конечную причину в нашем «я». Предположить существование такой свободы – кроме непосредственного сознания – обязывают нас самая идея бытия и идея нормального. Если мы представим себе бытие в виде громадного механизма, в котором каждое отдельное явление есть необходимое следствие другого и необходимая причина третьего, то тогда все бытие явится для нас в сущности чем-то призрачным, чем-то в роде индийского майя, бытие будет тогда лишь тем, что в механике называют передаточным механизмом с тою лишь особенностью, что этому громадному механизму некому и не для чего передавать свою силу. Для разумных существ явления, совершающиеся с необходимостью, имеют значение постольку, поскольку они совершаются для существ свободных. И если мы выкинем понятие свободы за борт существующего, то тогда все бытие потеряет характер разумности, а все нам известное, как существующее, потеряет характер действительности. Наше «я», со всеми присущими ему способностями, представится нам тогда как функция, производимая частью нам известными,

частью неизвестными причинами и совершенно подобною такому явлению, как белый цвет, который есть функция эфирных волн различной длины. На самом деле мы можем встретить в современной психологии учение о нашем «я» как некоей сложной функции, как равнодействующей ощущающих сил, но всякая равнодействующая сила имеет лишь бытие фиктивное, призрачное, следовательно, таковое же бытие имеет и наше «я». Само собою понятно, что если наше «я» не есть реальность, то тем более не может быть признана реальностью вся обширная область «не я». Это группа феноменов. Все существующее есть лишь нечто призрачное, так мы приходим к крайнему феноменализму и если мы не хотим прийти к такому результату, то должны отвергнуть наше предположение о существовании в мире одной только необходимости. Мы

–242–

должны отрицать господство этой необходимости и во имя присущего нам этического стремления разделять явления на нормальные и ненормальные, желательные и нежелательные, добрые и злые. Ненормального и безнравственного не должно бы было быть, о нем нечего бы было говорить, если бы в мире царила только необходимость. Страдания, болезни, скорби являлись тогда бы необходимыми нормальными элементами существующего. Весь путь жизни человека от первого болезненного крика при рождении до мучительной предсмертной агонии в старости, весь этот путь, исполненный горя и скорбей должно бы было признать нормальным. Человечество должно бы было провозгласить тогда культ совершившихся фактов, и действия и намерения человеческие оценивать так же, как физические явления. Мы не говорим о нравственной или безнравственной радуге, о добродетельных минералах и т. д., тот, кто не признает человека свободным, должен бы был тоже изгнать из своего лексикона эти термины, причем вопрос о том, откуда же явились у человека понятия, ими обозначаемые, остался бы для него абсолютно неразрешимым. Но что бы ни говорил человек, как бы решительно он ни утверждал, что он не свободен, что учение о свободе воли есть вопиющая из нелепостей, его совесть и его

сознание всегда будут свидетельствовать против него, сам он в своей жизни будет постоянно признавать и мыслить себя и других свободными. Мы уже потому должны признавать человека свободным, что не можем мыслить его иначе. И человечество признает свободу воли и на этом признании утверждается нравственная жизнь человечества. Самоопределением своей свободной воли человек должен определить и то, что он должен верить в Бога и признать истинными положения, утверждаемые религией.

Самоопределяя себя стремиться к вере, человек, однако, сам не может дать себе веры, потому что это бы значило сотворить нечто не сущее. Вся совокупность факторов, способствующих возникновению веры, не рождает в человеке веру с необходимостью, человек свободно решает, что он должен верить. Но вера есть психическое состояние, есть некоторая душевная настроенность,

–243–

которую нельзя получить отвне из наличной действительности, свобода же человека состоит лишь в способности производить свободно решения и осуществлять их при помощи готового материала, но не в способности творить из ничего. А так как имеющийся подходящий материал недостаточен для того, чтобы создать веру, то вера подается человеку свыше, как дар божественной благодати. «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор.12:3), говорит святой апостол. Истина этих слов святого писания становится нам понятна после изложенного: поверить, что Иисус есть Господь, можно лишь под воздействием благодати свыше. Представляющееся возражение, что если вера в Бога истинного не может произойти естественно, то и вера в богов ложных тоже не может возникнуть естественно и вообще всякая вера должна быть даром свыше и что таким образом получится, что благодать одним сообщается истинное богопознание, а другим ложное, это возражение легко опровергается. Рассматривая и анализируя веру вообще, мы находим, что она есть только практический постулат. Знания человека недостаточны и ему в своей деятельности постоянно

приходится опираться на вероятные предположения, на веру, но веря, он в тоже время сознает, что вера во всех случаях не есть нечто непоколебимое, и он всегда готов отказаться от неё, раз явятся противоположные инстанции; таким образом эта вера вовсе не связана с ним органически и является в сущности лишь необходимым признанием наиболее вероятного истинным. Что касается до ложных религиозных верований, то поскольку они ложны, они всегда возникали и будут возникать исключительно под действием естественных факторов (которые, конечно, в своих целях может направлять и дух злобы) при добровольном подчинении этим факторам свободной воли. Религиозные догматики в различных лжеучениях возникали так же, как возникают ошибочные исторические теории и несостоятельные юридические догмы. Суеверный панический страх перед богами, равно как и экстатическое созерцание Божества – мы хорошо понимаем это – легко возникают под воздействием определенных средств.

–244–

Но если мы остановимся на тех чертах, которые характеризуют истинную веру и которые встречаются и в вере людей, не принадлежащих к церкви, ибо Промысл Божий печется не только о пребывающих в Церкви, но и о находящихся за её оградой; если мы остановимся на таких чертах, как любовь к Богу, преданность Ему, сердечное умиление и радость по Боге, то мы никогда не найдем определенных и точных причин, которые бы вызвали их. Размышление прямо приводит нас к мысли, что никаких таких средств и нет, и что мы можем лишь желать достигнуть такого состояния, можем стремиться к нему, но получение его зависит не от нас.

Так заключительным актом, вызывающим в человеке религиозную веру, является благодать, но должно оговориться теперь, что и ранее того, как в нас утверждается вера, предваряющая Божественная благодать направляет нас к вере. Об этом нас учит Слово Божие. Тот, кто есть первый и последний, говорил новозаветному тайновидцу: «се стою у двери, и стучу. Если кто услышит голос мой, и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Апок.3:20).

Воздействие предваряющей благодати должны предполагать и мы сами. Житейское море слишком мутно, и его волны слишком часто возмущаются злыми началами, чтобы в нем само по себе могло возникнуть благоприятное сочетание условий, наводящее человека на мысль о вере. Божественный Промысл направляет события – насколько это возможно при нестеснении человеческой свободы – наилучшими средствами к наилучшим целям, и кто хочет, тот идет по этому направлению и, придя к пониманию веры, начинает желать её и стремиться к ней и она дается ему свыше.

Мы не пойдем далее за человеком, ставшим сыном веры и благодати, но будучи сами таковыми сынами, постараемся теперь на основании изложенного определить наши обязанности по отношению к тем, которые еще не имеют веры. Человек, владеющий религиозной истиной, обязан стремиться распространять эту истину и делать других её обладателями, при этом он, конечно, должен стремиться действовать так, чтобы достигать цели наи-

–245–

лучшим образом. Еще с ранних лет нам известны те правила и требования, которые предлагаются пастырям и учителям Церкви Христовой, и нет нужды повторять их здесь, но в эти правила, нам кажется, нужно внести некоторые дополнения. Во-1), в этих правилах мы не нашли доселе руководства относительно того, как должно действовать, чтобы перевоспитать мышление лиц, отрицающих от веры в возможность сверхъестественного. Руководство в таком деле – понятно – очень важно, потому что таковые люди сами руководят многими и увлекают за собою многих. Во-2), существующие правила определяют умственные и нравственные качества и образ поведения служителя религии, но ничего не говорят о том, как должны действовать совместно учителя религиозной истины, не предписывают правил коллективной деятельности. Между тем и рассмотрение факторов, способствующих образованию веры, и исторические данные показывают, что в этом деле может быть плодотворною деятельность людей заурядных лишь, когда она будет

коллективной. Всякий учитель религиозной истины обыкновенно своих последователей делал и своими сотрудниками. В противном случае исключительно индивидуальная деятельность даже и при громадных душевных силах может иметь мало результатов. Чтобы убедиться в этом, припомним о деятельности св. Иоанна Златоуста в Константинополе. Политико-экономический принцип, что наилучшие результаты достигаются при соединении сил и разделении труда, должен бы быть во всем объеме приложен и к области теоретического и практического богословия и пастырской деятельности, но он доселе получил в теории еще незначительное раскрытие. Подробное исследование факторов, производящих веру, должно послужить основанием для выработки норм, которыми должно руководиться в деле приведения к вере.

Это мы заметили относительно тех, на обязанности которых лежит приводить к вере. Обращаясь теперь к рассмотрению условий жизни тех культурных обществ, вера в которых почти исчезла, и имея в виду факторы, производящие веру, мы позволим себе высказать некоторые светлые ожидания. Нам кажется, что в будущем

—246—

условия жизни этих обществ будут более благоприятны для приведения их к вере. Прикладные технические науки развиты теперь в такой степени, что, благодаря им, могут быть удовлетворены не только насущные потребности всех, но и стремления к комфорту и роскоши. В общем теперь господствует перепроизводство продуктов, а не их недостаток. Если же мы теперь на каждом шагу встречаемся с нищетой и материальными нуждами, то это объясняется неправильным распределением рабочих сил и вообще неумением людей установить у себя правильные взаимные отношения. Современные юристы и практические деятели озабочены поэтому теперь выработкой таких норм, которые упорядочили бы отношения между людьми и вследствие этого сделали бы всех обладателями достаточного количества земных благ, причем этим деятелям по необходимости дух этих норм приходится заимствовать из Евангелия, хотя, правда, они часто

привносят в него и неудобные примеси. Во всяком случае можно верить, что при их воздействии формы общежития будут постепенно переустраиваться и утверждаться на новых совершеннейших началах. Результатом этого переустройства будет то, что людям меньше будет нужно думать о завтрашнем дне и можно будет отводить больше времени заботам об удовлетворении потребностей духа. Самые эти потребности по мере развития облагораживаются в человеке и потому можно надеяться, что люди будущего, имея более досуга, будут обнаруживать и более интереса к вопросам религии, отсюда естественно, что они станут более способны к религиозным воздействиям. Нужно будет только, чтобы были воздействователи. Будем думать, что они будут. Человеку свойственно жить надеждой на лучшее и я живу этой надеждой.

Сергий Глаголев

Антоний (Храповицкий), архим. Слово на день памяти Преподобного Сергия [на текст: «Подобно есть царствие небесное зерну горушичну, еже возьмет человек, вся на селѣ своем»] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 247–251 (2-я пагин.)

–247–

Подобно есть царствие небесное зерну горушичну, еже возьмет человек вся на селѣ своем: еже малейше убо есть от всех семен: егда же возрастет, более всех зелий есть, и бывает древо: яко приити птицам небесным, и витати на ветвех его (Мф.13:31–32).

Эти слова Господни исполнились, братия, на жизни угодника Его преподобного Сергия, в славную обитель которого собрал нас день его пятисотлетней памяти. Святая обитель сия стала древом многоветвистым, под сень которого собираются обитатели земли русской со всех концов еѣ, и при том не ради телесного питания и упокоения, но ради насыщения духа – памятью о подвигах святого, покаянием во грехах и примирением с Богом и с житейскими скорбями. Видела ли ты, русская земля, такие несметные толпы народа на праздниках мирских, на зрелищах или торжищах? Нет, поистине горчичное семя царствия Божия, положенное одним преподобным отшельником на сем месте, оказалось древом *большим всех зелий земли* – большим и несокрушимо твердым, в противоположность скоропреходящим увлечениям жизнью мира. А если мы к сегодняшнему сонму собравшихся богомольцев мысленно присоединим всех тех, которые притекали в обитель преподобного Сергия в продолжение сего лета и прошлого и целых пятисот лет; если к ним еще приложим имена всех православных, хотя и не бывших здесь, но в других храмах и домах при-

–248–

зывающих и призывавших имя Преподобного или поклонявшихся его святым иконам: то ум наш затрепещет от этих тысячей тысяч и тьмами тем мужей и жен, старцев и детей,

ученых и простых, вельмож и земледельцев, праведников и грешников, которых объединяло одно имя, которых делал братьями один отец. Вот праведник, ослабевающий в подвигах и скорбях за имя Божие, взирая на икону Святого, находит в воспоминании о нем как бы надежный якорь; вот грешник, гордец или жестокосердый ненавистник, услышав беседу о чудесах и обличениях Святого, проникается покаянием и обращается ко Христу; вот скорбящая мать или осиротелая вдова, вспоминая о любви преподобного Сергия к угнетенным и страдающим, вновь примиряется с жизнью; вот умирающий в предсмертном ужасе находит отраду, слушая церковную песнь в честь Угодника; а вот и лишившиеся было спасения, сущие в муках адских грешные, но не ожесточенные до конца души чрез предстательство Святого получают облегчение и, наконец, прощение от Бога. – Так многочисленны и разнообразны дарования, что равно объемлют собою разделенных веками и тысячами верст, соединяя всех в единый несметный лик празднующих. – О, великий сонм! О, священное братство! Поистине, ты лучше всякого братства по плоти и прочнее всякого кровного союза, ибо, хотя ныне мы все, любовью молящиеся Преподобному, не знаем друг друга, но некогда узнаем и увидим, и тогда-то достойно оценим силу той любви, которая собрала вместе концы земли, слила во едино века и в разнообразные умы и сердца вселила единый дух – дух смиренного покаяния и чистой любви.

Итак, братие, мы, во многих тысячах собравшиеся сюда, составляем лишь малую часть всех живых и усопших, воспевающих славу преподобного Сергия. Поистине на нем открылась слава Божия, слава Церкви Божией, которой он служил. Поистине только в ней может созидаться обширное братство и прочный союз душ, которого так чужда жизнь земная. Смотрите, великие герои мира – мудрецы, поэты, ораторы или могучие завоеватели всем жертвуют, на все решаются, чтобы создать

–249–

прочное единство народов, упрочить надолго какое-либо учение, усвоить порядки общежития. И что же?

Всесокрушающее время скоро посмеивается их замыслам: царства их рушатся, мысли их забываются, даже память о них остается только в книгах. И чем важнейшими и поразительнейшими событиями ознаменовали они свои деяния, чем высочайшие построили памятники своего могущества, тем ужаснейшее разрушение ожидает их, тем безлюднейшая пустыня является наследницею прежней славы. Не такова участь подвижника истинной Церкви, празднуемого днесь нами. Здесь, напротив, пустыня создает собою населенный град; убежище отшельника является дорогим пристанищем для миллионов; строгий постник и неусыпный труженик – утешителем семейств и народов; умерщвляемое при жизни тело – нетленным поклонением для царей и святителей.

Конечно, велик дух преподобного Сергия; но один дух даже лучшего из смертных людей не мог бы произвести сего чудного превращения, если б он не подвизался в преискреннем единении с Духом Божиим, который живет на земле только в Церкви Христовой и *может вся*, как вечный, всемогущий и пресвятой. Ушел преподобный от людей, но не хотел уходить от Бога и от Церкви: в ней он искал Бога, в её священных уставах монашеской жизни искать постепенного возрастания во Христа и общения с Духом Божиим, и Бог был с ним и привлек к нему в пустыню сие множество чад духовных, во исполнение слов Писания о славе Церкви, которые теперь оправдались на преподобном Сергии. *На тебе явится Господь и слава Его на тебе узрится. И пойдут царие светом твоим и языцы светлостию твоею. Возведи окрест очи твои и виждь собраная чада твоя: се приидоша вси сынове твои издалеча и дщери твои на рамах возмутся. Тогда узриши и ужаснешься сердцем, яко приложится к тебе богатство морское, и языков и людей... И положу тя в радость вечную, веселие родом родов* (Ис.60:2–6, 15). Роды родов духовно веселятся пред тобою, отче Сергие! Твоя слава, выросшая из смирения, научает нас, в чем должно полагать цель жизни. Здесь, пред

–250–

святым твоим гробом, сыны Церкви уразумевают её силу, её преимущество пред всякою земною целью, её прочность, её

могущество, её вечную жизнь: только она открывает путь к Богу и к вечному, только в ней можно приобрести ту силу духа, которая созидает братство людей.

«О, чада светообразная церковная»! Не нова истина, открываемая нам сегодняшним праздником, но сей праздник открывает нам её с неотразимою ясностью. Вспоминайте о нем, вспоминайте о славе преподобного Сергия и побеждайте ею искушения суеты житейской. Ты, юноша, избирающий себе путь жизни: поучайся, что не внешние успехи, а смиренное созидание внутреннего человека откроет тебе доступ к благотворной деятельности; ты, уполномоченный деятель общества, знай, что не лесть людям или хлопоты о славе упрочат твое дело, а неуклонное послушание воле Божией; ты, мудрец, исследывающий науку о добродетели и ищущий пути совершенства: научись от славы преподобного Сергия, что только в Церкви дух наш приближается к ангельской святости, только Церковь соединяет людей в истинное братство; и ты, всякий христианин, не гонись за счастьем жизни, не ослабевай в исполнении воли Божией, опасаясь мира: видишь ли, что Бог не оставляет ищущих Его; не сразу Он дает утешение и венец подвижающимся, но зато обильно вознаграждает за претерпённые лишения; скажи вместе с ветхозаветным праведником: *от Тебе победа и от Тебе премудрость, и аз раб Твой (2Езд.4:59).*

Такими уроками жизни обогатила нас слава преподобного Сергия, пережившая века и охватившая концы мира. Вспомним же, братие, что мы стали причастниками сего научения не по своим заслугам, а по милости Божьей, данной нашему народу и сокрытой от других народов, не слышавших о Христе и во тьме пребывающих. Вспомним, что хоть свет жизни, который ныне так ярко горит пред нашими очами, есть дар благодати, и оценим милость Господню к нам, открывающуюся в том, что, по молитвам Его Угодника, народ наш не отступил от истинной Церкви, и примем к сердцу своему

–251–

слова Пророка: *Се Господа Бога твоего небо и небо небесе, земля и вся, елика суть на ней: обаче отцы ваши*

произволи Господь любить их и избра семя их по ним вас, паче всех язык в день сей. Господа Бога твоего да убоишися и Тому Единому послужиши и именем Его клянешися. Той хвала твоя и Той Бог твой, иже сотвори тебе великая и славная сия, яже видесте очи твои (Втор.10:14:15, 20, 21). Аминь.

Р. А. Архимандрит Антоний

Соколов В. А. Юбилей Казанской Духовной Академии // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 252–262 (2-я пагин.).

–252–

В августе текущего года в Московскую академию прислано было из Казани сообщение, что, с разрешения высшей власти, Казанская духовная академия имеет праздновать 21-го сентября пятидесятилетний юбилей своего существования. Совет Казанской академии приглашал Московскую академию принять участие в предполагаемом торжестве. Из присланной вместе с приглашением печатной программы оказывалось, что юбилейное празднование, в состав которого входили заупокойные и торжественные богослужения, торжественное собрание и поездка в Свияжск, должно будет продолжаться четыре дня, с 20-го по 23-е число сентября. Время Казанского юбилея было, к сожалению, весьма неудобным для Московской академии так как совпадало с предполагавшимся в Троицкой лавре торжеством празднования пятисотлетия со дня блаженной кончины преподобного Сергия и с приуроченным к этому же торжеству праздником освящения новой академической церкви. Как бы то ни было, но совет Московской академии счел для себя приятным долгом принять возможное участие в Казанском торжестве, уполномочив двоих своих членов, экстраординарных профессоров: В. А. Соколова и И. А. Татарского, отправиться в Казань в качестве представителей Московской академии и поручив проф. Соколову ставить по этому случаю приветственный адрес.

Когда, исполняя поручения совета, я ступил на пароход, чтобы спуститься в нем вниз по матушке по Волге, я вполне был уверен, что любясь её широким

–253–

раздольем и предвкушая радость предстоящего юбилейного торжества, я буду испытывать одно лишь светлое, отрадное чувство; но, к удивлению, мои ожидания не совсем оправдались. Уж так устроен человек, что если засядет ему в

голову какая-либо не совсем приятная, но упорная мысль, то она способна побороть все, хотя бы часто и радостные, впечатления окружающей обстановки. Так было и со мною. Всю дорогу меня занимала и несколько смущала мысль о том, что вот я явлюсь в Казань, чувствуя себя в ней совсем чужим и одиноким. Развертывавшиеся предо мною чудные картины волжского побережья не в силах были вполне завладеть моим вниманием; успокаивающий плеск тихой волны не мог заглушить мои назойливые мысли. Странное дело, думалось мне. Уже восемнадцать лет служу я в духовной академии, еду теперь в такую же духовную академию, как наша, и что же? Нет мне в ней, за единственным случайным исключением, ни одного знакомого человека, не испытаю я удовольствие встретить черты знакомого лица. В этом случае я совсем не представляю с собою какого-либо редкого исключения. Напротив, очень многие, даже большинство моих сотоварищей во всех академиях всегда оказываются приблизительно в таком же положении, когда приходят в соприкосновение с какою-либо другою академией. Везде, кроме своего родного учреждения, им приходится чувствовать себя почти чужими. Конечно, я, как и всякий другой в моём положении, не скажу, чтобы я не знаком был, напр., с Казанскою академией. Я знаю её историю, имею надлежащее понятие о содержании, характере и направлении её ученой деятельности, об её личном составе, о ходе её внутренней жизни. Каждый из нас знает все это о всякой другой академии, но как знает? По книгам, по годичным отчетам, по советским протоколам, т. е. знает так, как может знать всякий посторонний человек, интересующийся следить за духовной литературой. Профессор духовной академии, напр., в Петербурге, Москве или Киеве стоит таким образом к Казанской академии почти в таком же отношении, как и всякий сторонний человек; существо и характер той внутренней, духовной жизни этой академии, которая не выражается в офици-

—254—

альных протоколах и отчетах, для него почти также мало доступны и известны, как и для всякого постороннего наблюдателя. А между тем, деятели всех наших духовных

академий работают ведь на одной широкой ниве духовного просвещения; стремятся к одной и той же, всем им одинаково предпоставленной, цели; находятся в одних и тех же жизненных условиях: бороться им повсюду приходится с теми же препятствиями; и скорби и радости у них в существе дела одни и те же. При таком единстве целей и общности деятельности, как благотворно было бы установить между учреждениями не внешнюю только, официальную, а живую, тесную внутреннюю связь! Как отрадно было бы, работая в той или другой области богословской науки, сознавать и чувствовать свое общение с подобными же деятелями других академий! Иметь возможность поделиться с ними своими впечатлениями и выводами, оказать друг другу научную помощь, побеседовать, поспорить; вместе обсудить какие-либо вопросы или недоумения, как научного, так и воспитательного или административного свойства, потолковать о постановке преподавания той или другой академической науки и т. д. И много, много предметов нашлось бы, конечно, в этом случае для долгой оживленной беседы, – предметов, которых никогда не выяснят никакие отчёты или протоколы. Само собою разумеется, что многие сотни вёрст, раскинувшиеся между академиями, не особенно благоприятствуют их живому взаимному общению; но и при таких условиях, поразмыслив хорошенько, многого, кажется, всё-таки можно было бы достигнуть. Отчего бы, напр., академическим деятелем не затеять между собою в возможно более широких размерах частной переписки друг с другом? Отчего бы не открыть страниц своих печатных органов для постоянного сообщения сведений о внутренней жизни других академией и для обсуждения взаимно интересующих вопросов? Отчего бы наконец не позаботиться об изыскании каких-либо способов для установления возможно большего личного знакомства профессоров между собою? Наше время напр., есть время всяких возможных конгрессов и съездов. На наших глазах съезжаются и археологи, и естествоведы, и врачи, и народные учителя, и железно-

–255–

дорожники, и овцеводы, и мукомолы, и сахарные заводчики и т. д. Если мы не видим съездов богословов и церковных историков, то, конечно, уж никак не потому, чтобы интересы богословской науки и духовного просвещения менее заслуживали внимания. Да можно, мне думается, ту же мысль осуществить в гораздо более скромных размерах. Отчего бы, напр., воспользовавшись свободным временем вакации, вместо того, чтобы по одиночке разъезжаться в разные стороны, профессорам какой-либо академии не собраться вместе и не предпринять экскурсию в другую академию? В одно лето сборным пунктом послужил бы, по предварительному взаимному соглашению, положим Киев, в другое – Сергиевский Посад или Казань, или Петербург. Вышли бы маленькие «съездники», без официальности, без помпы; но с неменьшею пользою для дела. Всё это, Вы скажете, одни мечты?! – Может быть; но почему же и не помечтать, если мечты и возбуждаемая ими энергия служат подчас едва ли не лучшим украшением часто неприглядной действительности. Недаром же ведь мечты зовут «златыми». Позвольте же мне сохранить в душе эту мою золотую мечту о постоянном общении, о тесной, живой связи между всеми нашими академиями и, по мере своих слабых сил, поработать при случае для её возможного осуществления.

Поездка в Казань была для меня редким счастливым случаем встать в близкое соприкосновение с тою академией, непосредственного общения с которой дотоле мне иметь не приходилось, и эта поездка показала, что мои опасения чувствовать себя там чужим и одиноким были в значительной степени неосновательны. С первых же шагов в Казани можно было прийти к отрадному убеждению, что питомцы и служители духовной школы, как бы далеко ни были поставлены судьбою друг от друга, при первом же сближении невольно чувствуют свое близкое духовное родство. Всего два дня пришлось мне провести в Казани, но и в эти немногие дни, благодаря сердечному радушию академической корпорации, с очень многими из её членов мне удалось уже побеседовать настолько, что я признаю за собой право отныне считать себя с ними в отношениях доброго личного знакомства. Не есть ли

это весьма существенный шаг вперед на пути к осуществлению моей златой мечты? Со своей стороны, не могу не выразить искреннего пожелания, чтобы эта связь, начало которой теперь положено, на будущее время лишь крепла, росла и развивалась.

«Отчего бы духовным академиям, думалось мне на пароходе, не открыть страниц их печатных органов для постоянного сообщения сведений о жизни других академии»? Отчего бы, думаю я теперь, не рассказать мне о том как Казанская академия праздновала свой пятидесятилетний юбилей?

Накануне юбилейного дня в академической церкви, согласно программе, совершена была литургия и панихида о упокоении всех почивших покровителей академии, почетных членов, учивших и учившихся. Литургию совершил Преосвященный Варсонофий, епископ Симбирский и Сызранский, с собором академического духовенства, причем посвященное памяти почивших деятелей академии слово произнесено было доцентом священником Смирновым. На панихиду вышли все архипастыри, почтившие академический юбилей своим присутствием, а именно: Высокопреосвященный Владимир, архиепископ Казанский и Свияжский, и преосв. Епископы: Варсонофий Симбирский и Сызранский, Владимир Нижегородский и Арзамасский, Гурий Камчатский, Курильский и Благовещенский, Григорий Ковенский, викарий Литовской епархии, Сергей Новгород-Северский, викарий Черниговской епархии и Никанор Чебоксарский, викарий епархии Казанской. – Главный корпус Казанской академии, где помещается и академическая церковь, производит на посетителя очень хорошее впечатление высотой, светом и простором своих зал и коридоров и красивыми, роскошными по размерам, лестницами парадного входа. Академическая церковь, высокая и светлая, с изящным резным иконостасом, высматривает очень красиво; но она так невелика, что, при необычном на этот раз стечении народа, не могла вместить вероятно и третьей части тех, которые желали бы присутствовать при богослужении. В

обыкновенное время, впрочем, она, как говорят, вполне удовлетворяет по своей вместимости потребностям академии. Студенческий

–257–

хор пел прекрасно не только по стройности и чистоте в музыкальном отношении, но и по удачному стремлению придать своему исполнению надлежащую выразительность, что в особенности заметно было в некоторых песнопениях панихиды. Всенощное бдение в этот день совершал о. ректор академии, протоиерей А. П. Владимирский, в сослужении многочисленного собора протоиереев и священников.

Юбилейное торжество 21-го сентября началось божественной литургией, которую совершил Высокопреосвящ. Владимир Архиеп. Казанский в сослужении Преосвященных епископов Гурия Камчатского и Григория Ковенского, а приличествующее торжеству слово произнесено было доцентом священником Виноградовым. В торжественном молебствии после литургии приняли участие все прибывшие на юбилей архипастыри и многочисленный сонм академического и городского духовенства. Богослужение окончилась в первом часу пополудни, после чего, вслед за Преосв. Архипастырями, почетные гости и представители учреждений приглашены были на чашку чая в квартиру инспектора академии, профессора Н. Я. Беляева. В начале второго часа в актовом зале академии открылось торжественное юбилейное собрание.

Обширный зал, украшенный большими портретами высоких покровителей Казанской академии и разных достопамятных в её истории лиц, был переполнен посетителями, а на хорах помещались студенты и воспитанники крещено-татарской школы. На середине главной стены зала возвышалась кафедра, а перед нею на столе поставлены были святые иконы, предназначавшиеся в благословение академии от архипастырей, и присланные от разных учреждений приветственный адреса в роскошных бархатных или атласных папках и футлярах. Блестящие мундиры и ленты почетных посетителей и роскошные туалеты дам придавали собранию очень нарядный и торжественный вид. – Акт открылся общим

пением стихир: «Днесь благодать Св. Духа нас собра», после чего воспитанники крещено-татарской школы пропели тропарь св. Гурию на татарском языке. После следовавшего затем пения тропаря св. Дмитрию Ростовскому и Пресв. Богородице: «Заступнице

–258–

усердная», на кафедру вступил о. ректор академии, первый студент её первого выпуска, протоиерей А. П. Владимирский, и открыл собрание краткой речью. За ним появился на кафедре профессор И. С. Бердников, который предложил вниманию собрания подробную историческую записку о деятельности Казанской академии в истекшее пятидесятилетие её существования. После чтения профессора Бердникова и исполненного хором концерта, следовали многочисленные приветствия академии от разных лиц и учреждений. Ряд этих приветствий открыт был речами Высокопреосвященного Архиепископа Казанского и Преосвященного Епископа Нижегородского, которые вручили при этом о. ректору, в дар и благословение академии, святые иконы. Высокопреосвященный Архиепископ Казанский, много лет потрудившийся в былые годы на поприще миссионерской деятельности, в своей прекрасной сердечной речи с особенной силою и признательностью выставил на вид значение Казанской академии как такого учреждения, которое служило и служит оплотом для православного миссионерского дела на востоке. – Во главе ученых учреждений, приветствовавших Казанского юбиляра, выступила Императорская Академия наук в лице своего члена-корреспондента, помощника попечителя местного учебного округа г. Латышева, который прочитал приветственный адрес академии, подписанный его Императорским Высочеством, Великим Князем Константином Константиновичем. После Академии наук, очередь приветствия предоставлена была духовным академиям и прежде всего старейшей из них академии С.-Петербургской, адрес которой прочитан был профессором И. Ф. Нильским. Затем вступили на кафедру представители Московской духовной академии, старший из которых проф. Соколов прочитал приветственный адрес,

предпослав к нему несколько обращенных к собранию слов. «Нынешней день, говорил он, при торжественном колокольном звоне, с иконами и хоругвями, предшествуемая многочисленным сонмом своего духовенства, православная Москва шествует крестным ходом в святую обитель Сергиеву. Там началось уже священное торжество празднования пятисотлетия со дня блаженной кончины великого русского

–259–

подвижника. Само собой разумеется, что Московская духовная академия, приютившаяся под священным кровом обители Преподобного Сергия, не могла не принять и принимает самое живое участие во всенародном торжестве. Совпадение Казанского академического праздника с праздником лаврским и было причиною, почему в настоящем торжественном собрании стоит здесь перед Вами не ректор и не кто-либо из старейших и достойнейших вождей Московской академии; а нам, сравнительно меньшим из академической братии, выпала на долю высокая честь явиться представителями своей родной академии, которая поручила нам быть здесь её устами и принести от её имени следующее приветствие:

Московская духовная академия братски приветствует Академию Казанскую в торжественный день её совершившегося пятидесятилетия.

Крепкая родственная связь издавна установилась между Москвою и Казанью. Московский царь силою своего победоносного оружия приобщил Казань к единству государства Российского и утвердил в ней начала русской жизни и гражданственности. С Москвы же прибывший святитель трудился над просвещением дотоле иноверной Казани светом православного учения. – Три века спустя Московской духовной академии суждено было стать выразительницею той же старинной связи и в деле духовного образования. Новооткрытая Казанская Академия от Московской получила тот учебный округ, для которого отныне она должна стать самостоятельным административным центром, и который до того времени находился в заведовании Академии Московской. Начиная свою ученую и учебную деятельность, Казанская Академия от

Московской заимствовала на первых порах и почти все свои научные силы. Большая часть её кафедр занята была московскими воспитанниками, которые не мало поработали над созиданием для новой академии её лучших преданий и трудились в ней до тех пор, пока она сама не воспитала для себя талантов и деятелей в лице своих собственных питомцев. Вот почему Московская Академия с особенным родственным сочувствием приветствует теперь свою младшую Казанскую сестру, искренно радуясь

—260—

тем высоким заслугам для церкви и духовного просвещения, какими она ознаменовала себя в минувшее пятидесятилетие.

Высоко ценит Московская Академия ученые исследования своих Казанских собратий по всем отраслям академической науки и, в особенности, по истории отечественной церкви и просвещения а также почтенные труды их по переводу и изданию соборных деяний, творений отцов и учителей церкви, многочисленных памятников древнерусской духовной письменности и по описанию принадлежащих Казанской Академии рукописных сокровищ.

Отдает она должную дань уважения трудам Казанской Академии по теоретическому и практическому изучению и обличению заблуждений русского раскола и сектантства.

Чтит она Казанскую Академию, поставленную в стране, обильно населенной последователями ислама и язычества, как надежный оплот православного христианства и миссионерский просветительский центр, воспитавший и воспитывающий многих самоотверженных деятелей для святого дела и широко распространяющий в этом отношении свое плодотворное влияние.

С неизменным почтением произносит она имена тех ученых деятелей, которые составляли и доселе составляют собою красу Казанской Академии.

В знаменательный день настоящего торжества, примыкая к единодушному, многочисленному сонму приветствующих, Московская Академия пользуется случаем, чтобы выразить свое

искреннее пожелание, да совершит с неменьшею пользою и славой Казанская Духовная Академия и новое пятидесятилетие своего существования, да стоит она и впредь твердым передовым оплотом православия и русской народности на крайнем Европейском востоке и да не оскудевает никогда в её летописях всеми чтимые имена на благо святой Православной Церкви и нашего дорогого отечества!».

За духовными академиями выступали на кафедру с приветствиями представители университетов: Московского – проф. Павлов, Казанского – ректор Ворошилов с профессорами Осокиным, Корсаковым и др. и Новороссий-

–261–

ского – проф. Красносельцев. Историографу Казанской Академии, профессору П. В. Знаменскому, при этом вручены были дипломы от Московского университета на степень доктора русской истории и от Казанского университета на звание почетного члена.

Кроме ученых учреждений Казанскую Академию приветствовали: местный начальник губернии Полторатский, попечитель учебного округа Потапов, городской голова с членами управы и еще очень многие представители духовных и светских, мужских и женских учебных заведений и разного рода учреждений. Из массы приветственных писем и телеграмм, некоторые были прочитаны с кафедры инспектором Академии, профессором Беляевым, как, напр., письмо Высокопреосвященного Палладия, экзарха Грузии, и телеграмма г. Товарища Обер-Прокурора Свят. Синода, В. К. Саблера. После приветственной речи преосв. епископа Сергия, торжественное собрание окончилось около шести часов пополудни кратким заключительным словом Высокопреосв. Архиепископа Владимира и пением народного гимна.

Юбилейное торжество этого дня завершилось парадным обедом в кремлевских покоях Высокопреосвященного Владыки, куда собрались все почетные гости, представители учреждений и вся академическая корпорация. Часа три пролетели незаметно в оживленной беседе, прерывавшейся обычными многочисленными тостами, в ряду которых с особенным

сочувствием встречено было высказанное Высокопреосв. Архиепископом благожелание, чтобы Казанская Духовная Академия, явившаяся отраслью Московской, со своей стороны дала со временем столь же цветущей отпрыск в виде «Сибирской Духовной Академии».

Радужные хозяева праздника, профессора Казанской Академии, любезно убеждали меня и моего сотоварища провести вместе с ними и остальные дни юбилейного торжества; но нам нужно было поспешать своим отъездом чтобы возвратиться в посад к великому дню памяти преподобного Сергия, а потому 8 часов утра, 22 сентября мы были уже на пароходе и двинулись в обратный путь. Конечно, весьма приятно было бы провести еще два дня в гостеприимном обществе казанской академической

–262–

корпорации и, без сомнения, немало интересных знакомств и бесед выпало бы в этом случае на нашу долю; но, что же делать, приходилось лишь утешать себя мудрым изречением «хорошенького понемножку». Снова заплескали волны, снова стоял я на балконе парохода и снова стали разворачиваться передо мной знакомые волжские картины; но, несмотря на довольно пасмурную погоду и резкий холодный ветер, на душе у меня было совсем светло. Волга теперь казалась мне гораздо шире и берега её стали как будто красивее; во мне зарождалась уверенность, что золотая мечта о постоянном общении и живой связи между академиями совсем не принадлежит к числу не осуществимых.

В. Соколов

Соколов В. А. Магистерский диспут [по поводу работы: Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое благовестническое путешествие св. апостола Павла. Серг. П., 1892] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 263–271 (2-я пагин.).

–263–

В актовом зале академии, 31-го августа, в присутствии всех наличных профессоров и студентов и довольно многочисленных сторонних любителей духовного просвещения, состоялся магистерский диспут-коллоквиум исправляющего должность инспектора Московской академии иеромонаха Григория.

Публичное заседание, под председательством ректора академии, открыто было в 12 часов дня пением студенческого хора, который исполнил стихиру Апостолу Павлу: «Кая темница не име тебе юзника», после чего секретарем Совета академии прочитаны были краткие биографические сведения о диспутанте (Curriculum vitae). – Магистрант иеромонах Григорий, – в мире Николай Иванович Борисоглебский, сын священника соборной Успенской церкви города Новосила, Тульской губернии, родился 19-го марта 1867-го года. После первоначального обучения в Новосильском уездном и Ефремовском духовном училище, он получил дальнейшее образование в Тульской духовной семинарии, по окончании курса которой послан был в Московскую духовную академию, где и обучался четыре года, слушая кроме наук общеобязательных богословских и философских, предметы второй параллельной исторической группы. Будучи студентом четвертого курса, 25-го февраля 1891 года, он был пострижен ректором академии архимандритом Антонием, в монашество, причем ему наречено было имя Григория, в честь святого Григория Богослова. В том же году, 16-го марта, пре-

–264–

освященным Виссарионом, тогда епископом Дмитровским, он был рукоположен в иеродиакона. – По окончании академического курса со степенью кандидата богословия и с

правом на получение степени магистра без нового устного испытания, о. Григорий, по определению Совета от 5-го июня 1891 года, оставлен был на годичный срок при академии, в качестве профессорского стипендиата для приготовления к замещению вакантных кафедр, а 12-го того же июня Высокопреосвященнейшим Иоанникием, тогда Митрополитом Московским и Коломенским, рукоположен в иеромонаха. – Февраля 24-го 1892 года, Совет Московской академии избрал иеромонаха Григория исправляющим должность доцента по кафедре нравственного богословия, освободившейся вследствие перехода профессора П. И. Казанского на кафедру истории философии, а 20-го мая Святейший Синод назначил о. Григория исправляющим должность инспектора Академии.

Начав заявлять себя в печати еще со второго курса академии, о. Григорий поместил в разных периодических изданиях следующие свои труды.

1) В Московских Церковных Ведомостях за 1890:1891 и 1892 гг. шесть проповедей на различные праздники, произнесенных в академической церкви.

2) В Тульских Епархиальных Ведомостях за 1889 г. «Воспитанники Московской Духовной Академии из Тульской Духовной Семинарии за 75 лет».

3) В журнале «Душеполезное чтение» за 1892 год, №№ 1–5 «Сказание о житии Оптинского старца о. иеросхимонаха Амвросия».

4) В Церковных Ведомостях, издаваемых при Святейшем Синоде, за 1891 г., № 44: «Памяти почившего Оптинского старца о. иеросхимонаха Амвросия».

5) В журнале «Странник» за 1892 г., № № 1–4: «О. архимандрит Павел Прусский и значение его сочинений для полемики с расколом».

6) В журнале «Вера и Разум» за 1891 г. № № 15 и 17: «Сочинение блаженного Августина о граде Божиим» (De Civitate Dei), как опыт христианской философии истории.

7) В журнале «Богословский Вестник» за 1892 г., с № 3 и далее: «Третье великое благовестническое путе-

–265–

шествие св. Ап. Павла. Опыт историко-экзегетический». Последний труд, изданный отдельной книгой, представлен автором в Совет Московской академии, в качестве диссертации на степень магистра богословия и, одобренный по рассмотрении, допущен к публичной защите.

Вслед за секретарем академии вступил на кафедру диспутант и произнес свою речь, после которой начались обычные прения. Официальными оппонентами о. Григорию были по назначению совета, экстраординарный профессор по кафедре греческого языка И. Н. Корсунский и доцент, по кафедре священного Писания Нового Завета М. Д. Муретов.

Профессор Корсунский начал свою беседу признанием, что чтение рассматриваемой книги доставило ему большое удовольствие, за которое он считает долгом выразить автору свою благодарность. Книга, говорил он, обладает многими серьезными достоинствами, но, по обязанности оппонента он должен указать на недостатки. Как всякий труд, она, конечно, от таких недостатков не свободна, хотя они легко объясняются отчасти свойственным автору некоторым увлечением предметом своего исследования, а отчасти недостатком научных пособий, обладание которыми в должной полноте не всегда и не для всякого возможно. Выполняя свою обязанность, оппонент пожелал ограничиться лишь указанием некоторых мелких недосмотров, не имеющих существенного значения. Он заметил диспутанту, ссылаясь, между прочим, на 43-ю страницу книги, что едва ли он имеет право называть противодействовавших Апостолу Павлу иудео-христиан «лжеучителями», когда дело идет о времени, предшествовавшем иерусалимскому апостольскому собору. Правда, у них и ранее собора существовало убеждение, что христианам следует соблюдать закон Моисеев; но это было только убеждение, не признанное еще лжеучением. Впервые оно ясно было опровергнуто только на апостольском соборе, описанном в XV главе книги Деяний, а потому только после этого соборного осуждения его можно с должным правом назвать «лжеучением», но не ранее.

Соглашаясь с тем, что убеждение иудео-христиан о

необходимости соблюдения Моисеева закона осуждено было лишь на апостольском соборе и что в книге Деяний нельзя указать примера, чтобы люди такого убеждения и прежде назывались «лжеучителями», диспутант заметил, что тем не менее духовная сущность этих людей была и до собора такою же, какою она была после. До собора они уже проповедовали и распространяли свое убеждение, каковая их проповедь была в Антиохии, напр., причиной разногласия и послужила даже поводом к собору. Хотя преступник, напр., осуждается лишь приговором суда; но и до этого приговора в существе дела он уже был преступником. Диспутант согласился впрочем признать за собою в этом случае некоторую неточность выражения.

На странице 116-й автор утверждает, что отец Тимофея, хотя и был эллин-язычником, позволял своей жене-иудеянке исповедовать её веру и не препятствовал воспитывать в ней и Тимофея, но затем прибавляет, что «на обрезание Тимофея он не дал впрочем своего согласия». Проф. Корсунский находил, что для такого утверждения никаких оснований нет, ибо нет никаких данных, которые давали бы возможность говорить, что у матери Тимофея действительно было намерение обрезать его и что это намерение осталось неисполненным именно благодаря противодействию отца.

Неоспоримым, говорил диспутант, остается лишь факт, что Тимофей не был обрезан; но каких-либо несомненных данных для объяснения этого факта действительно не имеется. Оспариваемая оппонентом мысль представляет собою только предположение, не заключающее впрочем в себе ничего невероятного.

Не достаточно обоснованным находил профессор Корсунский и рассказ автора о крещении учеников Иоанновых в Эфесе (стр. 365). Автор утверждает, что сам Ап. Павел только благовествовал им веру Христову и таким образом расположил их к принятию крещения и затем, после крещения, через возложение рук, низвел на них благодатные дары св. Духа, само же крещение совершено было не им, а кем-либо из окружавших

его пресвитеров Эфесской церкви. Оппонент находил несколько странным и мало понятным, почему Ап. Павел из

–267–

трех тесно связанных и непосредственно один за другим следовавших моментов в деле привлечения ко Христу учеников Иоанновых, лично совершил только первый и последний, а средний предоставил кому-либо другому; почему он, сам совершив оглашение учеников Иоанновых и затем возложение рук на них, соответствующее таинству миропомазания, уклонился только от совершения крещения? Не естественнее ли думать, что и крещение совершено было им же?

В подтверждение своей мысли диспутант указал, во 1-х) на самый текст пятого и шестого стихов XIX-й главы книги Деяний, где относительно крещения учеников Иоанновых нет никакого указания, кто совершал это крещение, тогда как о возложении рук прямо сказано, что оно совершено было Апостолом Павлом, и во 2-х) на то обстоятельство, что Ап. Павел (см. 1Кор.1:14–17) вообще крестил сам лично очень редко и немногих, упоминая о таких случаях, как об исключениях.

На страницах 345 и 378-й автор переводит глагол *διαλεγομαι* не одинаково; в одном случае словом «рассуждать», а в другом «беседовать». Представив историческую справку относительно того, как изложены были указанные места священного текста (Деян.18:19 и 19:8) в первоначальном переводе Петербургской академии и как затем исправлены были покойным митрополитом Филаретом, проф. Корсунский пожелал знать, на каком основании диспутант придерживается именно такого, неодинакового в обоих случаях, перевода одного и того же слова, хотя условия, в каких стоит глагол *διαλεγομαι* в обоих случаях одинаковы?

О. Григорий разъяснил, что основание для этого он находит в свойствах и настроении той среды, с которой в том и другом случае Апостолу приходилось иметь дело. В первом случае, когда Апостол должен был столкнуться с оппозицией, необходимо предполагался оживленный обмен мыслей, для выражения которого более подходит слово «рассуждать», тогда как во втором случае почва для его проповеди в среде

слушателей его была уже достаточно подготовлена напр. предшествовавшей дея-

–268–

тельности Акилы и Прискиллы, а потому можно было уже ограничиться спокойною «беседой».

После нескольких, данных диспутантом, разъяснений по вопросу о том, кто были спутниками Ап. Павла при его отправлении из Коринфа во Иерусалим (стр. 447 и д.) и кого следует разуметь под представителями Эфесской церкви, с которыми Апостол беседовал в Милите, проф. Корсунский указал еще некоторые неточности допущенные автором в погоне за живописностью и красотой слога, пробелы в библиографическом перечне источников и пособий, относящихся к предмету его исследования и несколько мелких ошибок и опечаток.

Второй официальный оппонент, доцент М. Д. Муретов, прежде всего заметил диспутанту, что нельзя согласиться с выраженным в его книге мнением (стр. 458 и 473), будто бы в рассматриваемое время понятия «епископ» и «пресвитер» не имели строго установленного различия. На одном из прежних диспутов оппоненту уже приходилось доказывать, что в послании Ап. Павла к Тимофею эти понятия строго различаются и обозначают собою совершенно особые должности и занятия. Не входя теперь снова в подробную аргументацию этой мысли, оппонент лишь заметил, что мнение о недостаточно строгом разграничении этих понятий в первое время представляет собою немецкую тенденцию, основанную на недоразумении и на неправильном толковании свидетельства Златоуста, который говорит о недостаточно строгом разграничении совсем не должностей, а только наименований.

Припоминая то место в речи диспутанта, где он говорил, что можно или писать исследование о жизни Ап. Павла, или комментарий на его послания, оппонент находил, что так разделять предмет исследования не следует и автор книг должен был бы проштудировать послания Ап. Павла и более воспользовавшись для своей цели заключающимися в них несомненными данными, чем сколько это им действительно

сделано, написать такой биографический очерк, в изложение которого входило бы исследование и посланий. – В ответ на заявление диспутанта, что он пробовал было так заняться посла-

–269–

нием Ап. Павла к Коринфянам, но нашел это весьма затруднительным, ибо по одному вопросу о партиях существует целая литература и в книге не могло хватить места для такой постановки дела, оппонент заметил, что не литературу нужно было бы исследовать, а только текст самых посланий.

По поводу рассказа о сыновьях Скевы (стр. 393–394) оппонент заметил, что принятое автором объяснение образа действий злого духа представляется неудобопонятным. Злой дух оказывается действовавшим в этом случае прямо в ущерб своим же собственным интересам, что, при его разумности, не должно было бы иметь места, а указание на то, что он «озлобился» и как бы вышел из себя, кажется объяснением не совсем достаточным. Оппонент находил, что в этом случае не лишним было бы обратить внимание на новейшие теории по вопросу о бесноватых. Эти теории различают в бесноватых две воли – волю злого духа и волю человека, им одержимого, и при объяснении образа действий бесноватых признают возможность столкновения в них двух сознаний, причем иногда и воля человеческая может взять перевес.

Затем оппонент признал недостаточным то определение «веры», какое дает диспутант в своей книге, находя, что понятие «покаяния» и «подвига», которые автор вводит как признаки в свое определение «веры», вводились точно также в это определение и у иудейских раввинов. Этот недостаток он склонен объяснить невольным и незаметным для самого автора подчинением немецкому влиянию. Большая часть немецких исследователей не считают послание Ап. Павла к Евреям подлинным, а между тем именно в этом-то послании и можно было бы найти лучшее определение «веры», как «уповаемых извещения» и т. д. (Евр.11:1)

Указав далее несколько мелких ошибок и неточностей, например, относительно Синайского кодекса и написания

некоторых арабских названий, оппонент выразил сожаление, что к книге автора не приложена географическая карта, на что диспутант ответил, что он собирал материал для этой цели и сделал, можно сказать, уже поло-

–270–

вину дела, но довести его до конца ему еще доселе не удалось.

Свою беседу доцент Муретов заключил признанием, что книга о. Григория представляет собою серьезный вклад в русскую библиологическую науку и составит необходимое приобретение для всякого занимающегося библейской географией или желающего посетить места, ознаменованные благовестнической деятельностью Ап. Павла.

После официальных оппонентов нашлось еще несколько любителей духовного просвещения, которые пожелали сделать диспутанту свои замечания.

Преподаватель Тульской духовной семинарии, бывший наставник диспутанта по предмету Священного писания, Н. И. Троицкий, отозвавшись в самых лестных выражениях о выдающихся, по его мнению, достоинствах книги о. Григория, выразил желание, чтобы библиографический перечень источников и пособий для исследования избранного автором предмета представлял в себе большую полноту, не оставляя в стороне имена напр. таких исследователей, как Гастон-Буассье. Желал бы он также, чтобы и «раскрытие той исторической обстановки, в которой происходили события третьего путешествия Апостола Павла» в некоторых случаях было полнее. Важнейший факт из истории этого путешествия – противостояние Св. Павла Св. Петру, в связи с общим вопросом об отношениях и столкновении иудео-христиан с христианами из язычников, представляется оппоненту недостаточно широко выясненным. Диспутанту следовало бы выяснить ту почву, на которой создались и утверждались воззрения иудео-христиан, откуда стала бы понятной и необыкновенная живучесть и сила этих воззрений. – Диспутант, в ответ на такое желание, заметил, что ему и самому хотелось заняться этим вопросом, но по ходу дела, оказалось, что для должного его разъяснения

потребовалось бы целая монография и такое количество времени, каким он располагать был не в состоянии.

Профессор академии по кафедре естественнонаучной апологетики Д. Ф. Голубинский, поблагодарив диспутанта за разъяснение в книге многих интересовавших его вопросов, указал на одно такое место в ней, которое

–271–

может вызвать у читателя некоторое недоумение. На стр. 242-й автор говорит, что «по своему поведению, по жизни христиане из язычников и христиане из иудеев различались между собою собственно только внешней стороной жизни; иудео-христиане выполняли свои религиозные обряды, законы о чистом и нечистом, о сabbоте и т. п., а христиане из язычников ничем этим себя не связывали, поэтому если про св. Петра Апостол Павел говорит, что он живет по язычески, то это значит, что он не соблюдает этих внешнеобрядовых иудейских законов». Недостаточная определенность выражения в этих словах может ввести читателя в недоумение. Закон о сabbоте не есть закон обрядовый, а четвертая заповедь десяти заповедей, которая, к сожалению, и в настоящее время часто настолько забывается, что происходят отсюда не малые огорчения и нестроения. При недостаточной определенности выражения не ясны для читателя и слова автора, что «христиане из язычников ничем этим себя не связывали», когда на стр. 451-й прямо говорится, что «первый день недели, воскресенье, этот день Господень, освящался уже в то время евхаристической жертвой и был днем праздничным, по крайней мере, в церквах, состоявших из христиан из язычников».

Преподаватель Вифанской духовной семинарии, Н. И. Виноградов, указал диспутанту несколько мелких ошибок и недосмотров в его книге, напр.: относительно весеннего равноденствия (стр. 63), или слова «*χειράμενος*» (на стр. 28 и 36-й) и др.

По окончании прений, ректор академии, собрав голоса членов совета, объявил, что совет академии признает защиту о. Григорием его сочинения удовлетворительной и потому установленным порядком будет ходатайствовать через Его

Высокопреосвященство пред Святейшим Синодом об утверждении его в степень магистра богословия.

К двум часам по полудни диспут закончился обычным пением «Достойно».

В. Соколов

[Автор не установлен.] 1-е октября, день основания Московской Духовной Академии. Акт 1892 г. // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 272–273 (2-я пагин.).

–272–

1-го Октября, день основания Московской Духовной Академии ежегодно празднуется в ней торжественным актом. В текущем году накануне праздника Его Преосвященство, Преосвященный Тихон, Епископ Можайский, встреченный со славою из комнат Ректора Академии, совершил в академической церкви всенощное бдение с акафистом Покрову Пресвятой Богородицы, в сослужении Ректора Академии Архимандрита Антония и академического духовенства. В самый день праздника Преосвященный Тихон, в сослужении Ректора Академии Архимандрита Антония, наместника Троице-Сергиевой лавры Архимандрита Павла и академического духовенства совершил божественную литургию. После литургии Владыка в мантии отправился, при пении праздничного тропаря, в студенческую столовую для благословения трапезы, а Члены академического Совета, преподаватели, служащие в Академии и приглашенные посторонние посетители отправились в актовую залу. После студенческого обеда начат был акт пением «Царю Небесный», затем экстраординарным профессором Академии по кафедре гомилетики Василием Кипарисовым была прочитана приготовленная им речь на тему: «Макарий Митрополит Московский, как проповедник». По прочтении речи хором академических певчих пропет был концерт Веделя: «Боже,

–273–

Боже мой, к Тебе утреннюю», после которого Ректором Академии, Архимандритом Антонием, провозглашено было об избрании вновь в почетные Члены Академии: 1) Высокопреосвященного Владимира Архиепископа Казанского и Свияжского, 2) Преосвященного Антония, Епископа Выборгского, Ректора С.-Петербургской Духовной Академии, 3) Преосвященного Александра, Епископа Дмитровского, Викария

Московской Митрополии, 4) Настоятеля первоклассного Кириллова Белозерского монастыря Архимандрита Иакова, 5) Председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде Протоиерея Алексея Иоанновича Парвова, 6) Директора Московского Публичного и Румянцевского музеев, Действительного Тайного Советника, Василия Андреевича Дашкова и 7) Директора Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел, Действительного Тайного Советника, Барона Федора Андреевича Бюлера. Секретарем Совета прочитан был отчет о состоянии Академии в 1891–92 учебном году. В заключение акта Преосвященным Тихоном розданы были лучшим студентам II-го и III-го курсов награды деньгами и книгами, присужденные им Правлением Академии с утверждения Его Высокопреосвященства. Акт закончился пением гимна: «Боже Царя храни» и церковной песни «Достойно есть».

**Отчет о состоянии Московской Духовной Академии
в 1891–1892 учебном году // Богословский вестник
1892. Т. 3. № 11. С. 274–301 (2-я пагин.).**

–274–

А. Состав академии

I. Состав почетных членов

К началу отчетного года почетными членами Московской Духовной Академии состояли 32 лица. В течение года вновь приняли это звание и утверждены были Св. Синодом следующие лица: Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Иоанникий, Митрополит Киевский и Галицкий, Высокопреосвященные Архиепископы: Тульский и Белевский Никандр, Иркутский и Нерчинский Вениамин, Владимирский и Суздальский Феоност, Преосвященные епископы: Костромской и Галичский (а ныне Екатеринославский и Таганрогский) Августин, Угличский, Викарий Ярославской епархии Амфилохий и Настоятель Московского Ставропигиального Заиконоспасского монастыря Архимандрит Арсений. Из числа почетных членов Академия в течение отчетного года лишилась восьми лиц: Высокопреосвященнейших митрополитов: Новгородского и С.-Петербургского Исидора, Киевского и Галицкого Платона, Архиепископов: Иркутского и Нерчинского Вениамина, Казанского и Свияжского Павла, наместника Троице-Сергиевой Лавры Архимандрита Леонида, Протопресвитера Большого Московского Успенского Собора Николая Алек-

–275–

сандровича Сергиевского, временного Председателя Общества Любителей духовного просвещения и редактора всех периодических изданий общества, Протоиерея Виктора Петровича Рождественского и Настоятеля Русской Посольской Церкви в Париже Священника Владимира Геттэ.

II. Состав служащих

В начале отчетного года на службе при Академии состояли: Ректор Академии Архимандрит Антоний, и д. Инспектора

Архимандрит Петр, 6 ординарных профессоров, 9 экстраординарных, 6 доцентов, 4 исправляющих должность доцентов, 1 лектор и 1 сверхштатный преподаватель с званием ординарного профессора. Прочих должностных лиц было 9, а всех служащих при Академии было 38 лиц. Один из экстраординарных профессоров был вместе и лектором английского языка, один из доцентов также занимал должность лектора французского языка.

В личном составе и служебном положении состоящих на службе при Академии лиц в течение отчетного года произошли следующие перемены:

И. д. Инспектора Академии Архимандрит Петр указом Св. Синода от 22 Апреля 1892 года за № 1588 определен на должность Ректора Киевской духовной семинарии, а на его место указом Св. Синода от 20 мая того же года за № 1996 назначен и. д. доцента Московской Академии по кафедре нравственного богословия иеромонах Григорий.

Трудно заменимую утрату понесла Академия в лице заслуженного ординарного профессора по кафедре логики и метафизики и члена академического Правления Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова, скончавшегося 3 декабря 1891 г. На его место членом правления Советом Академии 16 декабря того же года был избран и Его Высокопреосвященством утвержден 28 декабря ординарный профессор Алексей Лебедев. Кафедру логики и метафизики занял, по предложению и определению Совета Академии от 31 января 1892 г., утвержденному Его Высокопреосвященством 15 февраля того же года, доцент по кафедре истории философии Алексей Введенский, который, по разрешению Св. Синода от

—276—

4/19 сентября 1891 г., командирован был с научною целью за границу сроком на один год. На освободившуюся кафедру по истории философии перешел, согласно определению Совета от 24 февраля 1892 г., утвержденному Его Высокопреосвященством 7 марта, экстраординарный профессор Петр Казанский, занимавший кафедру по нравственному богословию. Вследствие перехода профессора Казанского на

кафедру истории философии Совет Академии, в собрании своем 24 февраля, имея в виду, с одной стороны, *примечание к § 45 устава духовных академий*, согласно которому «преподаватели не богословских наук в Академии, имеющие степень магистра богословия, могут быть определяемы на вакантные кафедры ординарного профессора с званием исправляющего должность ординарного профессора», с – другой долголетнюю (24 года) службу профессора Казанского при Академии, избрал его в звание и. д. ординарного профессора, а на его место экстраординарным профессором избран в том же собрании Совета доцент по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур Иерофей Татарский. Оба означенные лица указом Св. Синода от 14 марта 1892 года за № 1126 утверждены в их новых званиях со дня избрания.

Лектор Английского языка, экстраординарный профессор по кафедре новой гражданской истории, Василий Соколов, согласно его прошению, резолюцией Его Высокопреосвященства от 23 сентября 1891 года, уволен от должности лектора, а на его место определен доцент по кафедре патристики Александр Мартынов.

И. д. доцентов Академии: по кафедре церковной археологии и литургики Александр Голубцов и по кафедре Священного писания Ветхого Завета Александр Жданов, по защите своих диссертаций на степень магистра богословия и утверждению в этой степени Св. Синодом, утверждены Его Высокопреосвященством в должностях доцентов по означенным кафедрам: первый 15 февраля 1892 г., а второй 12 ноября 1891 г.

Помощник Инспектора Академии Николай Миловский, резолюцией Его Высокопреосвященства от 10 мая 1892 г., определен священником в Москву к Воскресенской,

–277–

что на Остоженке, Церкви, а на его место определен, по представлению Ректора Академии, резолюцией Его Высокопреосвященства от 15 июня того же года, окончивший курс в отчетном году кандидат богословия Петр Полянский.

Из оставленных при Академии для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр один – иеромонах Григорий, после публичного прочтения, согласно § 50 устава духовных Академий, двух пробных лекций, Советом Академии избран и Его, Высокопреосвященством утвержден и. д. доцента по кафедре нравственного богословия, освободившейся вследствие перехода профессора Петра Казанского на кафедру истории философии. Другой – Тихон Синьковский приказом Г. Обер-Прокурора Св. Синода от 20 августа 1892 года определен преподавателем по латинскому языку в Черниговскую духовную семинарию. Относительно третьего – Михаила Тареева возбуждено было ходатайство пред Г. Обер-Прокурором Св. Синода о назначении его на преподавательскую должность в одну из центральных семинарий по специально богословским или философским предметам.

Вместо означенных лиц оставлены были Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, для приготовления к замещению вакантных преподавательских кафедр окончившие в отчетном году курс кандидаты богословия: Иван Попов, Иван Николин и Павел Борисовский.

Эконом Академии, священник Павел Соловьев уволен, согласно его прошению, от занимаемой им должности, а на его место избран Правлением Академии и утвержден Его Высокопреосвященством 14 октября 1892 г. эконом Владимирской Духовной семинарии Михаил Белтов.

По представлению о. Ректора Академии Его Высокопреосвященством утвержден был, согласно выраженному желанию, старостою академической церкви московский 1-й гильдии купец Николай Н. Дружинин.

III. Состав Совета и Правления Академии

Совет Академии под председательством Ректора Академии состоял в отчетном году из и. д. Инспектора,

–278–

ординарных и экстраординарных профессоров. Правление Академии также под председательством Ректора состояло из и. д. Инспектора и троих членов из ординарных профессоров.

IV. Состав учащихся

К началу отчетного 1891–92 учебного года оставалось от предшествовавшего учебного года три академические курса: IV, III и II в числе 165 студентов, а первый курс (XI со времени основания Академии) образовался в начале отчетного года после поверочного испытания лиц, желавших поступить в состав этого курса.

К поверочным испытаниям явились 68 студентов духовных семинарий; из них 20 по назначению начальства и 48 в качестве волонтеров. В числе волонтеров были: 1 священник, 1 надзиратель духовной семинарии, 4 надзирателя духовных училищ, 1 учитель земской школы и 1 учитель церковноприходской школы. Кроме них – 1 иеромонах, окончивший курс в Поливановской гимназии, 2 окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях: Златопольской и Рыбинской, 1 окончивший курс в Константиновском межевом институте и 1 араб из иерусалимской Патриаршей школы. Все они держали полное испытание: устное – по Священному Писанию Нового Завета, церковной истории общей и русской, одному из древних и новых языков и представили по три письменных упражнения: по догматическому богословию, библейской истории и философии.

По окончании испытаний 56 студентов духовных семинарий и 3 окончивших курс в классических гимназиях приняты были в число студентов Академии; кроме них приняты по особому ходатайству Совета Академии пред Святейшим Синодом 1 сирийский уроженец и 1 турецкий подданный. Остальным 12 лицам Советом Академии было отказано в приеме в число студентов Академии, как недостаточно подготовленным к слушанию академического курса наук. Из студентов, принятых в Академию, 30 были зачислены на казенные стипендии, 6 – на частные, а остальным предоставлено содержаться на

–279–

собственные средства. При полном составе академических курсов в начале учебного года в Академии было 227 студентов, в I курсе 61 студент, во II курсе 59, в III – 48, в IV – 58 студентов.

В этом числе казеннокоштных было 120, стипендиатов, содержавшихся на пожертвованные Академии капиталы 28;³⁴¹¹ на сумму, поступающую от Высокопреосвященного Макария, Архиепископа Донского и Новочеркасского 1, на счет сумм Московской кафедры 6, на счет специальных средств Св. Синода 9, стипендиатов Троице-Сергиевой Лавры 16 и своекоштных 47. Из последних значительное большинство в течение отчетного года пользовалось пособием от Братства Преподобного Сергия.

В течение отчетного года в составе студентов произошли следующие перемены: с разрешения Его Высокопреосвященства приняты были, после предварительных испытаний, в число студентов 1-го курса два иностранца: один черногорский уроженец и один сербский. Кроме того, в число студентов того же курса принят без экзаменов, на основании определения Св. Синода от ³/₂₀ ноября 1876 г. за № 1899 один кандидат прав Императорского С.-Петербургского Университета. По распоряжению Высшего Духовного Начальства приняты были на

–280–

разные курсы 6 человек в качестве сторонних слушателей с предоставлением им права сдавать в установленное время репетиции и экзамены, подавать семестровые сочинения и проповеди наравне со студентами Академии и представить курсовое сочинение на ученую академическую степень.

По группам студенты всех курсов распределились в таком числе: в I курсе в первой группе 27 студентов, во второй – 40, во II-м курсе в первой группе 28 студентов, во второй 33, в III-м курсе в первой группе 25 студентов, во второй 25, в IV-м курсе в первой группе 24 студента, во второй 34. Греческий язык изучали в I курсе 48 студентов, во II – 32, в III – 30; латинский язык в I курсе 19 студентов, во II – 29 и в III – 20; французский язык 14 студентов I курса, немецкий – 46, английский – 7. Изъявили желание слушать лекции по естественнаучной апологетике 67 студентов и вольнослушателей 1-го курса.

Б. Деятельность академии

I. Деятельность Совета Академии

В течение отчетного года Совет имел 19 собраний: 1 торжественное в день годовичного праздника, 7 публичных, из коих 3 – по случаю коллоквиумов и 4 при чтении пробных лекций и 11 обыкновенных.

В ряду обычных заседаний Совета наиболее важными были: 1) замещение вакантных кафедр в Академии, 2) присуждение ученых степеней, 3) пополнение и устройство академической библиотеки и 4) присуждение премий.

В течение почти всего отчетного года в Академии состояла вакантною кафедра введения в круг богословских наук, занять которую Совет Академии в собрании своем от 4 июня сего года предложил преподавателю Вологодской духовной семинарии Сергею Глаголеву, который в 1889 году оставлен был при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр. По прочтении двух пробных лекций, одной на тему по собственному избранию и другой по назначению Совета, Глаголев и был избран и. д. доцента по вакантной кафедре введения

–281–

в круг богословских наук с 18-го августа текущего года.

Ученых степеней удостоены следующие лица: а) степени доктора церковной истории – экстраординарный профессор по кафедре древней гражданской истории, магистр богословия, Николай Каптерев, представивший диссертацию под заглавием: «Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством (1769–1707)». Москва, 1891 г. и б) степени доктора богословия – доцент Академии по кафедре свящ. Писания Нового Завета Митрофан Муретов, представивший диссертацию под заглавием: «Ветхозаветный храм. Часть первая. Внешний вид храма». Москва, 1890. Профессор Каптерев, указом Св. Синода от 16 декабря 1891 г. за № 5911, утвержден в степени доктора церковной истории.

Степени магистра богословия удостоены кандидаты богословия: а) состоящий чиновником при Московском Главном Архиве Министерства Иностранных Дел Сергей Белокуров, представивший диссертацию под заглавием: «Арсений Суханов. Часть первая. Биография Арсения Суханова». Москва, 1891 г. и

б) и. д. доцента по кафедре церковной археологии и литургики Александр Голубцов, представивший диссертацию под заглавием: «Прения о вере, вызванные делом королевича Вольдемара и царевны Ирины Михайловны». Москва, 1891 г. Оба означенные лица удостоены были степени магистра после предварительного защищения своих диссертаций в присутствии Совета Академии и приглашенных им сторонних лиц и утверждены в означенной степени, по представлению Его Высокопреосвященства, указами Св. Синода: Белокуров от 31 декабря 1891 г. за № 6062 и Голубцов – от 10 января 1892 г. за № 179.

Степени кандидата богословия удостоены Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, 44 студента, окончившие академический курс; из них 17 с правом на получение степени магистра без нового устного испытания, если представят диссертации на степень магистра и защитят их установленным порядком; остальные 27, если выдержат устные испытания по предметам, по коим не оказали успехов, соответствующих степени

–282–

магистра и представят новые сочинения. В звании действительного студента утверждены 12 студентов, окончивших академический курс. Кроме того утверждены в степени кандидата богословия, по представлении кандидатских сочинений: 1 действительный студент, окончивший курс в 1886 году, 7 действительных студентов, окончивших курс в 1890–91 учебном году и 7 студентов, окончивших курс в отчетном году.

В отчетном 1891–92 учебном году библиотека Академии пополнилась 1073 названиями книг, рукописей и проч. в 1621 томе. В том числе 602 названия в 942 томах приобретены покупкой, а 471 название в 679-ти томах поступили в библиотеку как дар разных лиц и учреждений, и в обмен на академический журнал. Из последнего рода поступлений обращают на себя внимание особенно: а) пожертвование Преосвященного епископа Угличского Амфилохия, принесшего в дар библиотеке свои сочинения и издания в количестве 32 названий в 30 томах и б) пожертвование наследников протоиерея П. И. Капустина,

принесших в дар библиотеке академической библиотеку покойного протоиерея – 203 названия в 410 томах.

Книги для академической библиотеки приобретались по запискам наставников Академии, сверенным с наличностью библиотеки. Выдача книг производилась наставникам, в случае надобности, во всякое время, а студентам в учебные дни. В отчетном году удовлетворено было 7720 отдельных требований на книги, рукописи и проч. (более прошлого года на 309 требований), из которых 6831 требование приходилось на студентов. Кроме исполнений текущих дел по библиотеке, заведующие ею занимались и особыми трудами по приведению её в благоустройство. Так, библиотекарь Академии Николай Колосов напечатал в 3-й и 4-й книжках академического журнала за 1891 год систематический каталог книг, поступивших в библиотеку в 1890–91 учебном году, продолжал печатать седьмой выпуск систематического каталога библиотеки (словесный отдел) и заботился об обновлении библиотечных каталогов (топографического и подвижного).

–283–

Помощник библиотекаря продолжал пополнять указатели к журналам иностранным и русским.

В распоряжении Совета и Правления Академии было 13 премий: одна в 654 р. из процентов с капитала, пожертвованного покойным митрополитом Московским Филаретом по случаю исполнившегося в 1864 году пятидесятилетия Московской Духовной Академии, одна премия в 500 р. и одна в 250 р. из процентов с капитала, поступившего по завещанию покойного митрополита Макария за лучшие сочинения наставников Академии; две премии по 300 рублей каждая из процентов с того же капитала за лучшие магистерские сочинения кандидатов Академии; одна премия в 247 р. 80 к. и одна в 221 р. из процентов с капитала, поступившего по завещанию покойного епископа Курского Михаила, за лучшие печатные труды наставников Академии по священному Писанию и 6 премий для студентов: одна в 165 рублей из процентов с капитала покойного митрополита Литовского Иосифа, одна в 175 руб. из процентов с капитала, пожертвованного Московским

протоиереем А. И. Невоструевым – за лучшие кандидатские сочинения вообще, одна премия в 100 рублей покойного ректора Академии протоиерея Сергея Смирнова – за лучшее кандидатское сочинение по русской церковной истории, две премии, в 100 рублей каждая, из процентов с капитала, поступившего по завещанию митрополита Московского Макария, – за лучшие семестровые сочинения студентов Академии, написанные ими в течение первых трех курсов и одна премия в 32 р. 75 к. из процентов с капитала, пожертвованного протоиереем Иоанном Орловым за лучшие успехи в сочинении проповедей.

Премия для наставников Академии в 654 руб. была выдана, с утверждения Его Высокопреосвященства, лектору немецкого языка Василию Лучинину. На соискание премий покойного митрополита Московского Макария за лучшие сочинения наставников Академии представлены были сочинения: экстраординарного профессора Академии Николая Каптерева под заглавием: «Сношение Иерусалимского патриарха Досифея с русским правительством». Москва. 1891 г. и доцента Николая Заозерского под заглавиями:

–284–

а) «Историческое обозрение источников права православной Церкви. Выпуск 1-й (канонические источники)». Москва. 1891 г. и б) «О священной и правительственной власти и о формах устройства православной Церкви». Москва. 1891 г. Сочинение профессора Каптерева удостоено было половиной премии в 250 р., а доцента Заозерского полной премии в 500 р. Две премии из процентов с того же капитала митрополита Московского Макария, по 300 р. каждая, за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии присуждены доцентам Академии, магистрам богословия: Алексею Введенскому за сочинение под заглавием: «Вера в Бога, её происхождение и основания. Положительное решение вопроса в связи с историко-критическим изучением его в текущем столетии». Москва. 1891 г. и Александру Голубцову за сочинение: «Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны». Москва. 1891 г. На соискание премий

покойного преосвященного епископа Курского Михаила представлено было одно сочинение доцента Академии Александра Жданова под заглавием: «Откровение Господа о семи азийских церквях (опыт изъяснения первых трех глав Апокалипсиса)». Москва. 1891 г., которое и удостоено большей премии в 247 р. 80 к.: назначение другой премии в 221 р. отложено до следующего года. На соискание премий: прот. Невоструева (в 175 р.), митрополита Литовского Иосифа (в 165 р.) и протоиерея Сергия Смирнова представлено было 5 кандидатских сочинений студентов бывшего IV курса, признанных отлично хорошими. По выслушании отзывов о сих сочинениях и рассмотрении, по мере надобности, самых сочинений, премия прот. Невоструева присуждена была студенту бывшего IV курса Михаилу Тарееву, премия митрополита Иосифа студенту того же курса Тихону Синьковскому, а премия протоиерея С. Смирнова студенту Федоту Кудринскому. Премия прот. И. Орлова за лучшие успехи в сочинении проповедей назначена студенту бывшего IV курса иеромонаху Григорию. Две премии по 100 рублей покойного митрополита Московского Макария присуждены студентам, которыми были поданы все семестровые сочинения и из них более половины означено баллом 5 и не было ни

–285–

одного, имеющего балл ниже 4, именно студентам IV-го курса Павлу Борисовскому и Ивану Попову.

II. Занятия Правления Академии

Занятия Правления, согласно требованию академического устава, состояли в приеме, хранении и расходовании сумм, поступающих на содержание Академии, в своевременном, наиболее выгодном заготовлении материалов и припасов, вообще в управлении хозяйственной частью, в наблюдении за порядком и чистотою в зданиях Академии и содержанием их в чистоте и исправности. Кроме того, предметом занятий Правления были и некоторые другие дела по административной, учебной и воспитательной частям.

Главные источники доходов, оставаясь теми же, что и в предшествовавшем году, в течение отчетного года получили

следующие приращения.

1) Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Леонтий Митрополит Московский и Коломенский, пожертвовал из сумм Московской кафедры на увеличение домово́й академической церкви 3 тысячи рублей. Староста академической церкви Московский купец Николай Н. Дружинин принял на себя возобновление и восполнение иконостаса, икон, подсвечников, паникадила, сооружение престола и жертвенника и возобновление и восполнение всей утвари церковной. Почетный блюститель Академии Московский же купец Николай Мих. Федюкин принял на себя все работы с материалом по пристройке алтаря. От других благотворителей для той же цели поступило 1266 рублей.

2) Его Преосвященство, Преосвященнейший Иоанникий, Епископ Владикавказский представил в Правление Академии 5500 рублей, в 5% облигациях третьего Восточного Займа и 4% облигациях первого, третьего и четвертого внутреннего займа, для учреждения при Академии на проценты с сего капитала стипендии имени покойного Ректора Академии протоиерея Александра Васильевича Горского для одного из недостаточных студентов, преимущественно вдового, облеченного саном диакона.

Расходование сумм производилось, по мере надобности,
–286–

согласно со сметою, назначением сумм и особыми постановлениями и предписаниями начальства.

Главные предметы по содержанию студентов и академических зданий приобретаемы были с торгов, остальные – хозяйственным способом. Деятельность Правления Академии, как по экономической, так и по другим частям, была контролируема Высокопреосвященным Митрополитом Московским по журналам Правления, а по окончании сметного года – Ревизионным Комитетом по отчетам и другим документам, при чем Комитет производил экстраординарное освидетельствование наличности сумм, находящихся в ведении Правления.

III. Занятия наставников

Занятия наставников Академии состояли в разработке предметов академического образования, в чтении лекций по программам, представленным в начале учебного года и утвержденным Советом Академии, в руководствовании студентов в самостоятельных их научных занятиях, в исполнении поручений Совета и обязанностей, возлагаемых начальством, а также в исполнении обязанностей, соединенных с званием членов различных ученых и благотворительных обществ и в учено-литературных трудах. Наставники, занимающие штатные кафедры и преподаватель естественно-научной апологетики имели от двух до шести лекций в неделю. При таком числе лекций наставники исполнили по преподаванию своих предметов следующее.

Ректором Академии, Архимандритом Антонием, преподан студентам II-го курса по священному Писанию Ветхого Завета курс библейской герменевтики.

Ординарный профессор Николай Субботин по истории и обличению русского раскола прочитал студентам III курса: 1) Историю раскола, известного под именем старообрядчества, в полном объеме; из истории раскольнической литературы – о сочинениях первых расколоучителей и о важнейших раскольнических сочинениях XVIII в. 2) Историю православной полемической литературы против

–287–

раскола, причем было обращено особое внимание на доказательства против главнейших раскольнических мнений.

Ординарный профессор Евгений Голубинский прочитал студентам III-го курса историю русской церкви от её начала до конца XVII века.

Ординарный профессор Алексей Лебедев по общей церковной истории студентам II курса изложил историю церкви от времен после апостольских (со II в.) до начала разделения церквей, с присоединением краткого обзора истории Византийско-восточной церкви от разделения церквей до ближайших к нам времен.

Ординарный профессор Василий Ключевский прочитал студентам II-го курса общий курс русской гражданской истории

до конца царствования Петра Великого с обзором дальнейшего времени.

Ординарный профессор Петр Цветков по латинскому языку объяснял в течение 18^{91/92} года студентам I курса сочинение Цицерона «De oratore»; студентам II курса «Георгики» Виргилия; студентам III-го курса сатиры Горация. Кроме того, студентам III курса изложил историю римской литературы до Цицерона, при Цицероне и в век Августа.

И. д. ординарного профессора Петр Казанский по нравственному богословию, после введения в науку, раскрыл учение о нравственной природе человека, нравственном законе, добродетели и её свойствах; об И. Христе, как идеале нравственного совершенства; о нравственном состоянии естественного человека, о повреждении грехом человеческой природы, о постепенном развитии и многообразных обнаружениях греха в жизни человека, о начале и постепенном развитии в человеке христианской нравственной жизни и её обнаружениях.

Экстраординарный профессор Павел Горский-Платонов преподавал студентам I-го курса при шести уроках в неделю, еврейскую грамматику и переводил со студентами книгу пророка Исаии.

Экстраординарный профессор Протоиерей Димитрий Касицын по истории и разбору западных исповеданий студентам III-го курса преподавал: 1) о реформации; 2) контрреформации и 3) о главных богословских направле-

–288–

ниях и сектах на западе в XVII и XVIII веках и начале текущего столетия.

Экстраординарный профессор по кафедре Библейской истории Андрей Смирнов прочитал студентам I-го курса историю ветхозаветной церкви от призвания Авраама до Рождества Христова.

Экстраординарный профессор Николай Каптеров по общей древней гражданской истории прочитал студентам I-го курса историю науки, историю Греции и Рима.

Экстраординарный профессор Григорий Воскресенский по русскому и церковно-славянскому языку (с палеографией) прочитал студентам II-го курса после общего введения в славяно-русскую филологию: 1) очерк славянского языкознания и в частности славяно-русской палеографии и 2) историко-филологическое обозрение церковно-славянского и русского языков, сопровождая чтение палеографическим и грамматическим разбором древних церковно-славянских и русских памятников. По истории русской литературы прочитал: 1) курс русской народной словесности, 2) обзор важнейших памятников древней русской литературы и 3) историю новой русской литературы в очерках главнейших её представителей до Гоголя.

Экстраординарный профессор Василий Соколов по новой гражданской истории прочитал студентам II-го курса историю Европы со времени утверждения феодализма до конца реформационного периода с предварительным общим обзором событий от падения западной римской империи.

Экстраординарный профессор Василий Кипарисов по предмету гомилетики прочитал студентам III-го курса: 1) подробную историю гомилетики и гомилетических мнений от древнейших времен до современности; 2) о катехизическом учении; 3) о проповедничестве нравоучительном и 4) обзор проповедничества греческого от Оригена до Златоуста.

Экстраординарный профессор Иван Корсунский по предмету греческого языка и его словесности на I, II и III курсах читал историю греческого языка в связи с его словесностью, начиная от времени ближайшего соприкосновения его с древнейшими отраслями языков семьи индоевропейской и кончая судьбами его в новогреческом.

–289–

При этом от всякой лекции уделялось некоторое время для чтения избранных отрывков из произведений греческих писателей, языческих и христианских, разных времен и диалектов греческого языка, в соответствии курсу истории последнего. Чтение это сопровождается было филологическим

разбором и переводом читаемого, историческими, археологическими, географическими и другими разъяснениями.

Экстраординарный профессор Иерофей Татарский прочитал студентам I-го курса I-й группы: 1) по теории словесности: о сущности и об основных формах поэзии; 2) по истории иностранных литератур: а) историческое обозрение важнейших эпических поэтов от древнеклассической эпохи до новейшего времени; б) историю европейской драмы от средних эпох до эпохи Шиллера и Гете включительно и в) обозрение важнейших лирических поэтов Европы.

Доцент Николай Заозерский по каноническому праву преподавал студентам IV курса: введение в науку канонического права: историю церковного права в греческой и русской церкви, о составе церковного общества; о церковной власти, о формах епархиального устройства и управления, о формах окружного устройства и правления.

Доцент Александр Беляев по догматическому богословию прочитал студентам IV курса: введение в науку и историю её; учение о Боге Самом в Себе, об отношении Его к миру вообще, к миру невидимому и к человеку, как Промыслителя, Искупителя и Освятителя человека. Систематическое раскрытие важнейших догматов было дополняемо изложением их.

Доцентом Митрофаном Муретовым по Св. Писанию Нового Завета студентам III-го курса преподавано: 1) краткий очерк истории экзегезы и критики Нового Завета; 2) частное введение в священные книги Нового Завета; 3) толкование избранных мест из четвероевангелия и посланий Ап. Павла к Римлянам, Коринфянам и Галатам.

Доцент Александр Мартынов, по предмету Патристики, – после краткого введения в науку, сообщил студентам 2 курса подробные сведения: а) о мужах апостольских, б) о христианских апологетах II и III вв.

–290–

и в) о знаменитых отцах и учителях восточной церкви периода вселенских соборов, – при чем каждый из указанных отделов предварялся общею его характеристикой, а о каждом отдельном церковном писателе сообщались сведения

биографические и библиографические и излагались главные пункты его богословия.

Доцент Александр Шостын изложил студентам III-го курса: 1) по пастырскому богословию – общее введение в науку с обзором литературы её, затем – учение о сущности, задачах и средствах пастырской деятельности и наконец – специальный отдел о пастырском попечении о лицах недугующих физически (пастырское посещение больных и умирающих), нравственно (исповедь) и умственно (отношение пастыря к неверующим и суеверным); 2) по педагогике историю её до конца XVII века.

Доцент Александр Голубцов по церковной археологии и литургике, после общего введения в науку, читал студентам IV курса: 1) об архитектуре древнехристианского и византийского храмов с кратким очерком западных стилей: романского, готического и возрождения; II) о внутреннем устройстве христианского храма и церковных одеждах; III) о древнехристианской и византийской церковной живописи с обзором важнейших памятников мозаики, миниатюры и скульптуры и IV) о литургии православной восточной церкви.

Доцент Александр Жданов читал о пророческих книгах с изъяснением избранных мест.

И. д. доцента Павел Соколов по психологии прочитал студентам II-го курса: 1) введение в Психологию, посвященное выяснению предмета, задач и методов науки; 2) общую психологию: об условиях и общих формах душевной жизни, с подробным исследованием вопроса о сознании и бессознательных психических процессах; 3) специальную психологию: об элементах познавательной деятельности.

Сверхштатный преподаватель естественнонаучной апологетики, профессор Димитрий Голубинский студентам первого курса, после вступления и изложения задачи своего предмета, разными примерами объяснял значение для богословия точных исследований физических явлений, говорил

–291–

о значении веры для знания и о целесообразном устройстве мира. Далее преподавал физический отдел о строении вещества и силах природы, с указанием на связь и высший

порядок в явлениях; а потом излагал сведения о небесных светилах, с опровержением гипотез, допускающих самообразование мира.

По французскому языку, под руководством лектора, доцента Митрофана Муретова, студенты 1-го курса занимались переводом и разбором образцов французского красноречия, преимущественно исторического, философского и церковного.

По немецкому языку, под руководством лектора Василия Лучинина, студенты 1-го курса занимались переводом с немецкого языка на русский статей из первой части хрестоматии Стурцеля. Перевод сопровождался этимологическим и синтаксическим разбором.

По английскому языку доцент Александр Мартынов, после ознакомления с правилами произношения и орфографии английской, преподавал студентам 1-го курса краткий курс английской грамматики (этимологию и синтаксис) и занимался с ними переводом образцовых произведений английских писателей – в прозе и стихах (по хрестоматии Паукера).

Для оценки успехов студентов в течение отчетного учебного года рассмотрено наставниками 528 третних сочинений, представленных студентами I, II и III курсов и 44 представленных студентами IV-го курса на степень кандидата богословия.

Преподаватель гомилетики рассмотрел, а частью исправил, 231 проповедь студентов всех курсов. Лучшие из проповедей, после рассмотрения их о. Ректором Академии, были произносимы в академическом храме.

Для производства испытаний было составлено 55 комиссий: 12 в начале года для производства поверочных испытаний и 43 в конце года для производства годичных испытаний.

Сосредоточивая свою деятельность на исполнении прямых обязанностей профессорского звания, наставники Академии занимались в тоже время и учено-литературными трудами.

Ректор Академии Архимандрит Антоний, ординарный
–292–

профессор В. Кудрявцев-Платонов, экстраординарный профессор П. Горский-Платонов и доцент М. Муретов в 1891 г.

занимались редактированием бывшего академического журнала «Творения святых отцов в русском переводе» с прибавлениями, а с 1892 года Ректор Академии состоял ответственным цензором нового академического журнала «Богословский Вестник», на издание которого последовало разрешение Св. Синода, а профессор П. Горский-Платонов был редактором этого журнала.

Сверх сего, Ректор Академии Архимандрит Антоний напечатал: 1) в «Чтениях в обществе любителей духовного просвещения»: Письма к пастырям по поводу некоторых недоуменных вопросов; 2) в «Вопросах философии и психологии»: О личном спасении и общественном благе; 3) в Богословском Вестнике – продолжение той же статьи и 4) несколько кратких статей и поучений в различных периодических изданиях.

Ординарный профессор Николай Субботин занимался редакцией и изданием журнала: «Братское Слово».

Ординарный профессор Евгений Голубинский в Январской, Февральской, Мартовской, Апрельской и Майской книжках «Богословского Вестника» напечатал статью «К нашей полемике со старообрядцами»; кроме того, составил и напечатал ко дню 500-летнего юбилея со времени кончины Преподобного Сергия книгу под заглавием: «Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра».

Ординарный профессор Алексей Лебедев напечатал и издал книгу: «Очерки истории Византийско-восточной церкви от конца XI до половины XV века» (Москва 1892); в «Богословском Вестнике» поместил статьи: а) «Коптские и арабские источники по истории древней, преимущественно египетской церкви», б) «Новые и старые источники истории первоначального монашества», с) «По поводу одного русского открытия в области науки древней церковной истории», d) «Неделя в Константинополе»; в «Чтениях в обществе любителей духовного просвещения» «Итальянское духовенство в одну из средневековых эпох».

Ординарный профессор Василий Ключевский напечатал в Январской книжке «Богословского Вестника» публич-

ную лекцию, читанную им в пользу пострадавших от неурожая: «Добрые люди древней Руси» и в журнале «Русская Мысль» (январь 1891 г.) поместил окончание статьи: «состав представительства на земских соборах древней Руси».

Ординарный профессор Петр Цветков напечатал в «Богословском Вестнике» библиографическую статью под заглавием: «Греко-римский политеизм и христианство»; в «Радости христианина» статью под заглавием: «Древнейшие богослужебные песни Христианской Церкви» и переводы анакреоновских гимнов Св. Софрония, патриарха Иерусалимского и «Песни дев» Св. Мефодия, епископа и мученика.

И. д. ординарного профессора Петр Казанский напечатал: 1) в майской и июньской книжках «Богословского Вестника»: «Обозрение статей богословского и исторического содержания, помещенных в епархиальных ведомостях за 1891 г.», а в февральской и апрельской книжках того же журнала – перевод с греческого языка толкования Св. Кирилла Александрийского на 6:7 и 8 главы пророка Осии и 2, в «Душеполезном Чтении» – изъяснение 102 и 142 псалмов. Изъяснение этих псалмов вместе с пояснением псалмов 3:37:62 и 87 вышло отдельною книжкою под заглавием: «Изъяснение Шестопсалмия».

Экстраординарный профессор П. Горский-Платонов напечатал в Январской и Февральской книжках «Богословского Вестника» статьи: «Об употреблении печатного слова» и «По поводу неурожая».

Экстраординарный профессор протоиерей Димитрий Касицын занимался редакцией и изданием журнала: «Душеполезное чтение».

Экстраординарный профессор Андрей Смирнов в журнале: «Душеполезное Чтение» напечатал статьи под заглавием: 1) «Страница из студенческого дневника» (об Александре Васильевиче Горском), 2) «Спорительница хлебов», 3) «Утерянный секрет», 4) «Легкомысленная игра и кощунственная оргия», 5) «Хлеб жизни», 6) «Права и обязанности священников-врачей по закону Моисееву в отношении прокаженных».

Экстраординарный профессор Николай Каптерев в «Богословском Вестнике» напечатал статью под заглавием: «Суждение большого Московского собора 1667 года о власти царской и патриаршей (к вопросу о преобразовании высшего церковного управления Петром Великим).

Экстраординарный профессор Григорий Воскресенский напечатал: 1) в журнале «Богословский Вестник» критическую статью об исследовании И. А. Шляпкина «Св. Димитрий Ростовский и его время». 2) В «Чтениях Императорского Общества Истории и древностей Российских при Московском университете» статью: «Памяти наместника Троице-Сергиевой Лавры архимандрита Леонида» (тоже в сокращении напечатал в журнале: «Славянское Обозрение» 1892 г. май–июнь). 3) В журнале: «Душеполезное Чтение» статью: «Митрополит Димитрий Сеченов». 4) В журнале: «Библиографические записки» статью «Славянские рукописи за границей. I Берлинская Королевская библиотека (с палеографическими снимками)». 5) Издал отдельную книгу «Древне-славянский Апостол. Послания святого апостола Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с разночтениями из пятидесяти одной рукописи Апостола XII–XVI вв. Выпуск I. Послание к Римлянам».

Экстраординарный профессор Василий Соколов а) в февральской и майской книжках журнала «Богословский Вестник» напечатал актовую речь, в сокращенном виде произнесенную на торжественном собрании 1-го октября 1891 г., под заглавием: «Елизавета Тюдор, королева Английская». Речь эта издана и отдельной книгой. б) В том же журнале, в книжках за Январь, Февраль, Апрель и Август, печатал под разными заглавиями хронику событий академической жизни.

Экстраординарный профессор Иван Корсунский напечатал: 1) в «Богословском Вестнике» статьи: а) «Новые труды в области Палестиноведения»; б) «Покров милости Божией над Лаврою Преподобного Сергия и Сергиевым посадом во времена губительных болезней»; 2) в журнале «Вера и Разум», а) продолжение исследования «Московский период

проповеднической деятельности митрополита Филарета (Дроздова)» и б) «Религиозное мировоз-
–295–

зрение историков Греции: Геродота, Фукидита и Ксенофонта»; 3) в журнале «Душеполезное Чтение» некрологи: Платона, митрополита Киевского, Иосифа, архиепископа Воронежского, наместника Сергиевой Лавры архимандрита Леонида, Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия и профессора В. Д. Кудрявцева; 4) в журнале газете «Наука и жизнь» – статью: «Митрополит Филарет о холере»; 5) в некоторых иных периодических изданиях несколько более кратких статей исторического и критического содержания.

Экстраординарный профессор Иерофей Татарский в четвертой книжке «Прибавлений к творениям Св. Отцов» напечатал статью под заглавием: «Религиозный элемент в эпосе Гомера» и в двух книжках журнала «Вера и Разум» статью под заглавием: «Виктор Дмитриевич Кудрявцев».

Доцент Николай Заозерский напечатал следующие статьи: в «Богословском Вестнике»: а) Рецензию на книгу Преосвященного Никодима Милаша: «*Право церковно*»; б) «из церковно-судебной практики XVIII века», в) «о диаконах» и слово при погребении Виктора Дмитриевича Кудрявцева. В «Московских Ведомостях» полемические статьи против Владимира Сергеевича Соловьева: а) «Неосторожное слово», б) «Тяжкое дело и легкие слова», в) «Последнее возражение В. Соловьеву». В «*Православном Обозрении*» окончен ряд статей под заглавием: «О священной и правительственной власти в православной Церкви, каковой и издал отдельною книжкой. В «*Прибавлениях к Творениям Св. Отцов*» окончен ряд статей под заглавием: «Об источниках права православной церкви» и издан отдельной книжкой. В «*Душеполезном Чтении*» окончен ряд статей под заглавием: «Страдальческая кончина и прославление Св. Царевича Димитрия, князя Угличского».

Доцент Александр Беляев напечатал: в «Вере и Разуме»: 1) Безбожие, его виды, признаки и представители, 2) Исторические причины, размеры и характер безбожия XIX века. В «Богословском Вестнике»: 3) «Истинное христианство и

гуманизм». 4) Речь при погребении профессора Кудрявцева. 5) В Московских Ведомостях 1891 г. № 321: По поводу реферата Вл. Соловьева.

–296–

Доцент Митрофан Муретов напечатал в «Богословском Вестнике». 1) «Протестантское Богословие до Страусса», 2) «Герменевтическая теория Канта», 3) «Экзегеты-филологи и Шлейермахер», 4) «Гегельянство, Новая ортодоксия и предшественники Страусса»; 5) «О предположенной справе славяно-русского текста Нового Завета»; 6) редактировал «Творения Св. Отцов» для «Богословского Вестника», за исключением Мартовской книжки.

Доцент Алексей Введенский напечатал статьи: 1) «Основные гносеологические принципы после-кантовской философии» («Вера и Разум», Октябрь 1891 г.); 2) «Фулье и метафизика будущего» (Вопросы философии и психологии кн. 10–11); 3) «Основатель системы трансцендентального монизма» (там же кн. 14); 4) Рецензию на книгу Кроля «о принципе эволюции» (там же кн. 10); 5) «Западная действительность и русские идеалы, письма из-за границы» (Богословский Вестник); 6) «О так называемых неповинных страданиях» (Душеполезное Чтение, Февраль, Май 1892 г.); 7) Сократ, характеристика (Вера и Разум, № 17г.).

Доцент Александр Голубцов напечатал в академическом журнале речь пред защитой магистерской диссертации и рецензию на книгу профессора Покровского: «Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских»; в «Чтениях общества истории и древностей российских» напечатал и потом издал отдельную книгу: «Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны».

Доцент Александр Жданов переводил творения св. Кирилла Александрийского для академических журналов («Прибавлений к Творениям св. Отцов» и «Богословского Вестника»), правил 4-й и 5-й тома творений св. Василия Великого для 3-го издания и напечатал три статьи в Богословском Вестнике и Душеполезном Чтении (1892).

И. д. доцента Павел Соколов напечатал в «Богословском Вестнике» речь, сказанную после отпевания В. Д. Кудрявцева и статью: «Краткие сведения о жизни и трудах Виктора Дмитриевича Кудрявцева», а в «Библиографических записках»: «Виктор Дмитриевич Кудрявцев» (некролог) и две рецензии на книги: «Геннекен,

–297–

«Опыт построения научной критики» и Гефдинг «Очерки психологии, основанной на опыте».

Сверхштатный преподаватель естественнонаучной апологетики профессор Димитрий Голубинский напечатал: в «Душеполезном Чтении» за 1891 год, часть третья: «Памяти Высокопреосвященного Алексия, архиепископа Литовского» и еще: «Макарий, основатель алтайской миссии, по бумагам Ф. А. Голубинского» (статья четвертая)». В «Богословском Вестнике» за 1842 год: В первой книжке: «Слово, сказанное во время причастного стиха, пред отпеванием заслуженного ординарного профессора Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова». В четвертой книжке: «О времени празднования Пасхи у христиан востока и запада».

Сверх сего: 1) ординарный профессор А. Лебедев, по поручению Учебного Комитета при Св. Синоде, составлял отзыв об одном сочинении, представленном на соискание премии покойного Московского митрополита Макария. 2) профессор Д. Голубинский и экстраординарный профессор Григорий Воскресенский, по поручению того же Комитета, писали отзывы о сочинениях, первый – преподавателя Одесской духовной семинарии Александра Скородинского: «Православная Пасхалия, применительно к программе, утвержденной Святейшим Синодом для исследования Пасхалии в семинариях», второй – о сочинении Е. Лонткевича: «Новозаветные апокрифы». Профессор Д. Голубинский за составление отзыва получил от Высшего Начальства выражение признательности, а проф. А. Лебедев и Г. Воскресенский – денежные награды. 3) Экстраординарный профессор Н. Каптерев и доцент А. Беляев, по поручению Совета Академии, участвовали в качестве депутатов от Академии на конгрессе

доисторической археологии и антропологии, бывшем в Москве в августе месяце сего года. 4) На место покойного профессора В. Д. Кудрявцева председателем Совета Братства Преподобного Сергия 22 декабря 1891 г. выбран был профессор Димитрий Голубинский, а на место проф. Д. Голубинского членом Совета Братства – экстраординарный профессор Григорий Воскресенский.

–298–

IV. Занятия студентов, их поведение и состояние здоровья

Занятия студентов состояли в слушании и усвоении лекций, составлении сочинений и чтении книг, имеющих по содержанию своему отношение к преподаваемым предметам, вообще в умственном труде, определяемом целями их воспитания в высшем духовно-учебном заведении. Студенты всех курсов слушали от 16 до 27 лекций в неделю, именно на *первом* курсе студенты 1-й и 2-й группы – 23 лекции, на *втором* курсе студенты 1-й группы – 24: 2-й – 27, на *третьем* курсе студенты 1-й группы – 18, второй – 26, на *четвертом* курсе студенты 1-й группы – 22, второй – 16.

Студентам I, II и III курсов назначено было по три сочинения, причем соблюдался порядок, указанный в § 124 Устава Духовных Академий, т. е. по наукам богословским было назначено сочинений не менее двух третей общего числа их; студентам IV курса было назначено одно сочинение на степень кандидата богословия. Кроме сочинений, студенты всех курсов должны были представить по одной проповеди. Как сочинения, так и проповеди были представляемы, за немногими исключениями, в сроки, назначаемые Советом Академии. Кроме исполнения требуемых уставом обязанностей некоторые из студентов разных курсов, с разрешения Его Высокопреосвященства, вели внебогослужебные собеседования в академическом храме, а во время перестройки этого храма – в приходской Христорождественской церкви. Собеседования велись под руководством о. ректора Академии. Содержание бесед состояло до Великого поста в изъяснении воскресных евангелий и апостолов, а с Великого поста – в изъяснении

ветхозаветной священной истории. Слушателей при этих собеседованиях бывало от 200 до 700 человек.

По окончании годовичных испытаний и рассмотрении третних и кандидатских сочинений, оказалось, что из 65 студентов 1 курса 53 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному

–299–

предмету менее 3 – , у 1 студента средний балл не менее 3:9 и у 6 студентов – не менее 3:52; трем студентам, не представившим по болезни по одному семестровому сочинению и одному студенту – черногорскому уроженцу, не державшему испытаний по всем предметам первого курса и не представившему ни одного семестрового сочинения и проповеди по той же причине Советом Академии дозволено было, с разрешения Его Высокопреосвященства, подать сочинения и держать устные испытания после летних каникул, что ими и исполнено. Один студент, не державший также испытаний по предметам первого курса и не представивший ни одного семестрового сочинения и проповеди, уволен из Академии, согласно прошению, по болезни. Все остальные студенты 1-го курса переведены в следующий курс. Из 59 студентов II-го курса 48 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 –, у одного студента средний балл 3:91, у другого – 3:88. Девяти студентам, которые были больны в течение учебного года, Советом Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства, дозволено было подать по одному семестровому сочинению после летних каникул, что ими и исполнено. Все студенты II-го курса переведены в следующий курс. Из 49 студентов III курса 40 имели в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 и у одного студента средний балл 3:76, пять студентов не представили по одному семестровому сочинению, двое – двух семестровых сочинений и один не представил ни одного семестрового сочинения, всем им, с разрешения Его Высокопреосвященства, дозволено было подать семестровые сочинения после летних каникул, что ими и

исполнено. Все студенты III-го курса переведены в следующий курс.

Из 59 студентов IV курса 17 имели в среднем выводе по ответам и сочинениям за 4 года не менее 4½; 27 студентов имели в среднем выводе не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 —. Пятнадцать студентов не представили кандидатских сочинений; из них трое, кроме того, не держали испытаний ни по одному из

—300—

предметов IV курса и не представили проповеди; всем им, вследствие их продолжительной болезни, разрешено было Советом Академии остаться на повторительный курс; прочие двенадцать, по окончании годичных испытаний, были выпущены из Академии с званием действительного студента, а все остальные студенты IV курса утверждены в степени кандидата богословия, из них 17, как окончившие курс с отличными успехами за все четыре года академического курса — с правом на получение степени магистра богословия без нового устного испытания.

Лучшие сочинения на степень кандидата богословия, признанные отлично хорошими, представили следующие студенты IV-го курса: *Иван Попов* на тему: «О совести»; *Иван Николин*: «Книга Деяний Святых Апостолов (вводные сведения)»; *Павел Борисовский*: «Нравственная философия графа Л. Н. Толстого пред судом христианского откровенного учения и разума»; *Иван Тюрнин*: «Книга Пророка Софонии», *Николай Князев*: «Догматическое учение Климента Александрийского», *Василий Георгиевский*: «Св. Тихон Задонский (его жизнь и деятельность)», *Николай Брянцев*: «Церковь по учению Гуса»; *Александр Прозоровский*: «Сильвестр Медведев», *Александр Лепорский*: «Масонство в России, его происхождение, причины успехов в царствование императрицы Екатерины II и отношение к Русской церкви», *Василий Греков*: «Архиепископ Никифор Феотоки, как деятель против раскола»; *Михаил Дядьков*: «Взгляды Ричля на богословие»; *Алексей Волков*: «История чинопоследования таинства священства»; *Алексей Сосновский*: «Религиозные

чувствования. Опыт их анализа в связи с исследованием их отношения к религиозному познанию, религиозному культу, нравственным представлениям и эстетическим идеалам», *Николай Козлов*: «Потерянный рай», Мильтона, как памятник религиозного протестантского эпоса; *Павел Европин*: «Психология Блаженного Августина», *Петр Полянский*: «Объяснение первого послания к Тимофею», *Василий Сибирский*: «Борьба древнерусских пастырей с народными суевериями», *Дмитрий Андреев*: «Обзор литературы о расколе в XIX столетии», *Александр Товаров*; «Расколоучитель – Благове-

–301–

щенского собора дьякон Федор Иванов», *Николай Попов*: «Император Лев Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении», *Иеромонах Иоанн (Рахманов)*: «Обрядник Византийского двора (De ceremoniis aulae Byzantinae), как церковно-археологический источник» и *Семен Шишаев*: «Правила Св. Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского».

Что касается поведения студентов, то оно в отчетном году было вообще удовлетворительно. Студенты были внимательны и усердны к исполнению своих обязанностей и обнаруживали доброе направление, усердно посещали академическое и лаврское богослужение, утренние и вечерние молитвы, а также и лекции. В представленных к концу 1891–92 учебного года и. д. Инспектора Академии списках студентов по поведению поведение 210 студентов означено баллом 5 и 17 баллом 4.

Состояние здоровья студентов было удовлетворительно: из 227 студентов пользовались в академической больнице в течение означенного года в сентябре 6 студентов, в октябре 5, в ноябре 8, в декабре – 4, в январе 11, в феврале 12, в марте 15, в апреле 9 и в мае 5.

Лебедев А.П. Ошибка: (Критико-библиографический эскиз): [По поводу ответа Самуилова В. Н. на критическую статью о его книге] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 302–321 (2-я пагин.).

–302–

В майской книжке «Богословского Вестника» нами помещена была критическая статья: «мысли и чувства по поводу одного русского открытия в области науки древней церковной истории» – статья, касающаяся книги В. Самуилова: «История арианства» и проч... Этою статьей автор, как и естественно, остался недоволен и дал на неё отповедь, озаглавив эту последнюю: «Ответ на статью профессора А. Лебедева» и т. д. (Христ. Чт. Сент.–Окт., стр. 406–425).

Здесь он, между прочим, выставляет себя, вопреки ожиданиям, – нашим сторонником по вопросу об отношении Евсевия Кесарийского к арианству, – вопросу, о котором речь шла в вышеупомянутом критическом разборе его воззрений, именно касательно этих отношений. А сторонником нашим он почитает себя потому, что, как ему кажется, и у нас в сочинении «Вселенские соборы IV-го и V-го века» (1879 г.) выражены будто бы, те же мысли, какие раскрыты потом и в его книге «История арианства». Автор пишет: «там (т. е. в сочинении: Вселенские соборы) он (т. е. я) ясно и с полным убеждением, ссылаясь на авторитет Баура (?!), высказывает мысль, что Евсевий Кесарийский был главой значительной арианской группы на соборе Никейском и после Никейского периода. Различие наших воззрений от воззрений профес. Лебедева 1879-го года по вопросу об Евсевии заключалось лишь в том, что те же мысли, какие

–303–

он просто высказывал, мы старались посильно и мотивировать» («Ответ», стр. 407:412).

Неужели это правда? Мы этого совсем не знали. По точному счету самого автора в его книге 760 примечаний («Отв.», 407),

но ни в одном из этих бесчисленных примечаний не было дано знать читателю об этом приятном для нас обстоятельстве.

Мало того: мы отнюдь не могли догадываться, что автор идет по нашим стопам – и лишь «посильно старается мотивировать» наши же мысли.

Представим несколько примеров, из которых было бы видно, как далеки в самом деле мысли автора, от наших.

Вот, наприм., приходится говорить автору об известном Евсевии Никомидийском, этом «великом» человеке по арианским суждениям (у Филосторгия, в его отрывках). Кто бы мог подумать, что автор сделает его последователем Евсевия Кесарийского? Но автор делает – и поступает при этом очень хитроумно. Он анализирует послание Евсевия Никомидийского к Павлину Тирскому и, указывая результаты этого анализа, как будто случайно пропускает ясно выраженное здесь учение Евсевия о тварности Сына Божия (*κτιστὸν εἶναι* – дважды. Theodor. Hist. sac. V (VI)) – признак крайнего арианства. И вот в заключение выходит, что будто бы Никомидийский епископ был, по терминологии автора, «омием», т. е. человеком учившим о Сыне Божиим схоже с Евсевием Кесарийским. (Самуилов. «Ист. ариан.», 48). Такими-то путями Евсевий Никомидийский превращается в последователя Евсевия Кесарийского. Но так еще никто не поступал: ни Баур, ни я и никто другой, сколько-нибудь уважающий науку.

Урсакий и Валент – двое иллирийских епископов арианских – привлекаются автором в число приверженцев учения Евсевия Кесарийского другим, но тоже необыкновенным способом. Эти два «несомненно талантливые» человека (как аттестует их автор. *ibid.* 4)³⁴¹² не имели

–304–

никакого отношения к Евсевию Кесарийскому; но автору тем не менее очень захотелось включить их в число последователей названного ученого епископа. Для достижения цели, автор пускается в некоторые хронологические вычисления, сами по себе не убедительные (*ibid.* 11–12:52); да к тому же эти вычисления оказываются неправильными («Христ. Чт.» 1891, I,

441 и дал.). Ни Баур, ни я и никто еще другой не давали автору повода подобным способом «мотивовать наши мысли».

Максимин «талантливый защитник арианства» («Христ. Чт.» 1891, I, 119), по воззрениям автора, руководствовался «авторитетом Евсевия Кесарийского и был вполне верным его последователем» (Самуилов. «Ист. ариан.», 142). А в доказательство, за неимением нужного свидетельства, приводится выдержка из одного письма, но не Максимиана, а арианина Авксентия: hoc et Eusebius (hi) –

–305–

storiographus.³⁴¹³ Не думаем, чтоб и сам Баур³⁴¹⁴ решился присвоить Максимиану достоинство «вполне верного последователя Евсевиева» – на основании такого не твердого свидетельства. Не догадались и мы, что исследователь, т. е. г. Самуилов, в подобных случаях лишь «мотивирует» наши мысли.

Ульфила, епископ Готский, введен автором в круг последователей и почитателей Евсевия Кесарийского – без всяких оснований. «Обычный взгляд на учение Ульфила заключается в том, что он развил – замечает автор – оригинальную систему и многое заимствовал у аномиев» (Евномия) (ibid. 121). Но для автора обыкновенный взгляд не обязателен. Он находит более уместным (не владея однако ж ни одним новым документом) держаться не «обычного взгляда» и объявляет Ульфила «последователем Евсевия Кесарийского». Ясное дело – догадаться: чьи именно мысли взялся «мотивировать» г. Самуилов – возможности не открывалось.

Еще один пример: – «Евсевiane». Кто не знает: какая арианская партия разумеется под Евсевianeами? Все

–306–

церковные историки, не исключая Баура, согласно свидетельствам таких авторитетных писателей четвертого века, как Афанасий Великий и Евстафий Антиохийский – говорят, что под Евсевianeами надлежит разумеать партию Евсевия Никомидийского. Но наш автор не хочет следовать ни свидетельствам отцов церкви, ни единодушному голосу историков церковных, а поступает так: сначала приводит коротенькую греческую фразу: *οί περί Εὐσέβιον* (винит. под. един.

числа) с присовокуплением замечания: «восточные ариане назывались по имени вождей» (стр. 2, примеч. 3); затем несколько раз заявляет: «вожди восточного арианства *Евсевий Кесарийский* (ему дается первое место: почему?), *Евсевий Никомидийский*» и проч. (стр. 6 и др.); затем несколько же раз употребляется выражение: «Евсевiane» (стр. 7) без всякого объяснения, по имени *какого* из двух Евсевиев так называются ариане; затем возвещается, что «*главой* группы омиев следует признавать Евсевия Кесарийского» (42); наконец ведется речь об Евсевии Никомидийском, причем автор прямо говорит; «он примыкал по своим воззрениям к Евсевию Кесарийскому» (48). Читатель, не особенно знакомый с сочинениями св. Афанасия и знакомящийся с арианством по книге В. Н. Самуилова, самым непозволительным образом умышленно введен в заблуждение автором. Помня, что *οἱ περὶ Εὐσέβιον* (слова св. Афанасия – цитаты, впрочем, у автора *почему-то* не имеется на сей раз) – значит: приверженцы Евсевия (*одного*), и встречая разъяснения В. Н. Самуилова, что главой омиев был Евсевий Кесарийский, а Евсевий Никомидийский был омием, примыкавшим к этому последнему, – читатель должен поверить автору, что под Евсевianeами у св. Афанасия (фразу которого он приводит на греческом языке) разумеются приверженцы Евсевия Кесарийского. Понятно, что ходить подобными путями – совсем не позволительно. Невольно подумаешь, что Афанасий и его свидетельства, которым верит даже Баур, не нужны иному русскому ученому. Спрашивается: мог ли я догадаться, что В. Н. Самуилов разделяет мои «мысли просто высказанные», лишь только «*посильно мотивируя их*»? Не мог. Автор

–307–

извратил не только мои мысли (это бы еще не большая беда), но и мысли мужей больших меня.

Самуилов, заявляя о том, что он «старался мотивировать те самые мысли, какие я просто высказывал», – этим самым аттестует меня с самой нелестной стороны: он объявляет меня человеком, который не сумел отличить своих друзей от недругов и который, вступив с ним в литературную полемику, сделал громадную *ошибку*. Если мы поверим заявлениям г. Самуилова,

то придется допустить, что мы сделали в самом деле *ошибку*, но ошибку вполне извинительную, ибо, как видно из сейчас приведенных примеров, признать автора нашим сторонником, раньше сделанных им на этот счет заявлений, мы ни под каким видом не могли.

Должны сказать более того. И теперь, после всех его разъяснений, мы отнюдь не расположены считать его нашим приверженцем и последователем, в какие он напрашивается. А почему? Да потому, что он сделал научное «открытие» грандиозное, о котором и мечтать мы не смели. Ведь не даром же мы писали в прежней статье: «пристальное изучение документов привело автора (Самуилова), казалось, к блестящей мысли, что *почти все* ариане, представлявшие своими доктринами такой хаос, в сущности имели *одного руководителя*, следовали *одной* готовой *системе* и при всем разнообразии мыслили по самым существенным вопросам одинаково, опираясь на *один* ими признаваемый авторитет. Кто же этот руководитель ариан? (вопрошал я). Чья система легла в основу *разнообразных* арианских доктрин? Лица всем известного и славного, сочинения которого на столе у всех церковных историков давнего и нашего времени. Руководителем ариан, по исследованиям автора, был знаменитый Евсевий, епископ Кесарийский, бессмертный церковный историк... Каково открытие?.. О Бауры, Неандеры, Гарнаки, Гуоткины посыпьте пеплом главы ваши от печали, что проглядели вы то, что сумел рассмотреть молодой русский ученый»... Да, не всуе писал я прежде эти строки. Я готов повторить их и теперь. Автор сделал «открытие» столь же грандиозное по плану, сколь несообразное по выполнению. В самом деле, что может

—308—

быть грандиознее сейчас указанного плана автора? В. Самуилов ставит под главенство Евсевия Кесарийского не какую-нибудь группу ариан (что допускалось историками до сих дней), но чуть не всех ариан «Востока и Запада» (Христ. Чт. 1891, I, 123), Европы, Азии и Африки, — ариан: и греков, и латинян (латинян чистой и пунической крови). Нет, до таких Геркулесовых столбов не доходил не только я, но и никто на

свете. Пусть он и отвечает за «свое открытие». Приписывать это открытие кому-либо другому у автора не может быть оснований – и меньше всего – приписывать мне. Мы не можем взять на себя *вины* «открытия», сделанного автором, – пусть он сам отвечает за него. Нас безмерно удивило заявление автора, что он наш приверженец, лишь «мотивировавший наши же мысли». Для того, чтобы сделать нас компаньоном «открытия», автор со свойственным ему умением извратил действительные наши воззрения, раскрытые в нашей книге: «Вселенские соборы IV-го и V-го века». Он с торжеством выписывает из этой книги следующие выражения: «что эта³⁴¹⁵ группа (полуариан на Никейском соборе) таких именно воззрений держалась, – это видно из учения главы её Евсевия Кесарийского». И еще: «нужно помнить, что партия Евсевия Кесарийского была значительна по своему влиянию и численности; из неё вышли впоследствии *почти* все дальнейшие полуарианские движения *умеренного характера*». («Отв.», стр. 408). Эти слова наши и нам принадлежат; но они нисколько не оправдывают автора. Ведь на Никейском соборе была не одна группа Евсевия Кесарийского, а еще Евсевия Никомидийского. Чтоб не входить в подробности, приведем лишь следующую краткую фразу из рассматриваемой автором книги: «на Никейском соборе были две партии: православных и арианствующих; последняя подразделялась на две группы: на приверженцев Евсевия Никомидийского и Евсевия Кесарийского» (стр. 10).³⁴¹⁶ Спрашивается: почему автор умолчал о группе Евсевия Никомидийского, которая была тоже деятельна на соборе

–309–

Никейском и после этого собора и которую я *никогда не ставил* под главенство Евсевия Кесарийского? Да и говоря о группе полуарианской, предводимой Евсевием Кесарийским, я, как видно из цитируемых автором слов, – арианские движения после Никейского собора приписываю ей не в полной мере («*почти* все полуарианские движения *умеренного характера*»). Какое же сходство между моими воззрениями и воззрениями автора? Если бы автор не относил к числу приверженцев Евсевия таких головорезов, как известные арианские епископы

Урсакий и Валент, будто бы признававшие епископа Кесарийского своим «первоучителем»; если бы он не утверждал, что «отличительные особенности системы Евсевия проходят во множестве арианских систем востока и запада»; если бы он не выдумывал партий «омиев», к которой он относит всех ариан – в качестве учеников Евсевия, – оставившим после себя следы их догматизирования (за исключением евномиан и азциан); если бы он, следуя хотя бы Филосторгию, отчетливо выделил лиц арианского направления, но не бывших ни в каких отношениях к Евсевию и его учению; если бы он не расширял пределов партии Евсевия до таких размеров, о каких и сам «Евсевий едва ли думал» (Христ. Чт. 1891, I, 120:123); если бы он представил определенные и твердые свидетельства в пользу принадлежности тех или других ариан к партии именно Евсевия Кесарийского; если бы он собрал, разобрал и устранил свидетельства, неблагоприятные для его «открытия», которое сам он называет «неожиданным выводом» (ibid. 121), тогда можно было ему говорить, что он стоит на научной почве и не стоит вдалеке от всех историков, в том числе и от меня...

Вообще, хотя автор уверяет, что будто бы «те мысли, какие я (его критик) просто высказывал, он старался посильно и мотивировать», – хотя таким образом он и силится включить себя в число моих адептов, однако ж я не могу признать существования единства моих воззрений с его воззрениями; а его непонятное желание выдать себя за продолжателя моей работы – считаю с его стороны лишь неудачным полемическим приемом.

–310–

Что наши критические заметки, по поводу его «открытия», должны были заставить его задуматься, – этого я, конечно, ожидал (хотя я и не имел в виду его лично, а тех, кому пришлось бы иметь дело с его «открытием»). Я ожидал также, что на мою статью он ответит молчанием, открывая таким образом возможность для лиц посторонних истолковать это молчание или в смысле пренебрежения к критике, или в смысле согласия с нею. Но я никак не ожидал того, что действительно случилось: чтобы он написал «ответ» на нашу статью и в нем

безжалостно зачеркнул интереснейшие страницы в своей книге, разъясняющие сущность его «открытия». А он так и поступил; объявил, что он перестал быть в согласии с самим собой и с своей книгой, – и хочет, чтоб его признавали за истолкователя моих мыслей – как ни различны они в самом деле от его мыслей. Жертва велика. Но принять её мы не можем, ибо мы сомневаемся в искренности, с какою приносится жертва. Если не ошибаемся, поступая указанным образом, автор рассуждал так: как скоро я заявляю в своем «ответе», что я в существе дела стою на той же научной почве, на какой и критик, то этим самым лучше всего докажу, что рецензент не прав. Но автор забывает при этом самое главное: допустим, что кто-нибудь и поверит, что автор изобижен критиком напрасно, но ведь остается в наличности его книга, которая хотя и безгласна, но не перестает обличать его, и его «речь», в которой он похваляется своим открытием.

К вышеизложенному остается прибавить еще очень немного. После ознакомления с нашей статьей, направленной против «открытия» автора, он почувствовал, что у него недостает определенных и ясных свидетельств в пользу тех или других положений, с такою уверенностью раскрытых у него. Он начал искать такие свидетельства, но, несмотря на то, что от IV-го и V-го века дошло до нас великое число самых разнообразных церковных сочинений, – поиски его не возымели желанного успеха. Рассмотрим добычу Самуилова.

Автор нашел одно свидетельство «в пользу неис-
–311–

кренности Евсевия Кесарийского», т. е. в пользу мнения, что этот епископ принял веру Никейскую не от чистого сердца, а лицемерно. «Св. Евстафий, епископ Антиохийский, св. отец, заседавший на Никейском соборе, – говорит автор, упрекал Евсевия, что он извращает Никейскую веру» (стр. 417. Цитата из Сократа). Признаемся, что мы не понимаем: зачем приводит Самуилов это свидетельство. В том, что Евсевий принял Никейский символ не от чистого сердца, в этом мы никогда не сомневались. (См. «Ответ», стр. 409 и 410). В нашей статье мы обращались к автору с требованиями другого рода. Мы

говорили: «хотя в новейшей литературе приписывается нередко Евсевию неискренность *в подписывании символа Никейского*, но нужно сознаться, что в древности никто и никогда не упрекал Евсевия в подобном поступке. Если бы автор знал такое свидетельство, то он конечно привел бы его». Мы, ведь, знали, что Евсевий неискренно подписался, и сами держимся такого же мнения. Но этого недостаточно. Автору нужно было бы привести определенное свидетельство, что *Евсевий подписался не искренно*. Только тогда он имел бы право относить к Евсевию одну фразу послания Валентиниана: «о неискренно подписавших наше исповедание», – Никейский символ. Ибо, нужно сказать, о Евсевии Кесарийском этого совсем нигде не говорится (мнение, выражаемое в этом смысле в литературе есть только весьма вероятная гипотеза). А утверждается несомненными свидетельствами это самое о других известных арианах, к которым удобнее всего относить спорную фразу Валентиниана. Спрашивается: зачем автор приводит теперь свидетельство Евстафия? Ясно – единственно затем, что он не обрел такого именно свидетельства, какое требовалось моей статьей.

После этого у автора следуют два свидетельства для удостоверения того положения, что «ариане в IV-м веке считали Евсевия защитником своих мнений» (ibid). Откровенно сознаемся, что мы совершенно недоумеваем, для покрытия каких именно дефектов своего сочинения понадобились автору эти свидетельства. Быть может для того, чтобы доказать нам, что ариане считали Евсевия и его прямых приверженцев «*своими отцами*». Такого

–312–

рода свидетельств мы действительно требовали от автора в виду крайней надобности для него обладать таковыми. Впрочем, рассмотрим самые свидетельства, тогда, может быть, дело будет яснее. 1) «Сократ историк IV (V?) века говорит (читаем у автора): «заблуждаются ариане, почитая его (Евсевия Кесарийского) мыслящим одинаково с ними» (ibid). Что пользы в таком свидетельстве для Самуилова? Это показание Сократа не дает ничего нового. По крайней мере, мы всегда признавали и

теперь признаем, что у Евсевия были сторонники (ibid. 408). Это свидетельство имело бы значение, если бы оно определяло размеры и характер влияния Евсевиянского учения на ариан, наприим., если бы оно удостоверяло: что хамелеоны религиозной мысли Урсакий и Валент, а также Гаий из Паннонии и Авксентий Миланский «инициаторы и главные представители арианского движения на западе» (Христ. Чт. 1891. I, 120), почитали Евсевия своим «первоучителем»; что «отличительные особенности системы Евсевия прошли во множестве арианских систем Востока и Запада»; что «все омии» всех времен считали Евсевия духовным вождем своим (ibid. 121); что кто-либо из последователей Евсевия (в особенности многие) учили так-то или так-то, следуя Евсевию; как велик был кружок учеников Евсевия и чем они себя озаменовали в церкви, и пр. и пр. Если бы Самуилову удалось отыскать важные свидетельства в подобном роде, то я признал бы себя побежденным. Но, как видим, не таково разбираемое свидетельство, добытое у Сократа. 2) Второе свидетельство столь же мало оправдывает надежды, как и сейчас рассмотренное. Автор пишет: «Феодорит, историк, свидетельствует, что Евсевий был предметом удивления для ариан» (407). С первого взгляда еще может показаться, что как будто бы это свидетельство не без значения. Был предметом удивления для ариан! Значит, многие читали его, значит его партия, по-видимому, состояла из горячих энтузиастов, проникнутых восторгом по отношению к вождю. Читатель, вы обманулись, если хоть на минуту подумали именно так. Свидетельство из Феодорита ничтожно. Оно приведено Самуиловым по причине недостаточности его знакомства с указанным исто-

–313–

риком. В самом деле, посудите, читатель. Автор приказывает нам читать 11-ю главу первой книги Феодоритовой истории. Открываем соответствующее место и находим, что упомянутые Самуиловым слова находятся здесь полностью. Кроме того делаем то наблюдение, что данная заметка историка об арианах, по-видимому, не заходит за пределы его повествования о первом вселенском соборе (325 г.). Это одно

уже нас несколько разочаровывает: значит, он говорит об арианах эпохи доникейской и эпохи лишь Никейского собора. А Самуилову, и в след за ним и нам, очень желательно бы иметь *подобное же* свидетельство о последователях Евсевия после Никейского собора. Вообще нам нужно свидетельство такого рода, которое указывало бы вперед от эпохи Никейского собора и – чем на большее пространство времени простиралось бы оно – тем лучше. Но не станем слишком разочаровываться. Быть может нам удастся открыть имена тех ариан, которые удивлялись Евсевию; а эти имена, быть может, окажутся принадлежащими лицам второй половины IV-го и даже V-го века. Начинаем допытываться: каких именно ариан разумеет в указанном месте Феодорит? Перевертываем один лист назад в истории Феодорита и в самом начале той же (11) главы встречаем другую заметку об отношении ариан к Евсевию. В этой заметке говорится, что «они (ариане) чествовали Евсевия, как своего единомышленника». Как видим, это свидетельство, по своему характеру, тождественно с вышеуказанным из того же Феодорита. Но странно, почему Феодорит не упоминает имен этих почтительных к Евсевию ариан? Зачем он, говоря о каких-то арианах, мистифицирует читателя, причем оставляет неизвестными не только их имена, но и самую численность их? Возникает естественный вопрос: да не говорит ли он здесь о таких арианах, о которых упоминалось им раньше и имена которых хорошо известны его читателям? Перевертываем еще несколько листов назад и мы находим разгадку. В 4-й и 5-ой главах здесь помещены два письма: первое – письмо Ария к Евсевию Никомидийскому, второе – письмо этого последнего к Павлину Тирскому. В том и другом письме встре

–314–

чаем несколько выражений, которые безапелляционно решают вопрос о каких таких, исполненных удивления в отношении к Евсевию, арианах идет речь в 11-ой главе 1-ой книги Феодорита. В 4-ой главе, приведши полностью письмо Ария к Евсевию Никомидийскому, Феодорит перечисляет всех лиц, упоминаемых в письме, в заключение же замечает: «лишь этими-то согласными с ним лицами мог хвалиться Арий».

Захочет ли автор признать Ария учеником и последователем Евсевия?³⁴¹⁷ В другом письме (гл. 5) Евсевий Никомидийский, прославляя ревность Евсевия Кесарийского к ариеву учению,

–315–

прибавляет: «мы радовались (по этому случаю) за Евсевия» (Кесарийского). Вот вам и еще восторгающийся единомышленник Евсевия Кесарийского. Вместе с Арием и Евсевием Никомидийским быть может и еще кто-нибудь из первоначальных ариан удивлялись нашему Евсевию. Каково разочарование! Что узнали мы нового из цитируемого Самуиловым свидетельства? Да ничего. Ведь это все мы знали, начиная с тех времен, как сидели еще на школьной скамье. Самуилову нужно было доказать, что Евсевий имел учеников и адептов после Никейского собора (после появления в свет его знаменитого послания к Кесарийцам), чтобы таким образом доказать его великое влияние на Востоке и Западе; но таких свидетельств автор не знал прежде, не отыскал и теперь. Нового очевидно ничего нет в его новых свидетельствах. Печальная судьба! Не помогает автору и вся богатая церковная литература IV-го и первой половины V-го века.

Считаю уместным сделать следующее замечание: кто хочет составить правильное представление о партии Евсевия Кесарийского после Никейского собора, тот должен принять во внимание, с одной стороны, старания отцов и писателей церковных IV-го и V-го века щадить память Евсевия, – с другой – скептические отношения к Евсевию некоторых из ариан, в роде Филосторгия, и в этих сравнительно не широких границах искать и помещать представителей Евсевианского направления с их характеристическими особенностями: Филосторгий указывает, что лиц, единомышленных с Евсевием следует не ставить близко к действительным арианам; а отцы и писатели церковные, старавшиеся щадить память Евсевия, уполномочивают придвигать его партию почти к самому центру православия. Конечно, выполнить подобную задачу не легко. Но нужно помнить, что всякое действительно хорошее дело, – для приведения его в исполнение, – требует усилий и труда.³⁴¹⁸

–316–

Еще два слова. На первых строках своего «ответа» г. Самуилов пишет, что «в виду тяжкого обвинения» возводимого на него нами (в первой статье) и касающегося помимо, него самого «и лиц, присудивших ему за названное сочинение («История арианства» и пр.) ученую степень», – он принимает обязанность отвечать и за себя и в ограждение лиц, присудивших ему степень. Не знаем точно – о чем собственно здесь речь. Во всяком случае думаем, что последнюю задачу берет на себя автор вполне добровольно и, так сказать, на свой страх. Мы, со своей

–317–

стороны, не менее автора проникнуты желанием всячески оградить лиц, содействовавших Самуилову увенчаться степенью магистра, и сожалеем, что не выразили этой мысли в нашей прежней статье. Впрочем, я полагал прежде и полагаю теперь, что, назвав (совершенно серьезно) в указанной статье сочинение автора исполненным «блестящей эрудиции», я тем самым уже заявил, что официальная академическая критика имела право увенчать автора ученой степенью. Ибо «блестящая эрудиция» – явление редкое. Что же касается до идей, выводов и комбинаций, заключающихся в какой бы то ни было диссертации (под условием разумеется их православия), то академии, произнося официальный суд о достоинствах диссертации, ни мало не отвечают за них ни пред кем. В противном случае даже все в совокупности Академии по сию пору не пропустили бы – как удовлетворяющих бесчисленным научным требованиям – и десятка сочинений. К вышеизложенному еще должен прибавить: в сочинении Самуилова – сказал я – видна блестящая эрудиция, – ясный знак опытных руководителей, в которых ему, нет сомнения, так посчастливилось.

–318–

Примечание. – Большая часть статьи Самуилова посвящена разбору наших возражений против его понимания отрывка из послания (указа) императора Валентиниана, находящегося в истории Феодорита. Идти за автором и рассматривать его оправдания шаг за шагом считаем делом бесполезным: мы с

автором нисколько не приближаемся, а еще более удаляемся от цели – разъяснения дела. Поэтому рассмотрение этого спора лучше предоставить будущим исследователям вопроса об отношении ариан к Евсевию и Евсевия к арианам (каковых исследователей быть может и не придется ожидать слишком долго). Сами же ограничимся тем, что исчислим в виде вопросов существеннейшие возражения по поводу мнений автора, относящихся к вышеуказанному посланию: 1) можно ли под лицами «не искренно подписавшими» (*μὴ ἀληθινῶς ὑπογράφαντες*), о которых упоминает Валентиниан, непременно признавать Евсевия Кесарийского и его последователей, когда нельзя найти относительно его и его приверженцев ни одного свидетельства в подобном роде и когда однако же есть именно такие свидетельства о других арианах – Евсевии Никомидийском, Патрофиле и др. – у Евстафия Антиохийского, Руфина (на основании греческих сообщений) и Афанасия? 2) Кого ариане, характеризуемые у Валентиниана, называли своими «отцами» (*πατέρας... καλοῦντες*) – Евсевия ли Кесарийского и его приверженцев, – когда нет ни одного арианского указания, что ариане так именно величали этих лиц, и когда есть яснейшие свидетельства, что ариане имели обыкновение именовать «отцами» членов арианского Антиохийского собора 341-го года, и когда эти свидетельства повторяются не раз в источниках? 3) Почему под лицами по своему перетолковывавшими термин *τὸ ὁμοούσιον* и «не обращавшими внимания на силу слова» (*τὴν δύναμιν τῆς λεξέως ἀθετήσαντες*) нужно будто бы разуместь Евсевия Кесарийского и его приверженцев, когда этим делом с увлечением занимались множество ариан – и прямо или не прямо целые арианские соборы – Антиохийские и Селевкийский? 4) На каком основании выражение Валентиниана: «Последуя написавшим» (*τοῖς γράψασιν*)³⁴¹⁹ нужно относить к Евсевию, написавшему послание к Кесарийцам, когда это послание написано Евсевием в качестве пастыря к своим пасомым, следовательно от одного лица, и когда тоже выражение («написавшим») может быть удобно прилагается к членам соборов Антиохийских и Селевкийского, которые составили многие арианского духа

вероопределения? 5) Почему учение о подобии Сына Божия Отцу, обличаемое у Валентиниана, (*τὸ ὅμοιον δηλοῦσθαι διὰ τοῦ ὁμοουσίου*) надлежит только искать у Евсевия в его послании к Кесарийцам, а не арианских вероопределениях соборов Антиохийских и в особенности Селевкийского? 6) Почему Валентиниан, если некоторые выражения для характеристики ариан действительно заняты им из послания Евсевия, передает мысли этого послания в извращенном виде? Почему Валентиниан, если он писал под влиянием послания Евсевия, выражениям Евсевия, имеющим утонченный арианский смысл, придает смысл грубо-арианский?³⁴²⁰ 7) Почему Валентиниан, если он имеет в виду обличить купно с арианами и Евсевия и его последователей приписывает этим последним учение о тварной природе Сына Божия, – учение, которого нет у Евсевия (как это основательно доказал г. Самуилов)? 8) Почему Валентиниан, если он имел в виду Евсевия и его послание в Кесарийцам – как главнейшие объекты обличения – не назвал обличаемых прямо: Евсевия и его послание? 9) Почему сходство между посла-

–320–

нием Валентиниана и посланием Евсевия – не простирается дальше буквы, если имелось в виду обличить, конечно, не мертвую грамоту, а живые мысли? 10) Если последователи Евсевия в самом деле читали послание Евсевия, пользовались его выражениями, но придавали им совсем другой смысл, то можно ли рассуждать о верных учениках Евсевия в догматике? Не справедливее ли было бы утверждать, что хотя некоторые лица из ариан и читали его сочинения, но совсем их не понимали? Не значит ли это, что пора влияния Евсевия на его учеников прошла и начиналась уже пора забвения в отношении к этому учителю? Можно ли ограниченного семинариста, списавшего проповедь Филарета с сокращениями, удержавшего слова Филарета, но извратившего их смысл, – назвать учеником Филарета? Если Гегель умирая говорил, что у него был один ученик, да и тот его не понимал, то не более оснований утверждать, что около 370-го года хотя и были у Евсевия последователи, но лишь извращавшие его идеи? Кого вообще

мы назовем учениками известного лица, учащего богословию, – тех ли, кто запомнил слова учителя, не понимая их смысла, или тех, кто понимает этот последний? Вообще, можно ли рассуждать о последователях Евсевия, когда они помнили букву его писаний и не разумели его мыслей? 11) Мог ли Валентиниан пользоваться посланием Евсевия как таким, какое следует обличать, после того, как Афанасий присоединил это послание к своему сочинению: *De Nicaenis decretis* в целях апологетических (около 352-го года)? Не была ли бы оскорблена таким поступком великая личность Афанасия, который тогда был жив? Мог ли Валентиниан допустить подобный шаг, когда он составлял свое послание под влиянием некоторых членов собора Иллирийского (православного), которые конечно знали, как смотрит Афанасий на послание Евсевия к Кесарийцам? 12) Наконец, не следует ли признать, что «послание Валентиниана» – этот документ «очень странный при обычном взгляде на арианство» (по выражению Самуилова: Христ. Чт. 1891. I, 119), так и должен оставаться «очень странным» и после всех разъяснений нашего автора на этот счет? Что потеряет от этого наука? Право, не лучше-ли, кажется, не обольщаться не «обычным взглядом» на арианство, оставаясь при обычном взгляде на это явление – и позабыть, что существует послание Валентиниана в некоторых фразах похожее на послание Евсевия? Мы взяли на себя труд в некоторых отношениях разобрать сочинение Самуилова. Препятствия наша статья по поводу этой книги вызвала досаду и раздражение у автора, с которыми он и обращается к нам в своем «ответе». Мы однако-ж не раскаиваемся в том, что принялись за такое дело, за которое нам пришлось от автора выслушать много неприятного. Книга Самуилова – повторяю – составляет исключительное явление и потому заслуживала внимания; она написана с редкой ученостью, но в тоже время автор её позволяет себе выступать с такими, исполненными претензий, идеями и комбинациями, что молчать было невозможно. Не я, так кто-нибудь другой должен же был бы оценить по достоинству то, что я называю «открытием» автора. Я чувствую, что свой долг я исполнил, как мог и как умел.

Полемику с ложными положениями книги, но выдаваемыми за научные, вменяю себе в заслугу.

А. Лебедев

**Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое
благовестническое путешествие св. апостола
Павла: Опыт историко-экзегетического
исследования: гл. 6-я: [продолжение], гл. 7-я: От
Ефеса через Элладу в Иерусалим (Деян.20:1–21:16) //
Богословский вестник 1892. Т. 3. № 11. С. 385–464 (4-
я пагин.). (Продолжение.)**

–385–

и кораблей, другие спешили сюда в знаменитый храм Дианы, этот религиозный малоазийский центр; третьи, если не входили в число первых двух классов, являлись сюда по служебным обязанностям, как в город, где имел свою резиденцию проконсул Азии и где сосредотачивались все судебные и административные учреждения страны. Весь Ефес уже знал о проповеди св. Павла. Эта весть, как самая первая новость, сообщалась всем приезжим. И вот в школу Тиранна начинают ежедневно являться вновь приезжающие обитатели Азии и других стран. Если, может быть, они входили сюда сперва из любопытства, то вдохновенная проповедь Апостола умела перерождать это любопытство в желание и искание высшей божественной истины. Одни слушатели являлись, другие уходили. Молва о великом проповеднике великого учения разносилась уходившими из Ефеса быстро; интерес к новому учению возрастал везде сильно; и если кто сам не мог отправиться в Ефес, то довольствовался рассказами бывших там; а иногда, когда доходили слухи о прибытии Апостола из Ефеса в какой-либо из близких городов или в какое-либо местечко,³⁴²¹ то скорее спешили сюда, чтобы из собственных уст Апостола услышать благовестие. Таким образом и совершилось то, что *все жители Азии слышали проповедь о Господе Иисусе, как иудеи, так и еллины.*³⁴²²

Только что приведенными словами св. Дееписатель кратко описывает собственно внешние успехи проповеди, устанавливает те пределы, куда достигало проповедническое

слово Апостола. Дальнейший стих³⁴²³ этой главы Дееписатель посвящает описанию внутренних успехов этой проповеди, т. е. как объективной силы её, так и субъективного могущества, с каким проявлялась она в сердцах оглашаемых её благовестием. И этот отдел

—386—

Дееписатель оканчивает подобным же общим заключением: *с такую силою возрастало и возмогало слово Господне.*³⁴²⁴

Безусловно-истинная сама в себе проповедь св. Ап. Павла однако для наиболее успешного усвоения её, как таковой, слушателями нуждалась во внешних признаках своей истинности. Чудотворения, совершение необыкновенных действий было обычным средством, каким обыкновенно пользовались в язычестве проповедники тех или других религиозных воззрений. Но Ефес, кажется, более всех других центров тогдашнего языческого мира отличался доверием ко всевозможным чудесам и чудотворцам. Он всегда был переполнен чародейством и суевериями.³⁴²⁵ Обилие и поразительность чудес, естественно, привлекала внимание ефесян и возбуждала веру.³⁴²⁶ И, разумеется, чем сильнее проявлялась чудодейственная сила, тем больше возбуждалось к ней и доверия. Ефес не мог предъявить к проповеди св. Апостола философского сомнения, как то случилось в Афинах, в этом по преимуществу умственном центре греческой жизни. Ефес более всего мог желать от Апостола чудотворений.

И действительно, *Бог творил чрезвычайные чудеса руками Павла* (δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχοῦσας ὁ Θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου). Этими немногими словами Дееписатель говорит вообще о всей чудотворной деятельности св. Ап. Павла в Ефесе, а дальше он передает несколько особенных случаев её. Чудеса, совершаемые св. Апостолом, были явлениями οὐ τυχοῦσαι. Русский перевод (*не мало*) не точно передает значение этого греческого слова; гораздо ближе к последнему оно переведено в латинском (non quas libet), немецком-лютеровском (nicht geringe), французском — Ostervald'a (extraordinaire) и славянском (*не просты*). Греческое τυχῶν означает то, что часто бывает, случается, иначе: обы-

кновенный, обычный.³⁴²⁷ Отсюда *οὐ τυχῶν* означает что-либо выдающееся, необычное, чрезвычайное.³⁴²⁸ Итак, чудеса св. Ап. Павла были чрезвычайными. Они стояли выше всех других чудес, которые когда-либо ранее совершались в Ефесе.³⁴²⁹ Выражение Дееписателя *διὰ τῶν χειρῶν Παύλου* само по себе еще не обязывает полагать, что посредством его Дееписатель хотел выразить ту именно мысль, что все чудеса, совершенные собственно самим св. Павлом, совершались им именно посредством рук.³⁴³⁰ Такой оборот – обычный в св. Писании Нового Завета для обозначения совершения известным лицом чудес.³⁴³¹ Но так как и самая возможность такой метафоры проистекает из того, что большая часть человеческих действий совершается обычно руками, то можно допустить, что и св. Павел некоторые из своих чудес творил посредством рук, через руковозложение и т. п. За последнее говорит рассматриваемый ниже факт, что платки и опоясания его, конечно, в подражание его действиям, *возлагали (ἀποφέρεσθαι) на больных*. Судя по последнему,³⁴³² с несомненностью должно утверждать что при совершении чудес св. Павел произносил краткие молитвенно-разрешительные изречения, в которых упоминал имя Господа Иисуса Христа. На основании следующего³⁴³³ стиха можно думать, что большинство чудес св. Павла были исцелениями больных и бесноватых.

Св. Дееписатель, желая далее показать собственно степень чудотворной силы св. Павла, какая проявлялась в его чудотворениях, передает, что даже *и на больных возлагали платки и опоясания с тела его и у них*

прекращались болезни и злые духи выходили из них (ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους τὰ τε πνεύματα πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι). Такие факты сами собой говорят за то, что чудотворной силе Апостола доверяли ефесяне. Сила этой веры была так у них велика, что они в тех случаях, когда почему-либо больных не мог видеть и исцелить сам св. Павел, возлагали на них части одежды, употреблявшейся св. Павлом.

Поступая так, они были вполне уверены, что эти вещи, как носившие на себе следы соприкосновения с телом великого чудотворца, способны передавать его чудодейственную силу. И не напрасно. Части Павловой Одежды, которые брали, были – *σουδάρια* и *στικίνθια*. *Σουδάριον* – слово чисто латинского происхождения (от *sudor*, пот) и означает платок, предназначенный для утирания пота с лица.³⁴³⁴ сударий обыкновенно был льняной и набрасывался на голову, а иногда его просто держали в руках.³⁴³⁵ *Στικίνθιον* (или *στηκίνθιον*), только в этом месте, однажды, употребленное в Новом Завете слово, подобно первому – тоже чисто латинского происхождения; оно – простая фонетическая передача греческими буквами латинского *semicinctum* (от *semi*, половина и *cingo*, опоясываю). Сама этимология слова ясно говорит о его значении: это – полупрепоясание, передник, фартук, надевавшийся на нижнюю половину тела от пояса. Он был непременной принадлежностью всех ремесленников и рабочих. Ближайшее назначение его состояло в том, чтобы защищать от загрязнения платье, а затем он для неприхотливых рабочих мог служить и для отирания лица, глаз, носа, губ и т. п.³⁴³⁶ Эти вещи, судя по рассказу св. Луки, брали в помещении Ап. Павла, по-видимому, без его предварительного разрешения и, вероятнее всего, во время его отсутствия. Не видно, чтобы св. Павел от-

–389–

носился к этому неодобрительно и с запрещением. Дееписатель различает двух родов недужных, которые исцелялись возложением на них павловых платков и предметов: первые – *οἱ ἀσθενοῦντες*, вторые – это те, которые имели в себе *τὰ πνεύματα τὰ πονηρά*. Первые – болевшие обычными болезнями, а вторые – бесноватые, одержимые злыми духами. Употребление этих платков и передников сопровождалось, по воле Божией,³⁴³⁷ чудодейственными исцелениями. Конечно, целительная сила не принадлежала этим самым вещам; она подавалась через них от св. Павла; они потому только и употреблялись с такими целями, что были в соприкосновении с его телом.

Такое обилие и действенность чудотворений св. Павла, проповедовавшего Христа и именем Его чудотворившего, естественно, производили сильное впечатление в Ефесе. Истинность проповедуемой им веры, всемогущая сила Господа Иисуса Христа, святость самого Апостола, как посланника Христа, через эти чудеса должны были становиться для многих несомненными. Испытавшие на себе силу чудотворений и бывшие только свидетелями её проявления одинаково спешили послушать великого чудотворца. Так действовали чудеса на лучших ефесян. Но замечательно, что несомненная истинность и сила чудотворений Ап. Павла производила неотразимое впечатление и на худших из них: её признавали и ею даже задумали злоупотребить ефесские чародеи-заклинатели. *Даже некоторые³⁴³⁸ из скитающихся иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: «заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует».* (Ἐπεχείρησαν δὲ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, λέγοντες ὀρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρίσσει). Среди иудеев издавна распространилось чародейство, пытавшееся посред-

–390–

ством различных заклинаний производить мнимо-чудесные действия. Обладатели этого темного искусства имели у себя целый кодекс правил и заклинаний, которые возводили к самому царю Соломону. Такие заклинатели иудеи, конечно, ради наживы³⁴³⁹ путешествовали по различным местам и эксплуатировали суеверных людей. Само собой разумеется, что Ефес, это гнездо суеверий, всегда был для них наиболее доходным местом, где можно было иметь широкое приложение своего искусства. Около того времени таких заклинателей в соседстве с Ефесом было очень большое количество³⁴⁴⁰. Иногда, по допущению Божию, эти общники духа злобы³⁴⁴¹ – производили и действительные исцеления от болезней; но это бывало только иногда. Во всяком случае, улучшение своего искусства было постоянным их желанием. Во время пребывания св. Павла в Ефесе многие из таких шатающихся заклинателей-

иудеев³⁴⁴² прибыли и остановились на некоторое время здесь же. Слух о чудотворениях св. Павла достиг и до них. Может быть, некоторые из них сами лично были свидетелями чудотворений св. Апостола. Действительность исцелений и чрезвычайная чудотворная сила Павла стали для них несомненными. Но это впечатление подействовало только на одно их корыстолюбие. Владеть такой силой исцелений – значит иметь постоянный успех и громадный денежный доход – думали они, видя чудеса павловы³⁴⁴³. И вот они, не проникая в глубь павловых деяний, смотря на свои заклинания, единственно как на магические действия, зависящие от различных формул, амулетов и т. п., отожде-

–391–

ствили их со своими и решили производить Павловыми средствами подобные же деяния. Всю силу павловых чудотворений они полагали в употребляемом им при чудотворении имени Иисуса.³⁴⁴⁴ И вот поэтому в свою практику они попытались ввести³⁴⁴⁵ при изгнании злых духов³⁴⁴⁶ такую формулу: «заклинаем вас Иисусом, которого Павел проповедует». Прибавка: «которого Павел проповедует» говорит за то, что они знали о проповеди Ап. Павла об Иисусе Христе;³⁴⁴⁷ следовательно, с этим именем могли соединять понятие об истинном Боге; однако они этого не соединяли, и это – потому, что не веровали в проповедь св. Павла; они «говорят только: Иисуса, между тем как следовало сказать: Спасителя вселенной, воскресшего из мертвых; они не хотели исповедовать славу Его».³⁴⁴⁸ К имени Спасителя они относились механически, как к какому-либо чародейскому заклинательному слову и своей прибавкой: «которого проповедует Павел» желали только показать, что ими употребляемое имя, весьма распространенное в то время, есть имя того самого Иисуса, которого проповедует проживающий и чудотворящий в Ефесе Ап. Павел. Они «веровать не хотели, а изгонять этим именем бесов захотели».³⁴⁴⁹

Далее³⁴⁵⁰ Дееписатель рассказывает об одном особенном случае, когда подобная попытка окончилась весьма печальным образом для заклинателей, но имела благодетельные

последствия для христиан. *Это делали*, пишет он, *какие-то семь сынов иудейского первосвященника, Скевы* (ἦσαν δὲ τινες Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἑπτὰ υἱοὶ τοῦτο ποιοῦντες). Среди прочих иудейских заклинате-

–392–

лей, злоупотреблявших именем Господа Иисуса, были семь сыновей иудейского первосвященника Скевы.³⁴⁵¹ Сказать точно, кто такой именно был этот первосвященник Скева, за неопределенностью в данном случае самого слова ἀρχιερεύς, делается невозможным. Одни толкователи³⁴⁵² полагают, что это был главный раввин и глава всех ефесских иудеев;³⁴⁵³ другие³⁴⁵⁴ видят в нем или родственника первосвященнической фамилии, или начальника над одной из 24 черед священнических. Во всяком случае он – выдающееся в иерархическом отношении и известное лицо из среды иудейства, что, может быть, и придавало особенный авторитет и значение его семи сыновьям, занимавшимся заклинаниями.

Задумав воспользоваться именем Иисуса для исцеления бесноватого, эти семь сыновей Скевы пришли в один дом, где находился человек, одержимый злым духом. Подошедши к нему, они произнесли формулу, обращаясь

–393–

к злomu духу: *заклинаю тебя Иисусом, которого Павел проповедует*. Заклинатели и присутствующие свидетели этого события ожидали, что тотчас злой дух оставит бесноватого. Но нет, злой дух устами бесноватого сказал в ответ: *Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто?* (ἀποκριθὲν δὲ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν εἶπεν αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι· ὑμεῖς δὲ τίνες ἐστέ). Бес является изобличателем кощунствовавших неверов-заклинателей. Он «сначала исповедует Иисуса, чтобы имя Его не подвергалось презрению³⁴⁵⁵ и обличает их, которые не хотели исповедовать славу Его: *Иисуса знаю*; он как бы так сказал: вы не веруете, но злоупотребляете этим именем; и потому, говорит, храм ваш пуст и оружие не крепко, вы – не проповедники, но принадлежите мне; стыдитесь же вы, которые не знаете Его. *И Павел мне известен*. Хорошо и это сказано; признает его проповедником

Божиим». ³⁴⁵⁶ Всемогущая, божественная сила первого и святость второго мне известна, как бы так отвечал бес; они – могут иметь власть надо мной; но вы кто? Вы, вне всякой внутренней своей связи с Иисусом и Павлом, чем именно, какой силой хотите повелевать мной? «Велика ярость беса; ³⁴⁵⁷ сильно бес устрашает их». ³⁴⁵⁸ Но эта ярость достигла последних пределов и из области словесных поражений перешла в область физического наказания заклинателей. *И бросился на них человек, в котором был злой дух (καὶ ἐφάλομενος ὁ ἄνθρωπος ἐπ’ αὐτοὺς ἐν ᾧ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν).* Глагол ἐφάλομαι обозначает собой внезапное, стремительное и сильное нападение на кого-либо; «скача, т. е. стремительно бросился на них». ³⁴⁵⁹ Далее последовала борьба бесноватого с заклинателями; перевес, конечно, остался на стороне бесноватого, и он, одолев их (κατακυριεύσας αὐτῶν), ³⁴⁶⁰ *взял над ними*

–394–

такую силу (ἴσχυσεν κατ’ αὐτῶν), что в своей ярости не только разорвал на них одежды, но и избил их; осмеянные и жестоко наказанные бесом, они *нагие и избитые выбежали из того дома (γυμνοὺς καὶ τετραυματισμένους ἐκφυγεῖν ἐκ τοῦ οἴκου ἐκεῖνου).* Здесь можно спросить: почему бес не содействует обману заклинателей, но обличает их и обнаруживает их притворство? «Мне кажется, отвечает на такой вопрос св. Иоанн Златоуст, что он весьма озлобился, подобно тому, кто находясь в крайней опасности и будучи оскорбляем кем-нибудь из людей маловажных и незначительных, стал бы изливать на него всю свою злобу». ³⁴⁶¹

«Хорошо, говорит св. Златоуст, что заклинатели после выбежали, ибо претерпенное ими послужило проповедью». ³⁴⁶² Несомненно, при рассказанном событии присутствовали люди близкие и заинтересованные судьбой несчастного больного. Тут же и, может быть, возле самого дома, куда вошли заклинатели, сыновья самого первосвященника иудейского, были и посторонние зрители, ожидавшие конца заклинания. И вдруг на их глазах случилось такое неожиданное событие: злой дух открыто засвидетельствовал могущество и силу Господа Иисуса

Христа и Ап. Павла, грубо насмеялся над ничтожеством заклинателей, и они – в изорванном платье, избитые и перепуганные выбежали из дома. Свидетели этого необычайного зрелища, конечно, тотчас же поделились своими впечатлениями с другими. В свою очередь жалкий и отчасти смешной вид идущих заклинателей, возбуждал любопытство встречавшихся с ними и таким образом, случилось то, что *это сделалось известно всем, живущим в Ефесе Иудеям и Еллинам* (τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν κατὰ κοῦσιν τὴν Ἔφεσον). Стоустная молва быстро обле-

–395–

тела весь город, прошла и по иудейскому кварталу, обошла греческие дома, и неудача заклинателей стала, так сказать, злобой дня. Событие само собой говорило за величайший авторитет Господа Иисуса и Его проповедника – св. Павла, власть которых признает и злой дух. Всем было очевидно, что павловы чудеса, совершаемые им во имя Иисуса Христа, не суть произведения какой-либо естественной, но неведомой силы, которая может быть подчинена человеческому произволу и обращена в предмет купли, но – живой силы божественной, которая оказывает свое действие только там, где угодно Господу. Все благоговейно преклонились перед именем могущественнейшего Иисуса и исполнились внутреннего религиозного страха перед Его величием: *и напал страх на всех* (καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐπὶ πάντας αὐτούς),³⁴⁶³ одинаково заставивший всех – и иудеев, и язычников, и верующих и неверующих – открыто прославлять величие божественного имени Господа Иисуса:³⁴⁶⁴ *и величаемо было имя Господа Иисуса* (καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ). Такое благоговейное настроение всех обитателей Ефеса, которое, конечно, нашло себе надлежащий отклик и в среде приезжавших в то время из других городов, было, конечно, весьма благотельным для распространения здесь христианской веры.

Далее Дееписатель показывает ближайшие последствия плодотворного влияния только что описанного события. Он раздельно говорит сначала³⁴⁶⁵ о действии его на верующих, т. е.

христиан, а потом³⁴⁶⁶ на язычников. Многие же из уверовавших приходили, исповедуя и открывая дела свои (πολλοί τε τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν). Эти слова св. Дееписателя отличаются особенной ясностью. Кто именно разумеется под этими уверовавшими: обратившиеся ли к христианству уже ранее, еще до рассказанного события? Или под ними Дееписатель разумеет обратившихся только

—396—

теперь, под непосредственным влиянием происшествия с заклинателями, так что это их покаяние есть не что иное, как первое, предначинательное дело их перехода к христианству?³⁴⁶⁷ Ввиду того, что св. Лука употребляет perfectum (τῶν πεπιστευκότων), под уверовавшими естественнее всего разумеать христиан, уже давно обратившихся к Господу Иисусу; к тому же, в противном случае, очевидно, теряется оттеняемое св. Дееписателем различие между уверовавшими 18-го стиха и — занимавшимися чародейством 19-го; последние действительно были людьми только что познавшими тщету язычества и истинность христианства, и описанный их поступок есть первый факт их обращения ко Христу. Далее. Что это были за христиане? Не были ли они те, которые, хотя, правда, и приняли христианство, но поверхностно, не проникнувшись внутренно его спасительной силой? Быть может, это были обычные, в первое время распространения христианства в каком-либо месте, люди, которые хотели совмещать в себе и христианство и язычество? Может быть, это были люди, совмещавшие в себе чародейство с христианством, и вот, под живым впечатлением происшедшего, поняли, что чародейство — тщетно и пришли с раскаянием к Апостолу?³⁴⁶⁸ Если бы эти уверовавшие были действительно такими людьми, то об этом св. Дееписатель сказал бы подробнее; во всяком случае он отметил бы их, так сказать, злоупотребление христианством; говорит же ведь он подробно о злоупотреблении имени Иисуса Христа скитавшихся иудеев-заклинателей. Напротив того, он об их покаянии сообщает самым

—397—

обычным тоном. Но главное всего – едва ли и были возможны такие лица в Ефесе, где христианство распространялось самим св. Ап. Павлом и ближайшими его помощниками, где сам св. Апостол ходил по домам, лично беседовал чуть не с каждым верующим и т. п. Естественнее всего поэтому в этих верующих видеть обычных христиан, которые уже раньше приняли христианство вполне сознательно и искренне, не вступая в сделку со своей совестью, но по общей человеческой немощи не могли осуществлять в своей жизни в должной мере высокий христианский идеал, и грешили. Случившееся же событие было просто толчком к усиленному подъему их религиозного настроения; новоявленное могущество Христова имени, наполнив их душу благоговейным страхом, подвигнуло их скорее пойти к Апостолу и излить перед ним свою душу, те малые и великие преступления, которыми они уже успели оскорбить всемогущего Иисуса. На то, что исповедуемые ими грехи, были обычными грехами, указывает и само слово, употребленное здесь: *τὰς πράξεις*, которое поясняется глоссой: *τὰς ἀμαρτίας*.³⁴⁶⁹

Особенно сильное и плодотворное для христианства впечатление произвел случай с иудейскими заклинателями на ту часть языческого населения Ефеса, которая вместе с жречеством составляла его верхние слои, была представительницей её. Это были – ефесские чародеи. Суеверие Ефеса создало особый класс людей, которые исключительно занимались волхованиями, магией и т. п. Магическое искусство тут сложилось в систему и в Ефесе уже появилась магическая литература; у занимавшихся чародейством (*τῶν τὰ περίεργα³⁴⁷⁰ πράξαντων*) были свои книги (*τὰς βίβλους*); эти книги, вероятно, содержали в себе все достояние долговременного развития магического искусства; тут были и правила для производства разных волхований и заклинательные чародейские формулы, различные молитвы

–398–

и т. п.; словом, тут была вся магия, так что когда их владельцы хотели вполне покончить со своей магией и чародейством, то для этой цели достаточно было только сжечь

эти книги. Принимая во внимание то обстоятельство, что магия, как тайное искусство, собственно тем и могла существовать, чтобы не становиться достоянием массы, а быть известной только ограниченному количеству посвященных в неё людей,³⁴⁷¹ нужно полагать, что эти драгоценные книги, самая суть магии, находились во владении особо выдающихся представителей чародейской общины; это были или старые, или особо авторитетные чародеи. Проповедь св. Павла, его чудотворная сила, действовавшая даже и в его платках и опоясаниях, сильное внимание, возбужденное им в Ефесе – все это уже давно обращало на себя зоркий взор этих представителей магии. Они, может быть, уже слушали несколько раз св. Павла. Но слово св. Апостола еще не действовало на них. Но вот бесноватый обличил злоупотребление именем Иисуса и открыто засвидетельствовал о Его могуществе. Слух о случае с сыновьями Скевы достиг и до чародеев. Этот факт окончательно решил их сомнения о Христе и Павле, пополнил все пробелы, какие были у них по этому вопросу. Тщета язычества и чародейства, совершенное превосходство проповедуемой св. Павлом веры стало для них фактом. Хотя они были посвящены в самую глубину язычества; хотя они от него получали все средства к жизни, хотя оно окружало их почетом и уважением, однако их благоговейное преклонение перед христианством было столь сильным и действенным, что они твердо решились покончить совсем с язычеством и перейти на сторону христианства. Так как они в некотором роде были представителями язычества и были усердными служителями его упрочения в Ефесе, то свой переход в христианскую веру они хотели запечатлеть общепризнанным отречением от всех прежних заблуждений.

Главная ефесская площадь. В северо-восточном углу
–399–

её, прислонившись к крутому холму Приона возвышался роскошный ефесский театр; на юг от него стояла гимназия; площадь была полна народом. Едва ли когда в другое время, кроме времени Артемизия, видела она такое многочисленное и оживленное собрание. Все ждали чего то особенного; на лицах

можно было прочесть удивление и ожидание. Над массой собравшихся стоял гул негромкого говора.³⁴⁷² В центре площади, где оставалось небольшое свободное место, возвышался сложенный из смолистых деревьев и других горючих материалов большой костер. Кого же ждала эта толпа и какой жертвы ждал этот костер? Недавно по Ефесу распространилась молва, что ефесские чародеи отказались от своей магии, совсем перешли в христианство и торжественно хотят сжечь все свои драгоценные книги. Но вот толпа притихла; на одном конце площади показалось несколько почтенных видом мужей; они несли с собою пергаментные свитки; то были – чародеи с своими книгами. Толпа пропустила пришедших. Вскоре свитки положены были на костер, и зажженный факелом костер вспыхнул ярким пламенем. Долго горели драгоценные свитки,³⁴⁷³ долго стояла при костре и толпа. Она глубоко задумалась над этим костром; его зажег не указ императора, а личное желание самих чародеев; что же побудило их к тому? Христос и Его вера. Этот костер для толпы был лучшей проповедью о силе Христовой. Когда потухли последние огоньки чародейского костра, то владельцы сожженных книг сосчитали сумму их стоимости, *и оказалось их на пятьдесят тысяч* (καὶ εἶρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε). Дееписатель не обозначает, какой монетой был произведен счет. Но несомненно, в греческом торговом городе считали тогда не еврейским каким-либо сиклем, как думают Grotius и Drusus,³⁴⁷⁴ а ходячей тогда в Малой Азии драхмой, равнявшейся шести оволам, или 20–25

–400–

копеек. Следовательно, вся сумма на наши деньги составляла около 10000–12500 рублей. *С такою силою возрастало и возмогало слово Господне* (οὕτως κατὰ κράτος τοῦ Κυρίου ὁ λόγος ἤξανεν καὶ ἴσχυεν) – так заключает св. Дееписатель свой рассказ о совершившихся под влиянием чудес Апостола в Ефесе сильных движениях в пользу христианства.

Тем, что изложено выше, собственно и исчерпывается все содержание рассказа св. Дееписателя о деятельности Ап. Павла в Ефесе. Во второй половине XIX главы он описывает уже

отбытие Апостола из Ефеса. Но нельзя допустить, чтобы Апостол, живя почти три года в Ефесе, все время был отдан заботам только об одной ефесской церкви. Ефес для него, конечно, не был целью только сам по себе. Он смотрел на него, как на такой центр, откуда наиболее удобно насаждать и распространять христианство во всей проконсульской Азии. Этого, конечно, прежде всего можно было достигать посредством проповеди в самом Ефесе, куда обычно стекались массы путешественников из окрестностей, которые таким образом имели возможность слушать самого Апостола. Но эти путешественники не могли долго оставаться при Апостоле, чтоб получить от него вполне прочное научение. А многие из населения соседних городов и местечек совсем не имели возможности по тем или другим причинам посещать Ефеса. Посему требовались личные путешествия самого св. Павла в окрестности Ефеса как и для проповеди тем, кто еще не слышал христианского благовестия, так и для дальнейшего утверждения в вере тех, кто уже ранее были оглашены этим благовестием. Для таких путешествий Ефес представлял собой весьма много удобств. Хорошо устроенные и тщательно поддерживаемые казенные римские дороги из этого торгового азийского рынка во все ближайшие города и села делали удобными и легкими кратковременные отлучки св. Павла из Ефеса. Поэтому благовестническую деятельность Ап. Павла в Ефесе должно рассматривать, как деятельность вообще во всей проконсульской Азии. Замечательно, что когда сам Деяписатель говорит о благовествовании Апо-

—401—

стола в Ефесе, то он имена: Ефес и Асия мыслит тождественными.³⁴⁷⁵

Однако напрасно искать в кратком рассказе св. Деяписателя, уместающем в 22-х стихах все повествование почти о трехгодичном³⁴⁷⁶ пребывании св. Апостола в Ефесе, хотя бы краткой заметки об его путешествиях в соседние города и местечки: на это нет и намеков. Впрочем, в этом повествовании можно найти такие черты, которые могут служить косвенным подтверждением предполагаемой действительности

таких путешествий Апостола. А что касается более или менее прямых указаний на это, то они могут быть найдены в Посланиях самого св. Павла.

Сам св. Апостол Павел в своем 1-м Послании к Коринфянам, которое, как будет показано ниже, было написано им из Ефеса, посылает коринфским христианам приветствие от эфесской церкви и от асийских церквей: *приветствуют вас, пишет он, церкви асийские.*³⁴⁷⁷ Основание этих асийских церквей, во главе которых, конечно, стояла церковь ефесская, исторически можно приурочить исключительно только ко времени пребывания св. Павла в Ефесе. Этих церквей, несомненно, не могло быть тогда, когда Дух Святой воспрепятствовал Ап. Павлу идти с проповедью в Асию.³⁴⁷⁸ Но период времени от этого последнего события и до появления св. Павла в Азии,³⁴⁷⁹ весь наполнен, по сказанию св. Луки, деятельностью св. Павла, не касавшеюся Азии. Но, если несомненно, что асийские церкви получили свое начало во время пребывания св. Апостола в Ефесе, то нужно полагать, что они получили свое основание или, по крайней мере, окончательное утверждение непосредственно от самого св. Павла. За это прежде всего говорит самый характер св. Апостола, который говорит про себя: *я ни на что не взираю и не дорожу своею жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, ко-*

–402–

*торое я принял от Господа Иисуса – проповедать Евангелие благодати Божией.*³⁴⁸⁰ Достаточно было только ему услышать о желании жителей какого-либо соседнего города или местечка слышать его проповедь – и он, привыкший ко всяким трудам апостольского служения, охотно должен был идти туда, понуждаемый ревностью к своему благовестническому призванию. Кажется просто немыслимым допустить, чтобы эти асийские церкви, которые, как очевидно, были связаны тесными узами со св. Павлом (почему он и посылает от них приветствие в Коринф), могли быть основанными вне его личного участия. Все они к тому же были очень близки к Ефесу. Эти асийские церкви были, без сомнения, те самые, о которых упоминает св.

Иоанн Богослов в своем Апокалипсисе, ставя во главе их ефесскую церковь,³⁴⁸¹ как бы их митрополию, а именно: смирнская,³⁴⁸² пергамская,³⁴⁸³ оиатирская,³⁴⁸⁴ сардийская,³⁴⁸⁵ филладельфийская³⁴⁸⁶ и лаодикийская.³⁴⁸⁷ Но, если иметь в виду это предположение о личном посещении св. Павлом из Ефеса этих городов, где основаны были им христианские церкви, то тогда можно отыскать указания на эти путешествия и в самом рассказе св. Луки о пребывании св. Ап. Павла в Ефесе. Говоря о внешних пределах распространенности проповеди св. Павла, Дееписатель замечает: *все жители Асии слышали проповедь о Господе Иисусе.*³⁴⁸⁸ Пусть это выражение не чуждо гиперболизма; но и в таком случае понятие: *все жители Асии*, несомненно, должно быть более широким, чем вмещающим в себе только приехавших и приходивших в Ефес жителей Асии. Нет нужды предполагать здесь и участие в распространении проповеди по Асии учеников Павловых: Дее-

—403—

писатель говорит только о самом св. Апостоле. Далее, когда св. Дееписатель совсем почти кончает свое описание пребывания Ап. Павла в Ефесе, то он, сказав об его намерении отправиться через Македонию и Ахаию в Иерусалим и о посольстве в Македонию Тимофея и Эраста, говорит про Апостола, что он *сам остался на время в Асии (εἰς τὴν Ἀσίαν).*³⁴⁸⁹ Ранее этого св. Павел, по сообщению Дееписателя, жил в Ефесе; после этого Дееписатель также говорит о событии, которое случилось во время присутствия Апостола в Ефесе,³⁴⁹⁰ но в рассматриваемом месте вдруг он говорит, что св. Павел остался не в Ефесе, а в Асии. Ефес и Асия ни в каком случае не суть понятия тождественные, и точный в слововыражении Дееписатель при употреблении в данном случае Асии, а не Ефеса руководился какими-нибудь особыми основаниями. Вероятнейшее основание для этой замены могло заключаться в том, что св. Павел не постоянно жил в Ефесе, а путешествовал по различным пунктам всей Асии. Если бы сказать, что он остался в Ефесе; то это было бы неточно, ибо Апостол ходил и по другим городам. На это, кажется, указывает и употребленный Дееписателем оборот *εἰς τὴν Ἀσίαν* вместо: *ἐν τῇ Ἀσίᾳ*. Предлог

εἰς с указанием места, где происходит действие, соединяет еще мысль и о распространении или движении действия или предмета по известному пространству. А ἐν указывает только на место, где пребывает действующий предмет или совершается действие. Поэтому, можно думать, что выражением: εἰς τὴν Ἀσίαν Дееписатель хотел именно сказать, что Павел остался путешествовать по Азии. Наконец, Димитрий Среброковач в своей подстрекательной речи к художникам и ремесленникам всю вину распространения губительного для их ремесла христианства возлагая на самого св. Павла говорит: *вы видите и слышите, что не только в Ефесе, но почти во всей Азии этот Павел своими убеждениями совратил немалое число людей.*³⁴⁹¹ Если бы

—404—

св. Апостол не путешествовал сам лично по Азии, то тогда Димитрию лучше было бы сказать: *вы видите и слышите, что не только «многих жителей Ефеса, но и почти всей Азии»* и т. д.

Хотя во время своего пребывания в Ефесе, Апостол Павел всецело отдавался здесь проповедованию христианства, возвещая его *три года, день и ночь, непрестанно,*³⁴⁹² однако его любвеобильное сердце горело самой живой и деятельной любовью ко всем, ранее основанным им, христианским церквам. По собственному свидетельству св. Павла, он постоянно помнил о них,³⁴⁹³ непрестанно возносил о них горячие мольбы ко Господу,³⁴⁹⁴ всегда горячо принимая к сердцу их судьбу;³⁴⁹⁵ среди многочисленных и тяжелых трудов апостольства св. Павел всегда имел *заботу о всех церквах.*³⁴⁹⁶ Такая участливая заботливость о других, основанных им, церквах облегчалась для него во время долговременного пребывания его в Ефесе удобством получать сведения об их состоянии и так или иначе действовать на них отсюда, благодаря обилию и удобству сходявшихся здесь путей сообщения. Эти воздействия могли быть, прежде всего, личными, через посредство путешествий, а затем — заочные, посредством посылаемых посланий из Ефеса. Само собой разумеется, что личные путешествия св. Павла за это время не могли быть особенно частыми и продолжительными: иначе для них не хватило бы времени, и

они оставили бы по себе более значительные следы, чем какие имеются в Посланиях Апостола.

Собственно говоря, в Посланиях самого св. Павла есть указание только на одно его путешествие в Коринф, которое удобнее всего приурочить именно ко времени его трехгодичного пребывания в Ефесе. В 2Кор.13св. Павел говорит: *в третий уже раз я иду к вам*. Первым посещение им Коринфа было то, которое имело место во время второго его благовестнического путешествия

—405—

и описано Деяписателем в Деян.18:2–21. Второе Послание к Коринфянам было написано св. Павлом уже по отшествии его из Ефеса,³⁴⁹⁷ вероятно, из Македонии.³⁴⁹⁸ После этого послания должно было последовать уже третье посещение им Коринфа. Но в промежутке между первым посещением им Коринфа и написанием 2-го Послания к Коринфянам, второе посещение им Коринфа возможно поместить только в периоде пребывания его в Ефесе. Промежуток времени от удаления св. Павла из Коринфа до второго посещения им Ефеса точно обозначен Деяписателем;³⁴⁹⁹ а по удалении своем из Ефеса Ап. Павел непосредственно направился в Македонию,³⁵⁰⁰ откуда прошел далее в Элладу, когда и был посещен им Коринф уже в третий раз. Как очевидно, св. Павлу естественнее всего было побывать во второй раз в Коринфе только в период своего трехгодичного пребывания в Ефесе.³⁵⁰¹ Воспроизводить гадательно подробности этого путешествия: когда именно оно совершилось, как, что во время его делал Апостол Павел и под. — за неимением надлежащих сведений представляется лишним.

Гораздо легче было воздействовать Ап. Павлу из Ефеса на другие, основанные им, церкви посредством своих Посланий. Прежде всего нужно думать, что он из Ефеса написал Послание к Галатам. Основания для такого утверждения суть следующие. В Гал.4св. Павел говорит: *знаете, что я в немощи плоти благовествовал вам в первый раз (τὸ πρῶτον)*. Следовательно, Апостол до времени написания этого Послания проповедовал в Галатии не один раз, а несколько, по крайней мере, два раза, почему он и отличает свое благовествование в

немощи плоти, как благовествование в первый раз. И действительно, в книге Деяний в пери-

—406—

од от первого благовествования в Галатии и до написания Послания Галатам из Ефеса есть сообщение о втором посещении св. Павлом Галатии, которое было им сделано в начале его третьего благовестнического путешествия, когда он из Антиохии шел в Ефес через Фригию и Галатию;³⁵⁰² следовательно, Послание не могло быть написано ранее этого второго посещения Галатии. Другое же место из этого Послания дает видеть, что оно написано вскоре после этого посещения Галатии. После приветствия галатийской церкви, св. Павел говорит: *удивляюсь, что вы от призвавшего вас благодатию Христовою так скоро (οὐτως ταχέως) переходите к иному благовествованию;*³⁵⁰³ выразиться: так скоро св. Апостол мог во всяком случае только в самое ближайшее время к своему вторичному посещению Галатии; а так как он в Ефесе пробыл около трех лет, то вероятно, именно за это время и в самом его начале он и получил изумившие его известия о столь неожиданно скором совращении галатов. Поводом к написанию этого Послания послужили полученные св. Павлом в Ефесе сведения о появлении в Галатии людей, искавших превратить насажденное им там благовествование³⁵⁰⁴ и об увлечении галатов иным благовествованием этих инакоучителей. Этими лжеучителями были восставшие против Павла иудаисты, требовавшие от христиан из язычников исполнения обрядового закона, будто бы необходимого и в христианстве. Вероятно, они вскоре по отбытии Апостола из Антиохии Сирийской отправились оттуда в Галатию. Они были настроены враждебно лично против св. Павла и всячески старались в Галатии унижить его апостольский авторитет. Они указывали и на его позднее присоединение к лику апостольскому, когда он уже не имел возможности получать непосредственных наставлений от Господа Иисуса Христа, как получили их другие Апостолы, указывали на противоречие между учением св. Павла и других Апостолов, которые дозволяли в своих цер-

—407—

квах держаться обрядового закона. Говорили они еще, что св. Павел перед иудеями показывает себя соблюдающим закон, следовательно, язычникам льстит ко вреду истине. Обо всем этом можно заключать на основании содержания Послания к Галатам. Деятельность этих врагов Апостола была энергичная и упорная. По крайней мере многие христиане смутились их лжепроповедью. Таким образом, опасность, как видно, была для насажденного св. Павлом в Галатии христианства большая. Апостол горячо принял к сердцу сообщенные ему печальные известия об этой опасности и поспешил скорее написать свое Послание к Галатам. Он все Послание написал сам собственноручно,³⁵⁰⁵ чтобы не встречать замедления и перерывов со стороны переписчика.³⁵⁰⁶

—408—

Когда Апостол пребывал в Ефесе, то к нему пришли туда *домашние Хлои (οἱ χλῶης)*.³⁵⁰⁷ Быть может, около этого времени из Коринфа прибыл в Ефес и трудившийся там Аполлос.³⁵⁰⁸ Домашние Хлои возвестили Апостолу о спорах, возникших среди коринфских христиан.³⁵⁰⁹ В своем 1 Послании к коринфянам Апостол подробно говорит в опровержении этих споров, так что по его словам можно воспроизвести содержание полученных Апостолом вестей от домашних Хлои. Он узнал, что в Коринфе явилось как бы четыре партии: одни, увлеченные иудействующими христианами, св. Павла ставили ниже других Апостолов и именовали себя кифиными, петровыми;³⁵¹⁰ другие становились во враждебное отношение к первым и видели чистое христианство только в той форме, в какой предлагал его св. Павел, именуя себя посему павловыми; третьи называли себя аполлосовыми, четвертые — Христовыми.³⁵¹¹ Подробнейшие сведения об этих спорах св. Павлу естественнее всего было получить от пришедшего из Коринфа Аполлоса, который сам, разумеется, невольно сделался виновником этого разделения. Наконец, к Апостолу Павлу пришло в Ефес и нарочитое посольство от коринфской церкви, состоявшее из Стефана, Фортуната и Ахаика. Эти посланцы принесли ему из Коринфа письмо, где коринфские христиане, смущенные возникшими среди них спорами, предлагали своему Апостолу

вопросы, которые волновали их в связи со спорами между различными партиями (о жизни безбрачной, о ядении идоложервенного, о духовных дарованиях, о правилах благочиния, о воскресении и пр.). К этому письменному сообщению посланные, конечно, присоединили подробное словесное объяснение касательно коринфских беспорядков, которое было столь основательным, полным и ясным, что могло вполне заменить собой для св. Павла как бы его личное пребывание в среде коринфской церкви:³⁵¹²

—409—

так ясно было их представление о состоянии коринфского христианского общества. Опечаленный и смутившийся дух св. Апостола после рассказов успокоился.³⁵¹³ Для уврачевания недугов коринфских христиан св. Павел прежде всего посылает к ним своего ученика, Тимофея вместе с Эрастом³⁵¹⁴ и другими спутниками³⁵¹⁵ с тем, чтобы они лучше вникли в сущность тамошних беспорядков и, сколько могли, уврачевали эти недуги.³⁵¹⁶ А затем сам пишет свое Послание к коринфянам. В нем он старается, во-первых, прекратить начавшиеся там споры и, во-вторых, разрешить предложенные ему в присланном коринфскими христианами письме вопросы, не оставляя, впрочем, без обличения и тех неисправностей, о которых узнал из устного рассказа посланников из Коринфа. Послание это писано было под диктование св. Павла одним из его сотрудников, неким³⁵¹⁷ братом Сосфеном, имя которого Апостол ставит на первом же месте после своего в начале Послания³⁵¹⁸. Хотел еще отправить в Коринф Апостол для утишения тамошних беспорядков и Аполлоса, но последний, несмотря на усердную³⁵¹⁹ просьбу Апостола, отказался идти вместе с братьями, вероятно, потому, что опасался своим возвращением еще более усилить коринфские несогласия. Послание, вероятно, было отправлено с теми же посланными, которые принесли и письмо из Коринфа³⁵²⁰.

Почти трехгодичное пребывание св. Павла в Ефесе принесло свои благие плоды: в Ефесе и Асии были поло-

—410—

жены прочные основания христианства. Поэтому *когда это совершилось*,³⁵²¹ т. е. в Ефесе даже чародеи открыто отказались от язычества и перешли в христианство, то св. Апостол решил уже покинуть вскоре Ефес и обдумывал план своей дальнейшей благовестнической деятельности. Начертание этого плана было, конечно, согласовано с нуждами тех местностей, куда должен был идти св. Павел и основывалось на личном соображении св. Павла. Но помимо этого человеческого соображения св. Павел в направлении своей апостольской деятельности руководился внушениями Духа Святого, который так часто указывал ему даже и в видениях дальнейший путь. Он намечает этот план не по одному «человеческому усмотрению, но в Дусе (*ἐν τῷ πνεύματι*), по внушению Которого и решается идти; это означает слово: *положи* (*ἔθετο*); оно имеет именно такой смысл».³⁵²² Предположенный Апостолом план ближайшей дальнейшей деятельности был такой: *прошедши Македонию и Ахаию, идти в Иерусалим; побывав там, я должен видеть и Рим*.³⁵²³ Македония и Ахаия это – страны, где Апостол прочно насадил христианство во время своего второго благовестнического путешествия. Особенных, каких-либо чрезвычайных, событий в жизни тамошних христиан за это время не произошло. Поэтому нужно думать, что ближайшей целью апостольского посещения их поставлялось обычное утверждение братий в вере; на этот раз, впрочем, к этому присоединялось другое намерение, которое ясно открывается из некоторых мест павловых Посланий.³⁵²⁴ Апостол желал собрать здесь милостыню для иерусалимских братий. В Коринф же св. Павел мог стремиться с желанием узнать о действии, произведенном там его Посланием. Иерусалим он рассчитывал посетить после Македонии и Ахаии, чтобы там, во-первых, отдать собранные деньги и, во-вторых, по своему обычаю, оттуда, повидавшись с предстоятелями главной христианской церкви

–411–

и побывав в местах, освященных жизнью Спасителя, предпринять новое благовестническое путешествие – в Рим. Рим был центром всесветной римской империи, и вот теперь,

когда христианство распространилось достаточно в восточных греческих странах, Апостол намеревается отправиться на запад, в Рим, а оттуда в Испанию.³⁵²⁵ Вскоре после этого явившийся св. Павлу Господь подтвердил его намерение посетить всесветную столицу.³⁵²⁶

По всей вероятности, именно около этого времени, т. е. когда Апостол намеревался оставить Ефес он получил известия от домашних Хлои о коринфских спорах, почему и послал тогда же в Македонию двоих из служивших ему, Тимофея и Ераста.³⁵²⁷ Надо полагать, что с Тимофеем и Ерастом отправились и другие из ефесских братьев, которые не были однако в Ефесе служащими Павлу; по крайней мере, Апостол пишет коринфянам об этом посольстве так: я жду его (Тимофея) с братьями (*μετὰ τῶν ἀδελφῶν*).³⁵²⁸ Конечной целью этого посольства был Коринф, но по пути туда оно должно было возвестить в Македонии о скором приходе Апостола. – По отправлении этого посольства, Павел сам остался на время в Асии³⁵²⁹ для окончательного завершения своей первой благовестнической деятельности в этой области. В это то время св. Павел, надо думать, и написал 1-е Послание к коринфянам. Тимофей тогда уже был отправлен,³⁵³⁰ но еще не дошел до Коринфа, по предположению Апостола. Сам св. Павел писал коринфянам, что он пробудет в Ефесе до Пятидесятницы.³⁵³¹

–412–

Но этому намерению Апостола не пришлось осуществиться. Дни опресночные он провел в Филиппах, возвращаясь из Эллады, а к Пятидесятнице уже поспешал прибыть в Иерусалим³⁵³². Причина ускорения Апостолом своего отбытия из Ефеса заключалась в мятеже Димитрия Среброковача, что и поставляется Деяниями, как заключительное событие пребывания Апостола в Ефесе. – Не видно, чтобы это возмущение было вызвано сильной враждой к св. Павлу и его проповеди со стороны всех стоявших близко к культу Дианы, т. е. храмовой иерархии. Из книги Деяний – отнюдь не видно, чтобы где-либо в местах благовествования Ап. Павла языческие жрецы поднимали восстание против него из-за религиозного фанатизма. Восставали против Апостола обыкновенно иудеи.

Ничуть не видно также, чтобы против Апостола питали вражду и ефесские жрецы. Апостол проповедовал в Ефесе, как философ-софист, в школе Тиранна; как к одному из многочисленных софистов, к нему и относилась ефесская храмовая иерархия. Она не преследовала никаких религиозных учителей; она благосклонно относилась и к Аполлонию Тианскому, и к иудеям, и к культу Афродиты, и к культу цезарей. Из описания св. Лукой бунта Димитрия ничего не видно об участии в нем храмовой иерархии. Скорее на основании священного рассказа можно допускать противное, что иерархия Дианы, несомненно, дружившая с азиархами, питала к св. Апостолу чувства благорасположения и участия. Текст Деяний дает полное право считать этот бунт делом единственно только Димитрия и подобных ему ремесленников. Ефесская Диана и её великолепнейший храм пользовались глубоким почитанием всего язычества Малой Азии. Ефес постоянно посещался массой поклонников. Каждому поклоннику великой богини хотелось сделать какое-либо посвящение ей и во всяком случае желательно было сохранить у себя какой-либо осязательный знак, который бы напоминал ему о посещенной им великой святыне. Это желание еще более усиливалось потому, что Ефес славился чародейством: такие значки могли бы служить и

—413—

амулетами. И вот в Ефесе для таких целей были в употреблении особые «серебряные храмы Дианы» (*ναοὶ ἀργυροὶ Ἀρτέμιδος*). Это вероятно, были небольшие подобия храма³⁵³³ Дианы; может быть, это были священные ящички-ковчежцы, или же – просто металлические статуэтки богини, миниатюрные подобия главной храмовой святыни. Их посвящали богине, отдавая в храм, брали с собой в путешествия, хранили в домах и т. п.³⁵³⁴ Спрос на эти серебряные храмы был велик настолько, что в Ефесе некто Димитрий имел целую фабрику, где делались такие модели, почему он и назывался *ἀργυροκόπος*.³⁵³⁵ От него зависели по этому промыслу художники³⁵³⁶ (*τεχνίται*), которым он доставлял *не малую работу* (*ἐργασίαν οὐκ ὀλίγην*), а также и ремесленники (*οἱ περὶ τὰ τοῦτα ἐργάται*).³⁵³⁷ Дело фабрикации моделей было очень широко и имело правильную организацию.

Масса рабочих жила единственно этой работой. Почти трехгодичная деятельность Апостола в Азии и преимущественно в Ефесе почти совершенно подорвала доход димитриевой ассоциации: многие язычники, даже сами ефесские чародеи совершенно оставили язычество и перешли в христианство; другие, если не сделались еще христианами, то познали всю тщету идолопоклонства, убедившись, что *делаемые руками человеческими не суть боги*³⁵³⁸. Материальные, денежные убытки для обыкновенных смертных – самые чувствитель-

–414–

ные удары. Язычники везде относились безразлично к проповеди Апостола. Но когда в Филиппах затронуты были денежные интересы хозяев исцеленной св. Павлом девицы, имевшей дух прорицания, то восстали против Апостола и дотоле мирные язычники.³⁵³⁹ Подобное же случилось с Ап. Павлом и в Ефесе. Из-за его проповеди спрос и сбыт храмовых моделей упал настолько, что фабриканты опасались совершенно лишиться заработка. И они взбунтовались. – По-видимому, был весенний праздник в честь Артемиды, когда поднялся мятеж Димитрия. Это празднество продолжалось в течение целого месяца, соответствовавшего нашему марту, который от этого носил название Артемизия.³⁵⁴⁰ В это время в Ефесе, обыкновенно, бывала ярмарка; стечение народа и ради праздника и ради ярмарки бывало невероятное. Особенно избравшиеся на это время азиархи³⁵⁴¹ на свой счет устраивали пышные игры и увеселения для собиравшихся на праздник. День и ночь Ефес в течение целого месяца отдавался широкому и шумному разгулу.³⁵⁴² Вероятно, на

–415–

этот раз, особенно сильно было заметно охлаждение к культу Дианы и расположение к христианству в среде собравшихся на празднество. По крайней мере, некоторые азиархи, так сказать, представители этого празднества были очень благосклонны к Апостолу Павлу.³⁵⁴³ Димитрий, богатый представитель крупной торговой фирмы, дававшей заработок множеству мелких ремесленников, ясно предвидел, что его дело должно погибнуть, если проповедь Апостола не будет как-либо

насильственно ослаблена или прекращена. И вот он, пользуясь праздничным и веселым временем, решил возбудить мятеж против Апостола сперва в среде своих подначальных ремесленников, а потом и в уличной толпе Ефеса.

По-видимому, фабрика Димитрия была вне города³⁵⁴⁴. Он собрал к себе всех сообщников по своему ремеслу, художников и ремесленников, как зависевших от него, так и независевших, и, настроив эту толпу надлежащим образом, обратился к ней со следующей подстрекательной речью: *друзья! вы знаете, что от этого ремесла зависит благосостояние наше. Между тем вы видите и слышите, что не только в Ефесе, но почти во всей Азии, этот Павел своими убеждениями совратил не малое число людей, говоря, что делаемые руками человеческими не суть боги. А это нам угрожает тем, что не только наше ремесло придет в презрение, но и храм великой Артемиды ничего не будет значить, и испровергнется величие той, которую почитает вся Азия и вселенная (т. е. Римская империя, за исключением входящих в её состав варваров, у которых были свои боги).*³⁵⁴⁵ Эта искусно составленная речь, в которой Димитрий удивительно тонко сплетает

—416—

свои личные корыстолюбивые мотивы с общерелигиозными, свидетельствует, что он готовился к систематическому восстанию против св. Ап. Павла.

Умело сказанная речь Димитрия, который, сам будучи богатым человеком, однако опасался скорого обеднения, подействовала на ремесленников, которые, может быть, только и жили своими дневными заработками. *Выслушав это, они исполнились ярости*³⁵⁴⁶ против св. Павла и его сотрудников, которые были виновны в распространении христианства. Последние слова речи Димитрия, затронувшие религиозную славу Ефеса, возбудили сильный фанатизм в толпе ремесленников, и они стали кричать, говоря: *велика Артемида Ефесская.*³⁵⁴⁷

Речь Димитрия достигла ожидаемой им цели: толпа неистовствовала. По-видимому, с места фабрики идти в город

приходилось через иудейский квартал, где жили Акила и Прискилла вместе со св. Павлом и его сотрудниками, – а они то и были ближайшим предметом возбужденной ненависти Димитрия. – Поэтому разъяренная толпа ремесленников, конечно, управляемая самим Димитрием, направилась к жилищу св. Павла. Но слух о бунте на фабрике Димитрия быстро разнесся по Ефесу дошел и до христианского квартала. Бунтовщики искали самого Апостола. Но он стараниями своих братьев, особенно же Акилы и Прискиллы³⁵⁴⁸ был скрыт от толпы, так что мятежники могли схватить только двух спутников Апостола,

–417–

македонян Гаия и Аристарха.³⁵⁴⁹ Захватив этих двух христиан, толпа вступила в самый город. Многочисленность мятежников, их громкие крики и насилия в христианском квартале, людность Ефеса во время артемизиевых празднеств – все это быстро увеличивало толпу мятежников. Все праздные люди, жаждавшие какого-либо уличного развлечения, быстро устремились к толпе бунтовщиков, – *и весь город наполнился смятением.*³⁵⁵⁰ Постепенно возраставшая по пути толпа с шумом направилась к театру, этому обычному месту всяких народных собраний,³⁵⁵¹ вероятно, с тем, чтобы там добиться какого-либо окончательного приговора по отношению к подрывателям благосостояния ремесленников и культа великой Артемиды.³⁵⁵²

–418–

Хотя св. Павел и находился в скрытом месте, однако он имел возможность получать сведения о ходе мятежа. Когда он узнал, что разъяренная толпа, тщетно домогавшаяся отыскать его самого, схватила Гаия и Аристарха и повлекла их в театр, то не хотел далее оставаться в тайном месте, а желал скорее явиться перед этой разъяренной толпой, освободить своих сотрудников, а самого себя отдать в руки мятежников. Святое мужество великого человека! Быть может, он надеялся успокоить

–419–

толпу и «говорить речь, ибо самыми смятениями он пользовался, как случаем к научению».³⁵⁵³ Но ученики, имевшие возможность ближе видеть силу возгоревшегося мятежа, боялись за жизнь Апостола и не допускали его явиться к народу.³⁵⁵⁴ Даже и некоторые из азиархов, которые, конечно, присутствуя в театре, могли хорошо знать желания этой безумной толпы, искусно руководимой Димитрием, и в тоже время, знакомые с личностью и учением великого Апостола-проповедника, были его друзьями, а быть может, даже и последователями проповедуемой им религии, нарочито послали к нему из театра с известием, чтобы он ни в каком случае не появлялся в театре: иначе ему грозила неминуемая смерть.³⁵⁵⁵

Между тем постоянно увеличивавшаяся тысячная толпа шумно бушевала в громадном театре. Первые зачинщики мятежа – возбужденные Димитрием ремесленники – потерялись в массе нахлынувших из города случайных праздношатающихся, которые, вбежавши в театр, бессознательно присоединились к шумящей толпе, не стараясь и не имея возможности разузнать причину мятежа и его смысл. То уже стал бунт праздничной, полупьяной ефесской черни. *Одни кричали одно, а другие другое; ибо собрание было беспорядочное и большая часть собравшихся не знали, зачем собрались.*³⁵⁵⁶

Во время бунта в театре произошел случай, описанный Дееписателем в 33 и 34 стихах, который не особенно понятен, а именно: *по предложению иудеев, из народа вызван был Александр. Дав знак рукою, Александр хотел говорить к народу. Когда же узнали, что он иудей, то закричали все в один голос, и около двух часов кричали: велика Артемида ефесская.*³⁵⁵⁷ Наиболее вероятное объяснение этого случая, кажется, есть такое. Известно, что даже гораздо позднее описываемого времени христиан отождествляли с иудеями. Очень возможно, что многие участники мятежа, не зная

—420—

хорошо, – против кого он направлен, а слыша только постоянные возгласы: *велика Артемида ефесская!*, свидетельствовавшие о том, что мятеж имеет религиозную

подкладку, стали угрожать иудеям. Последние, с одной стороны, желая оградить себя от опасности и показать, что они чужды всякой солидарности с новой сектой и с этим Павлом, которого они так безуспешно, но озлобленно преследуют в течение всего пребывания его в Ефесе, а с другой – сильнее возбудить ненависть бунтовщиков против христиан, обратились к известному среди них Александру, чтобы он выступил перед толпой и явился их защитником. Этот Александр, вероятно, тождественен с Александром, упоминаемым Апостолом в 2Тим.4:14, *который*, как говорит Ап. Павел, *много сделал мне зла*. Видимо, он был самым яростнейшим защитником иудеев и противником христиан и особенно св. Павла. Посему то его вызвали и вызывали иудеи. При том, быть может, сходство его ремесла с главнейшими руководителями мятежа – ремесленниками Димитрия³⁵⁵⁸ давало возможность надеяться на то, что его мятежники выслушают. По вызову Александр явился, дал знак рукою и хотел говорить. Но когда разъяренная толпа, обратившись в сторону явившегося оратора, признала в нем знакомую, ненавистную физиономию иудея, то поднятая рука оратора должна была опуститься, потому что громадное помещение театра снова наполнилось тысячеустным неистовым криком: *велика Артемида ефесская*.³⁵⁵⁹ Очевидно, с этой буйной, сбродной толпой, не знавшей, зачем она собралась и из-за чего шумела, Димитрий не мог достичь какой-либо определенной цели. Она – бессмысленная – продолжала в течение двух часов только кричать по-прежнему: *велика Артемида ефесская!*³⁵⁶⁰

Мало-помалу толпа несколько поутомиралась и таким образом давала возможность объясняться с ней начальству. И вот в театре, в виду толпы, явился блюсти-

–421–

тель порядка – *урамматеύς*. Эта должность, как показывает само её название, состояла в заведовании городским официальным бумаговедением. В руках *урамматеύς*'а находился архив, составление официальных бумаг, обнародование их и т. п. Если не по рангу, то по власти эта должность была очень значительной; к тому же лицо, облеченное ей в то время в

Ефесе, насколько можно судить по искусной и умной, произнесенной им речи, способно было внушить к себе и личное уважение. Когда еще только появился этот блюститель порядка и не начинал говорить, толпа уже несколько поутихла.³⁵⁶¹ Затем он начал свою речь: *мужи ефесские!* Сначала он поставляет на вид собравшимся, что они ошибаются, думая, что культу Дианы грозит какая-либо серьезная опасность. *Какой человек не знает, что город Ефес есть слугитель великой богини Артемиды и Диопета?* это известно всякому. *Если же в этом нет спора,* то не из-за чего вам было производить и возмущения; напротив, *надобно вам быть спокойными и не поступать опрометчиво; а вы* не только произвели мятеж, но и *привели сих мужей,* совершенно ни в чем не повинных, *которые ни храма артемидина не обокрали, ни богини вашей не хулили.* Этими словами искусный оратор совершенно уничтожил законность религиозного мотива, каким кстати подстрекал к мятежу Димитрий. Далее он переходит к другому мотиву – личному, корыстному. *Если же Димитрий и другие с ним художники лично сами не довольны Павлом и христианами, если они имеют жалобу на кого-нибудь, то есть судебные собрания (ἀγοραίῳ ἄγονται, conventus forentes) т. е. законные собрания для суда, а не такие самовольные сходбища, какое теперь устроили вы и есть проконсулы,*³⁵⁶² законные представители судебной власти: *пусть жалуются законным порядком друг на друга. А если вы ищите чего-нибудь другого, если ваши обвинения против них заключается в чем-либо особенном, то это будет решено в законном собрании, а не здесь.* Наконец, ора-

—422—

тор указывает на опасность, которая грозит городу за настоящее возмущение, чтобы тем пресечь окончательно это возмущение и предупредить повторение его: *ибо мы находимся в опасности за происшедшее ныне быть обвиненными в возмущении, так как нет никакой причины, как я вам показал, которою мы могли бы оправдать такое сборище.* Такая здравая и умная речь отрезвляющим образом подействовала на толпу, и искусственно возбужденный мятеж в театре тотчас же

утих: сказав это, он распустил собрание.³⁵⁶³ Так окончился бунт Димитрия Среброковача.³⁵⁶⁴

—424—

Глава VII. От Ефеса через Элладу в Иерусалим (Деян. 20:1–21:16)

Путешествие св. Ап. Павла от Ефеса в Элладу и обратно, его речь к ефесским предстоятелям и возвращение в Иерусалим. Ап. Павел оставляет Ефес. – От Ефеса до Троады. – Пребывание в Троаде. – Радости и скорби в Македонии. – Встреча с Титом. – Вести из Коринфа. – Второе Послание к Коринфянам. – Путешествие в Элладу. – Послание к Римлянам. – От Эллады до Троады. – Семь дней в Троаде и воскрешение Евтиха. – От Троады до Милита. – Речь к ефесским предстоятелям. – Апостол характеризует свое служение в Ефесе. – Предрекаемые Духом Святым узы. – Завещание Апостола. – Будущие лжеучители. – Благословение. – Заключение речи. – От Милита до Кесарии. – Пророк Агав в доме диакона Филиппа. – Отправление в Иерусалим.

Еще до начала бунта Димитрия Среброковача, когда проповедь Ап. Павла в Ефесе уже имела весьма благие последствия, так что и сами чародеи сожгли свои книги, Апостол уже возымел намерение оставить Ефес. Почти трехгодичное его благовествование сделало свое дело: христианство утвердилось и церковь основалась. Посему он еще тогда, т. е. до бунта Димитрия, положил себе идти в Македонию и дальше, ввиду чего и отправил Тимофея и Эраста в Македонию.³⁵⁶⁵ Однако Апостол отнюдь не думал так скоро оставлять Ефес, как это случилось на самом деле. Он сообщал Коринфянам в Послании к ним, которое писано было после отправления в Македонию Тимофея, что он пробудет в Ефесе до Пятидесятницы.³⁵⁶⁶ Времени же от того, как по-

—425—

слан был Тимофеем в Македонию, и до Пятидесятницы оставалось столько, что посланный мог даже возвратиться обратно в Ефес. Тимофея, писал Апостол Коринфянам, *проводите с миром, чтоб он пришел ко мне, ибо я жду его с братьями.*³⁵⁶⁷ Но когда неожиданно возгорелся бунт Димитрия

Среброковача, то Апостол, по прекращении мятежа, призвав учеников и дав им наставления, и простившись с ними, вышел; *μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι τὸν· θόρυβον μεταπεμψάμενος ὁ Παῦλος τοὺς μαθητὰς καὶ παρακαλέσας, ἀσπασάμενος ἐξῆλθεν.*³⁵⁶⁸ Этот уход Апостола был преждевременным сравнительно с тем, как он предполагал ранее.³⁵⁶⁹ Причина этого ускоренного отбытия из Ефеса – бунт Димитрия. Эти два события св. Дееписатель так и ставит между собой в причинную связь. Такую именно связь в них усматривают: Michael, Eichhorn, Bertholdt, Hug, Ewald и др.³⁵⁷⁰ Отнюдь не следует полагать, что это сопоставление св. Лукой двух событий (прекращение мятежа и отбытие св. Павла из Ефеса) сделано им единственно ради того, чтобы обозначить время отправления Апостола из Ефеса.³⁵⁷¹ Напрасно только Lange, возражая против иного понимания, говорит, что Апостол не мог, боясь мятежа, поспешать из Ефеса: для него опасность смерти не имела никакого значения.³⁵⁷² Мятеж Димитрия заставил Апостола ускорить свое отбытие из Ефеса не этим страхом. Так как, с одной стороны, христианство в Ефесе было весьма прочно насаждено еще и до мятежа, почему даже во время мятежа лучшие из ефесян сочувствовали Апостолу, а с другой, – сам мятеж собственно ничем серьезным не окончился, то нужно признать, что бунт Димитрия Среброковача не оставил никаких вредных последствий для христианства, ни создал лично Апостолу и его сотрудникам неблагоприятных условий. Ина-

—426—

че бы как мог св. Апостол оставить свою юную церковь в то время, когда она была потрясена бунтом Димитрия? Как бы он решился покинуть своих горячо любимых сотрудников, оставив их жить и трудиться среди враждебной черни, среди бунтующих и опасных врагов? Нет, напротив: Апостол по прекращении мятежа потому именно поспешил выйти из Ефеса, что сей мятеж поспособствовал упрочению христианства настолько, что то дальнейшее пребывание в Ефесе св. Павла, которое он считал необходимым ранее, теперь оказывалось ненужным: мятеж сделал то, что сделал бы сам св. Апостол. Как это могло случиться? Самый недовольный Апостолом, его сотрудниками и

христианством, класс ефесского народонаселения – это были все ремесленники и торговцы статуэтками Дианы со своим Димитрием во главе. Их недовольство достигло своей сильнейшей степени и разразилось мятежом. Мятеж был самым сильным орудием в их руках против христианства. Но – он не удался; его поддержала было пьяная уличная толпа; но он не нашел сочувствия у настоящего общества Ефеса. Через это ремесленники совершенно обессилили себя; они уже становились не опасны для христианства. А лучшее общество Ефеса, которое и ранее сочувственно относилось к св. Павлу и его сотрудникам, теперь, после такого площадного бунта торгашей, еще более стало на сторону христианства. Апостол, конечно, мог в несколько дней по прекращении мятежа заметить возрастание и укрепление церкви в Ефесе и потому со спокойным духом, радуясь за то, что Господь злое обращает в благое, мог оставить Ефес и спешить на благовествование в другие страны. – Само отшествие св. Апостола из Ефеса было не внезапным и неспешным. Когда он решил оставить Ефес, то пожелал при прощании увидеть всех, проживавших в Ефесе, христиан. Для этой цели он призвал учеников (*μεταπεψάμενος*³⁵⁷³ *τοῦς μαθητὰς*). Когда христиане-ученики собрались, вероятно, в дом Акилы и Прискиллы, где св. Апостол имел свое пре-

–427–

бывание, то отходящий учитель дал им наставления (*παρακαλέσας*). Греческий глагол *παρακαλέω* указывает даже на сам характер наставительных прощальных речей св. Апостола. В них слышалось и убеждение, и увещание, и ободрение, и подкрепление. Нежный, чадолюбивый отец прощался со своими дорогими детьми; он им передавал свое великое духовное сокровище. Дивна была речь Апостола! Величественна и глубоко трогательна была картина! Долго бы, безостановочно долго бы слушали ученики прощальную беседу своего великого учителя, но должен был наступить и последний момент разлуки. После наставлений Апостол простился с ними (*ἄσπασάμενος*). Это были прощальные благословения, последние целования и объятия³⁵⁷⁴. Наконец, Апостол вышел из Ефеса. Вместе с

Апостолом из Ефеса отбыли и остававшиеся при нем его спутники. К ним в то время присоединились еще два новых: Тихик³⁵⁷⁵ и Трофим.³⁵⁷⁶ Тихик – асиец,³⁵⁷⁷ но неизвестно из какого именно места. Вероятнее всего он проживал в Ефесе. Здесь он впервые является спутником Апостола Павла. Он впоследствии не только сопровождал его до конца 3-го путешествия,³⁵⁷⁸ но даже и был с ним в Риме и во время первых уз,³⁵⁷⁹ и во время вторых.³⁵⁸⁰ Такая преданность Тихика Апостолу заставляет видеть в нем ревностнейшего и убежденнейшего благовестника. Впоследствии Апостол именовал его: *возлюбленный брат и верный служитель, и сотрудник в Господе.*³⁵⁸¹ Трофим – уроженец Ефеса.³⁵⁸² Он сопровождал Апостола и в Элладу,³⁵⁸³ и в Иерусалим.³⁵⁸⁴ Не оставлял

–428–

он его и после.³⁵⁸⁵ Более подробных сведений о нем нет.³⁵⁸⁶

По выходе из Ефеса св. Ап. Павел вместе со своими спутниками отправился по западному побережью Малой Азии через Лидию и Мизию по направлению к Македонии; он *пошел в Македонию.*³⁵⁸⁷ Слова св. деписателя, который говоря собственно о путешествии Апостола по Македонии: Апостол *преподал (верующим) обильные наставления παρακαλέσας αὐτοὺς λόγῳ πολλῷ,*³⁵⁸⁸ могут иметь отношение и к этому путешествию до Македонии. Это – утверждение братий в вере. Судя по тем местам из 2Кор., которые относятся к этому прохождению св. Павла пути от Ефеса до Греции, можно с несомненностью утверждать, что этохождение было просто попутным и что главная цель путешествия Апостола – это Коринф. Его мысль, пока он шел до Греции, главнейше была занята дорогой коринфской церковью, которая страдала внутренними раздорами. С самых тех пор, как Апостол в Ефесе получил грустные вести о возникших в коринфской церкви несогласиях,³⁵⁸⁹ эта церковь сделалась предметом особенных забот св. Павла. Он туда еще из Ефеса отправил свое Послание, послал, кроме того, Тита,³⁵⁹⁰ Тимофея и Эраста.³⁵⁹¹ Апостол так печалился о Коринфе, что первоначально имел намерение даже прямо из Ефеса отправиться в Коринф, а

потом сходить в Македонию, опять возвратиться в Коринф и потом уже направиться в Иудею, в Иерусалим.³⁵⁹² Смущенный дух св. Павла хотел скорее обличить на месте, лицом к лицу, заспоривших коринфских христиан, обличить строго и властно. Но потом любовь превозмогла над пастырской строгостью. *Я рассудил сам в себе, признается Апостол, не приходить*

—429—

*к вам опять с огорчением;*³⁵⁹³ *Бога призываю во свидетели на душу мою, что, щадя вас, я доселе не приходил в Коринф,* пишет Апостол коринфянам.³⁵⁹⁴ Посему свой первоначальный план Апостол и оставил неисполненным. Свое посещение он заменил своим посланием. *Писал я вам,* говорит Апостол, *дабы, пришедши не иметь огорчения от тех, от которых мне надлежало радоваться.*³⁵⁹⁵ Однако отправленное Апостолом к коринфянам Послание было словом строгим и сильным. Св. Павел очень опасался и жалел: не произвело бы оно на них слишком большого огорчения и глубокой печали. *Я пожалел было,* говорит Апостол коринфянам, *если я опечалил вас посланием.*³⁵⁹⁶ Даже когда дух Апостола успокоился после получения вестей из Коринфа через Тита, и тогда однако он, как бы жалея и оправдываясь, писал коринфянам: *от великой скорби и стесненного сердца я писал вам со многими слезами, не для того, чтобы огорчить вас, но чтобы вы познали любовь, какую я в избытке имею к вам;*³⁵⁹⁷ *я для того писал, чтобы узнать на опыте: во всем ли вы послушны.*³⁵⁹⁸ Из приведенных мест можно видеть, как Апостол тревожился о том впечатлении, какое произведет его Послание в Коринфе. Выйдя из Ефеса, он сильно был занят этими тревожными мыслями и нетерпеливо ждал как можно скорее получить известия о действии Послания на коринфян. Вероятно, потому, что Тит был отправлен св. Апостолом в Коринф из Ефеса ранее других посланцев, или, быть может, по иным каким причинам, но только св. Павел надеялся получить первые известия о Коринфе именно от Тита, ожидая встретить его в Троаде.³⁵⁹⁹

—430—

Но вот, наконец, Апостол и в Троаде. Троада — это приморский город Малой Азии, лежавший в северо-западном

углу Мизии, недалеко от знаменитой в древности Трои, несколько к югу от устья Геллеспонта. У древних этот город более был известен под именем Alexandria Troas,³⁶⁰⁰ каковое имя дано было ему Лизимахом в честь Александра Великого.³⁶⁰¹ Здесь много жило римских колонистов;³⁶⁰² от Рима этот город получил много привилегий, а Август даже даровал ему *jus italicum*.³⁶⁰³ Судя по сохранившимся развалинам, можно полагать, что здесь была громадная гавань, много храмов, театров, водопроводов. Троада получила свое особенное значение в силу своего местоположения; она лежала на пути из малой Азии в Македонию и имела значение передаточного пункта между Азией и Европой. В Троаде св. Апостол был ранее, во время своего второго путешествия. Когда он проходил Мисию, то прибыл в Троаду. По-видимому, в первую ночь пребывания его здесь, ему было видение: *предстал некий муж, Македонянин, прося его и говоря: прийди в Македонию, и помоги нам*. После этого видения св. Апостол *тотчас же*, ни мало не медля, вышел из Троады и отправился в Македонию.³⁶⁰⁴ Таким образом, в первое свое посещение Троады, Апостол в Троаде не благовествовал. Между тем, когда возвращаясь в конце своего третьего путешествия из Греции и Македонии, Апостол посетил снова Троаду, то здесь уже были *ученики* – христиане, с которыми Апостол пребыл семь дней, вкушал священную трапезу и беседовал.³⁶⁰⁵ Очевидно, что насаждение христианства в Троаде было сделано Ап. Павлом в рассматривае-

–431–

мое, по счету второе, посещение им её. И действительно, сам Апостол свидетельствует, что он в этот именно раз приходил в Троаду *для благовествования о Христе* (*εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*).³⁶⁰⁶ Прибыв в Троаду, Апостол, вероятно, поселился в доме известного Карпа, у которого он впоследствии, во 2 Послании к Тимофею, просил взять оставленные им фелонь и книги.³⁶⁰⁷ Подробности благовестнической деятельности Апостола в Троаде неизвестны. Но её можно охарактеризовать общим замечанием самого Апостола: благовестнику там *отверста была дверь*

Господом,³⁶⁰⁸ т. е. Апостола слушали усердно, его учению веровали, многие желали креститься и обращались ко Христу вполне искренне. Несомненно, тогда, при таких благоприятных обстоятельствах, и было положено основание христианской церкви в Троаде. Благоплодность проповеди в Троаде радовала и утешала дух св. благовестника; но однако другая печаль снедала его сердце и снедала так, что я, как признается св. Апостол, *не имел покоя духу моему, потому что не нашел там брата моего Тита.*³⁶⁰⁹ Это отсутствие душевного покоя, эта тревога и беспокойство Апостола отнюдь не проистекали из того, что в Тите он намерен был видеть помощника себе в благовествовании в Троаде.³⁶¹⁰ Апостол мог проповедовать и без сотрудников, но на этот раз при нем было несколько спутников, которые бы могли во всяком случае заменить Тита. Причина душевного беспокойства Апостола, когда он не застал Тита в Троаде, заключалась единственно в том, что он должен был получить от него известия о коринфской церкви. Этих так ожидаемых и так дорогих Апостолу известий – не было! Тревога и беспокойство Апостола, не покидавшие его с самого отправления Послания в Коринф, не проходили и

–432–

теперь, но, напротив, увеличились. Посему, хотя ему *и отверста была дверь Господом*, ... однако, *простившись с ними*, т. е. с троадскими христианами, Апостол *пошел в Македонию.*³⁶¹¹ Очевидно, пребывание Апостола в Троаде было не особенно продолжительным.

Из Троады Апостол морем отправился в Македонию. Нужно было всего два дня пути, чтобы с ночной остановкой на острове Самофракии прибыть в прибрежный македонский город Неаполь.³⁶¹² Далее, несомненно, Апостол прошел по тем самым местам, где им были основаны церкви во время второго путешествия. Св. Дееписатель так и говорит, что св. Павел *прошел те места (διελθὼν δὲ τὰ μέρη ἐκεῖνα)*, местоимение *ἐκεῖνα*, разумеется, указывает на страны, ранее упомянутые Дееписателем. Эти места были: Филиппы,³⁶¹³ Амфиполь,³⁶¹⁴ Фессалоника,³⁶¹⁵ Верия³⁶¹⁶ и дрр. Главным местом пребывания Апостола была, несомненно, Фессалоника. Может быть, в это

именно время он доходил до западной части Македонии и до Иллирии, о чем упоминает он в своем Послании к Римлянам.³⁶¹⁷ Во время этих обхождений македонских церквей Апостол преподавал (верующим) обильные наставления;³⁶¹⁸ он поддерживал их веру, ободрял и вообще усовершенствовал в христианстве. Подробностей благовестнической деятельности Апостола в Македонии не известно. Но во 2Кор. есть несколько общих характеристических черт её. Были у Апостола здесь и чистые, святые радости: его радовали македонские христиане. Хотя у них было и много различных бедствий и горестей, однако македонские церкви и *среди великого испытания скорбями преизобиловали радостью*;³⁶¹⁹ эти тяжкие искушения не надломили их веры,

—433—

но, напротив, были препобеждаемы духовным радованием о Христе. Эта радость радовала и Апостола. Хотя македонские христиане и не отличались земными богатствами, но все были бедняки; однако *их глубокая нищета преизбыточествовала в богатстве их радушия*.³⁶²⁰ Христова вера научила их презирать мирские блага и богатства, видеть в них Божий дар, который дан только для того, чтоб им служить другим — нуждающимся, она вселила в их сердца святую христианскую любовь к братьям. И этой любви у них было так много, что они доходили до самопожертвования. *Они, говорит Апостол, доброхотны по силам и сверх сил: (я свидетель)*;³⁶²¹ они, когда узнали о том, что палестинские христиане нуждаются в помощи, то давали столько, что почти совсем забывали себя. *Они весьма убедительно просили Апостола принять дар и участие (их) в служении святым*.³⁶²² Своею верою и жизнью македонские христиане так обрадовали Апостола, что он даже и не ожидал от них столь великого для себя утешения: *и не только то, чего мы надеялись*, говорит он, *но они отдали самих себя, во-первых, Господу, (потом) и нам по воле Божией*;³⁶²³ «были нам послушны, возлюбили нас и покорились нам, как исполняя Божии законы, так и с нами соединяясь любовью». ³⁶²⁴ Вот утешения Апостола. — Но много, гораздо больше, чем этих радостей, у Апостола было и тяжелых скорбей

во время описываемого пребывания в Македонии. В душе св. Павла еще живы были горькие воспоминания о недавних тяжелых испытаниях, постигших его в Ефесе. Он писал из Македонии коринфянам об этих воспоминаниях: *мы былиотягчены чрезмерно и сверх силы, так что не надеялись остаться в живых. Но сами в себе имели приговор к смерти, для того, чтобы надеяться не на самих себя, но на Бога, воскрешающего мертвых.*

—434—

*Который и избавил нас от столь (близкой) смерти.*³⁶²⁵ Но к этим воспоминаниям о скорбях присоединились и сами новые скорби. *Когда пришли мы в Македонию,* говорит Апостол, *плоть наша не имела никакого покоя,*³⁶²⁶ продолжалось то же самое беспокойство, которое тревожило Апостола и в Троаде.³⁶²⁷ Причины этого беспокойства вот в чем; *мы были стеснены отовсюду, отвне нападения, внутри страхи.*³⁶²⁸ «Внеуду брани, т. е. от неверных; внутрюду боязни, т. е. за немощных в вере, чтобы не увлеклись в заблуждения».³⁶²⁹ Быть может, в Филиппах Апостолу много было скорбей от тех плотских чревоугодников, которые *поступали*, как враги креста Христова, у которых *бог — чрево и слава коих в сраме*, а мысль — постоянно возвращается только в земных интересах.³⁶³⁰ Апостол об этих людях *часто говорил* филиппийцам, а впоследствии писал им о них *даже со слезами.*³⁶³¹ Много, весьма много скорбей было у Апостола в этот раз в Македонии. Во втором Послании к коринфянам, написанном в это время, более чем в каком-либо другом Послании, Апостол говорит о своих великих скорбях. Ко всем огорчениям, какие причиняли Апостолу заботы о македонских церквях, присоединились еще давние скорби и опасения за мир и благоденствие коринфской церкви: он еще не получал никаких известий о ней, хотя ожидал их получить еще в Троаде.

Но вот, подобно тому, как во время долгой засухи, когда на знойном небе не появляется ни одного облачка, когда высохшая земля с блекнувшей от зноя и бездождия растительностью будто совсем обрекается на долгую за-

—435—

суху, вдруг на небосклоне совсем неожиданно явится дождевое облако, вырастет в тучу, и земля ороится благотворным дождем, а землепашец, крестясь, говорит: «вот Господь утешил, послал дождь», так и иссохшее от скорби сердце Апостола *Бог, утешающий смиренных, утешил прибытием Тита.*³⁶³² Апостол смиренно переносил тяжелую скорбь неведения о том, что делается в Коринфе. Он так сжился с нею, что будто потерял даже надежду на свидание с Титом: ему думалось, что в Коринфе поднялись такие споры и возникли такие несогласия, что Тит задержится там надолго. Но вот – Тит прибыл. Когда только до слуха Апостола дошла первая весть о пришествии Тита, его сердце наполнилось сильной радостью. Лишь только он увидел перед собой своего любимого ученика и сотрудника, лишь только он дал ему первые целования – утешилась его душа, утешилась прежде всего единственно только одним прибытием Тита. *Бог утешил нас,* говорит Апостол, *прибытием Тита.*³⁶³³ Быть может, чуткое сердце Апостола прочитало во взоре, в движениях и первых словах приветствия Тита – радостные вести, принесенные им. Но радость Апостола о прибытии Тита усугубилась еще более, когда он поведал ему утешительные вести о коринфской церкви. *Бог утешил нас,* пишет Апостол коринфянам, *не только прибытием его, но и утешением, которым он утешался о вас, пересказывая нам о вашем усердии и т. д.*³⁶³⁴ Долго длился рассказ Тита о том, что он видел и слышал в Коринфе. Внимательно слушал обрадованный Апостол столь давно ожидаемые известия. Рассказ был подробен и обстоятелен, хотя, быть может, в силу волнения слушателя и рассказчика не отличался последовательностью. Он был подробен настолько, что Апостол на основании его не затруднился написать целое Послание в Коринф, по которому теперь можно воспроизвести сущность самого рассказа.

—436—

Прибывший сотрудник Апостола принес ему много радостных для его пастырского духа вестей. То Послание, которое писал он в Коринф из Ефеса, где было много обличений, укоризн, прещений и порицаний, и о действии

которого так много тревожился Апостол, – это Послание произвело на коринфян весьма благоприятное воздействие: оно не возбудило ни споров, ни оскорблений. Оно произвел именно то, чего и ожидал и желал писавший. *Послание то опечалило коринфян; я опечалил вас*, пишет Апостол им, *посланием*.³⁶³⁵ Ранее, когда Апостол не имел известий о действии своего Послания, и предполагая, что оно опечалит коринфян, он *пожалел было* об этом; но теперь он уже не жалел об этом. *Если я опечалил вас посланием, не жалею*,³⁶³⁶ ибо печаль коринфян была печалью доброй и благоплодной. *Теперь я радуюсь*, писал Апостол, *не потому, что вы опечалились, но что вы опечалились к покаянию; ибо опечалились ради Бога, так что нисколько не понесли от нас вреда. Ибо печаль ради Бога, продолжает Апостол, производит неизменное покаяние ко спасению; а печаль мирская производит смерть*.³⁶³⁷ Печаль коринфян была печалью о том, что вот они так далеко уклонились от чистейшего и святого христианского идеала, так попрали Христов закон; они печалились об утраченном добром христианском настроении. Следствием этой печали было покаяние, ведущее к возвращению утраченного настроения и доброй жизни, к спасению. Тит говорил Апостолу о *плаче коринфян*,³⁶³⁸ *об извинениях, о страхе*.³⁶³⁹ В частности, на того кровосмесника, о котором сообщили Апостолу в Ефесе и о котором он отвечал в 1-м Послании к коринфянам³⁶⁴⁰ они выразили *негодование*³⁶⁴¹ и привели над ним в исполнение повеление Апостола: отлучили его от церковно-

–437–

го общения³⁶⁴² и это сделали с такой строгостью, что Апостол счел нужным просить их о смягчении.³⁶⁴³ По-видимому, исполнили коринфяне наставление Апостола, чтобы они удалились всего языческого.³⁶⁴⁴ Вообще нужно полагать, что коринфяне решились исправить у себя все так, как это указано было им Апостолом в 1-м Послании, ибо он уже более о том не упоминает в своем 2-м Послании. К самому Апостолу они восчувствовали еще большую любовь и воспылали *ревностью по нем*, т. е. ко всем его повелениям.³⁶⁴⁵ Самого Тита они приняли *со страхом и трепетом*,³⁶⁴⁶ ибо тогда уже пребывали

в печали и покаянии. «Они и возлюбили Тита, как отца, и убоялись, как начальника; в них ни страх не помрачил любви, ни любовь не ослабила страха»;³⁶⁴⁷ посему они и оказали ему полное *послушание*.³⁶⁴⁸ Когда Тит предложил им сделать пожертвования в пользу палестинских церквей, то они охотно откликнулись на это.³⁶⁴⁹ Возвратившийся Тит весьма *утешался* доброй жизнью коринфян,³⁶⁵⁰ и вообще его *сердце* было весьма *расположено* к ним.³⁶⁵¹ – Все эти добрые известия о дорогой Апостолу коринфской церкви весьма радовали его. Но вместе с этими известиями Тит принес Апостолу и печальные. В коринфской церкви явились лжеучители, враги Апостола, которые всячески хотели разрушить то, что он создал там. Во 2-м Послании к коринфянам, разумеется, на основании сообщений Тита, есть несколько характеристичных черт этих врагов. *Они евреи, израильтяне и семя Авраамово*.³⁶⁵² Они считают себя *Христовыми слугами*,³⁶⁵³ *принимают вид* Апо-

–438–

столов Христовых,³⁶⁵⁴ они хвалятся своими трудами и подвигами, совершаемыми будто ради благовествования.³⁶⁵⁵ Но на самом деле это суть *служители сатаны*, принявшие *вид служителей правды*,³⁶⁵⁶ *лжеапостолы, лукавые делатели*.³⁶⁵⁷ Они отнюдь не совершали подвигов благовествования, но только коринфян *порабощали, объедали, обирали*, перед ними *превозносились, били в лицо*.³⁶⁵⁸ В Коринфе эти лжеучители всячески старались настроить верующих против личности Апостола Павла. Из Послания мало видно, что они там проповедовали, чем их благовествование отличалось от благовествования самого Апостола; но оно полно опровержения тех ложных обвинений,³⁶⁵⁹ какие были возводимы этими лжеапостолами на св. Павла. У них была личная вражда к Апостолу и только к нему одному, ибо других Апостолов они признавали и приводили в пример. Вот какими обвинениями эти лжеучители хотели набросить тень на Апостола Павла. а) Они говорили, что он *поступает легкомысленно, так что у него то да, да, то нет, нет*.³⁶⁶⁰ Сначала он обещал прийти к коринфянам раньше, а теперь отказался и изменил свой

план;³⁶⁶¹ следовательно, он непостоянен. б) Он будто между коринфянами скромн, а заочно против них отважен;³⁶⁶² в посланиях он строг и силен, а в личном присутствии слаб, и речь (его) незначительна.³⁶⁶³ в) Он будто бы не любит коринфян, ибо отказывается получать от них содержание, а питается тру-

—439—

дами рук своих; он уж слишком унижает себя.³⁶⁶⁴ г) Он хуже высших Апостолов, так что не может даже и носить этого великого звания.³⁶⁶⁵ д) Они простирали свои хулы далее и возбуждали в верующих сомнение: *Христос ли говорит в нем*,³⁶⁶⁶ истинное ли христианство проповедует он. е) Напротив, в нем будто даже нет ничего и духовного, а одно только плотское: он делает все *по плоти*.³⁶⁶⁷ ж) Утверждая, что св. Павел — не истинный Апостол, лжеучители говорили коринфянам, что потому и их церковь далеко не имеет всех тех духовных богатств, какими владеют церкви, основанные другими Апостолами.³⁶⁶⁸ Нужно догадываться, что эти лжеучители, так яростно нападающие на личность Апостола Павла, суть те самые иудаисты, которые, затаив сильнейшую злобу на Апостола еще в Иерусалиме, преследовали его во все время его третьего путешествия; это суть те *некоторые от Иакова*,³⁶⁶⁹ которые, неудачно пытавшись смутить антиохийских христиан, прошли далее, в Галатию, а вот теперь, пока Апостол проповедовал в Ефесе, успели пробраться в Коринф, и тут начали действовать против св. Апостола.

Получив эти, и радостные и печальные, вести от Тита, Апостол под живым впечатлением от рассказа, при сильных чувствах горячей любви к коринфянам решил отправить им свое Послание, чтобы воздействовать на них прежде, чем он сам к ним явится лично. Видимо, что обстоятельства не позволяли ему тотчас же оставить Македонию и лично самому поспешить в Коринф. В это время прибыл к Апостолу и Тимофей, который, если он дошел до Коринфа, повторил ему тоже, что рассказал и Тит. Имя Тимофея Апостол ставит в 2Кор. 1:1. *Уста наши отверсты к вам, коринфяне, писал Апостол, сердце наше расширено.*³⁶⁷⁰

Написанное Послание отличается необыкновенной живостью чувства и нежностью любви Апостола к коринфянам. Видимо, оно писалось или диктовалось при весьма сильном духовном возбуждении. От того оно сравнительно с другими не так последовательно: об одном и том же предмете говорится в разных местах, начав говорить одно св. писатель тотчас же переходил на другое. Большая часть Послания – глаголы нежной любви; но конец его – прещения лжеучителям и мощная защита своего апостольского достоинства. Лжеапостолов св. Павел карает весьма сильным словом. Местом написания Послания был, кажется, город Филиппы. По крайней мере весьма многие кодексы и переводы имеют пометку в конце Послания: *ἔγραφη ἀπὸ Φιλιππῶν*.³⁶⁷¹ Послание свое Апостол отправил в Коринф с тем же Титом. Вместе с этим поручением Апостол просил Тита, чтобы он, как начал так и окончил у них и доброе дело сбора пожертвования в пользу палестинских церквей.³⁶⁷² Так как Тит горячо был предан и Апостолу и коринфянам, то он с полной охотой и вполне добровольно принял на себя эти поручения. Апостол писал коринфянам: *благодарение Богу, вложившему в сердце Титово такое усердие к вам, ибо хотя и я просил его, впрочем он, будучи очень усерден, пошел к вам добровольно*.³⁶⁷³ Вместе с Титом Апостол отправил еще двух своих сотрудников. С ним, говорит он, послали мы также брата, во всех церквах похваляемого за благовествование, и при том избранного от церквей, сопутствовать нам для сего благотворения.³⁶⁷⁴ Это уполномоченный от палестинских церквей, взятый Апостолом для наблюдения за сбором пожертвований; вероятнее всего это был св. Ап. Варнава.³⁶⁷⁵ Второй спутник Тита был один из сотрудников Апостола, его брат во Христе, которого усердие, как говорит

он, много раз испытали во многом и который ныне еще усерднее по великой уверенности в вас.³⁶⁷⁶ Кто такой был этот второй спутник Тита? Характеристичные черты его, указываемые св. Ап. Павлом, общи настолько, что делать на основании их

какие-либо догадки бесполезно. Одни³⁶⁷⁷ предполагают, что это был Эпенет,³⁶⁷⁸ другие – Аполлос,³⁶⁷⁹ третьи – Лука,³⁶⁸⁰ четвертые – Тимофей,³⁶⁸¹ пятые – Тихик.³⁶⁸² Все это, конечно, одни предположения. В виду того, что во многих древних кодексах и переводах³⁶⁸³ в конце Послания есть приписка, что оно отправлено с Титом, Варнавой и Лукой, приходится считать за более вероятное, что третьим спутником Тита был св. Лука. Если это верно, то тогда становится понятным: почему в Деян.20:2 рассказ очень общ и краток, а дальше, с Деян.20– очень подробен. Наконец, посланные простились с Апостолом и отправились в Коринф.

После отправления этого посольства Апостол провел еще несколько времени в Македонии. Благовествуя, он продолжал и сбор dobroхотных даяний. И раньше еще он располагал македонян к этим пожертвованиям, ссылаясь на пример коринфян; теперь же это похваление его перед македонянами стало еще более сильным.³⁶⁸⁴ Наконец Апостол покинул Македонию и отправился, как говорит св. Лука, в Элладу (εἰς τὴν Ἑλλάδα).³⁶⁸⁵ Под Элладой Дееписатель отнюдь не понимает какой-либо одной части Греции, как полагает, напр., Bengel, противопоставляющий Элладу Ахаии,³⁶⁸⁶ или Schrader, под-
–442–

разумевающий под Элладой страны, лежащие между Пелопонессом, Фессалией и Эпиром.³⁶⁸⁷ В данном случае Дееписатель под Элладой понимает вообще Грецию, которая на официально-дипломатическом языке того времени называлась Ахаией,³⁶⁸⁸ а в простонародии больше была известна под старинным именем Эллады.³⁶⁸⁹ Выходя из Македонии, Апостол взял с собой несколько новых спутников, представителей от тамошних церквей, которые должны были нести их dobroхотные даяния в Иерусалим и быть, так сказать, представителями своих церквей. Апостол предупреждал коринфян, чтобы, когда придут со мной македоняне, и найдут вас неготовыми (к благотворению), не остались в стыде мы.³⁶⁹⁰ Таковыми спутниками-македонянами были прежде всего Гаий и Аристарх, ставшие еще сотрудниками Апостола со времени его первого посещения Македонии.³⁶⁹¹ К ним теперь вновь присоединились

Секунд из Фессалоники³⁶⁹² и Сосипатр из Верии.³⁶⁹³ Надо полагать, что эти два лица, вероятно, главнейшим образом и были представителями македонских церквей и для Иерусалима и хранителями собранных македонянами пожертвований. По крайней мере, Гай и Аристарх были сотрудниками Апостола, а Секунд и Сосипатр только тем и известны, что они сопровождали Апостола в конце этого путешествия. Присоединился в это же, надо полагать, время, к спутникам Апостола и тот Иасон, у которого в доме, в Фессалонике, жил Апостол, будучи там во время своего второго благовестнического путешествия.³⁶⁹⁴ Быть может, и на сей раз Апостол имел в Фессалонике местом своего пребывания дом Иасона, который пожелал его со-

—443—

проводить в Элладу.³⁶⁹⁵ Возможно, что из Македонии пошли с Апостолом в Элладу неизвестные ни по месту происхождения, ни по сотрудничеству Апостолу Луций³⁶⁹⁶ и Тертий.³⁶⁹⁷ По крайней мере, оба они были при Апостоле во время написания им Послания к Римлянам из Эллады. Шел, наконец, с Апостолом и Тимофей, недавно возвратившийся из Коринфа. Дивное зрелище представляло из себя это апостольское шествие. Хотя св. Дееписатель и не говорит прямо: где главнейше жил св. Апостол во время своего пребывания в Греции (*пришел в Элладу. (Там) пробыл он три месяца*),³⁶⁹⁸ однако с полной несомненностью нужно утверждать, что если не все три месяца, то самая большая часть этого времени была проведена Апостолом в Коринфе. Еще в первом Послании он обещал коринфянам: *я прииду к вам, когда пройду Македонию; у вас же, может быть, проживу, или и перезимую, ибо я не хочу видеться с вами теперь мимоходом, а надеюсь пребыть у вас несколько времени, если Господь позволит.*³⁶⁹⁹ Во втором же Послании коринфянам Апостол так ясно говорит, что он идет из Македонии именно к ним и намерен пребыть у них достаточно времени,³⁷⁰⁰ что это его пребывание в Коринфе не подлежит уже никакому сомнению. В другие ближайшие из ранее основанных Апостолом церквей, Апостол, быть может, за их незначительностью или

совсем не ходил или, если ходил, то на самое короткое время. Гостеприимного крова Прискиллы и Акилы, где Апостол имел пристанище во время своего второго путешествия,³⁷⁰¹ теперь в Коринфе не было.³⁷⁰² Он теперь поселился у Гаия, с которым у него были тесные благодатные узы³⁷⁰³; его дом сделался

—444—

местом общих собраний всей коринфской церкви.³⁷⁰⁴ Как и прежде, Апостол и теперь жил в Коринфе, питаясь трудами рук своих, ничего не беря от братьев, хотя его враги и порицали за это.³⁷⁰⁵ Здесь Апостол, конечно, встретил тех врагов его дела, о которых он писал еще во втором Послании.³⁷⁰⁶ Если в Послании, на словах и заочно он грозно обличал их, то он, который говорил про себя: *каковы мы на словах в Посланиях заочно, таковы и на деле лично*,³⁷⁰⁷ несомненно, теперь привел в исполнение свою угрозу: *когда опять прииду, не пощажу*.³⁷⁰⁸ Бог знает: исполнилось ли или нет его опасение, о котором он писал коринфянам: *я опасаясь, чтобы мне, по пришествии моем, не найти вас такими, какими не желаю; также, чтобы и вам не найти меня таким, каким не желаете; чтобы (не найти у вас) раздоров, зависти, гнева, ссор, клевет, ябед, гордости, беспорядков, чтобы опять, когда прииду, не унижил меня у вас Бог мой, и (чтобы) не оплакивать мне многих, которые согрешили прежде, и не покаяться в нечистоте, блудодеянии и непотребстве, какие делали*.³⁷⁰⁹ Нужно думать, впрочем, что если Апостол писал последнее Послание в Коринф с тем, *чтобы в присутствии не употребить строгости по власти, данной ему Господом к созиданию, а не к разорению*,³⁷¹⁰ то так и случилось: покаявшиеся еще ранее коринфяне утешали Апостола своим добрым житием. Сбор пожертвований для Иерусалима, начавшийся еще ранее в Греции, теперь, при деятельных заботах о нем Тита, шел очень хорошо.³⁷¹¹

Это трехмесячное пребывание Апостола в Коринфе особенно замечательно тем, что тогда он написал свое

—445—

Послание к Римлянам. Св. Павел, обошедший со своей проповедью почти всю Малую Азию и Грецию, давно уже имел в

мыслях отправиться с благовестием и в столицу Римской Империи, Рим и даже – дальше, в Испанию. Такой план у него был еще в Ефесе: *я должен видеть Рим*, говорил он тогда.³⁷¹² Когда он, по пути в Элладу, проходил через Македонию, то все больше и больше утверждался в этой мысли; *мы надеемся*, писал он тогда в Коринф, *и далее вас проповедовать Евангелие*.³⁷¹³ Из Коринфа он также писал римлянам: *скоро я отправлюсь через ваши места в Испанию*.³⁷¹⁴ Замечательно: даже до описываемого времени, когда было писано Послание к римлянам, Апостол уже намеревался и не один раз отправиться в Рим. *Не хочу, братия*, писал он римлянам, *оставить вас в неведении, что я многократно намеревался прийти к вам (но встречал препятствия даже до ныне), чтобы иметь некий плод и у прочих народов*.³⁷¹⁵ Итак, у Апостола Павла было весьма сильное желание побывать со своим благовествованием в Риме; но обстоятельства времени удерживали его от исполнения своего намерения. Из Коринфа и теперь он снова должен был отправляться в Иерусалим; свидание с Римом, следовательно, отдалялось еще далее. Между тем в Риме, хотя там никто из Апостолов не основывал церкви,³⁷¹⁶ однако христианство уже было.³⁷¹⁷ Быть может, оно было туда занесено бывшими на первой Пятидесятнице в Иерусалиме *пришельцами из Рима*,³⁷¹⁸ а возвращалось Андроником и Юнией,³⁷¹⁹ Прискиллой и Акилой.³⁷²⁰ Так как из

–446–

столицы – Рима всегда можно было Апостолу получать сведения о тамошней общине, поэтому он очень хорошо знал об её внутренней жизни.³⁷²¹ Главнейшим недостатком в этой жизни было то, что тамошние христиане из иудеев превозносились над христианами из язычников своим происхождением от богоизбранного народа еврейского; а христиане из язычников в свою очередь надменно презирали их. И вот Апостол, желая еще ранее своего прибытия в Рим лучше благоустроить жизнь тамошней общины³⁷²² и написал к ней Послание.³⁷²³ Что Послание к Римлянам написано действительно Апостолом во время описываемого пребывания его в Коринфе – сие не подлежит сомнению. В самом Послании Апостол дает такую

хронологическую дату: *теперь я иду в Иерусалим, чтоб послужить святым. Ибо Македония и Ахаия усердствуют некоторым подаянием для бедных между святыми в Иерусалиме.*³⁷²⁴ А из Иерусалима он намеревался посетить и Рим по пути в Испанию.³⁷²⁵ Это время именно и было концом пребывания Апостола в Коринфе. Македония и Ахаия дала много пожертвований для Иерусалима.³⁷²⁶ С этими жертвованиями теперь Апостол и хотел отправиться в Иерусалим.³⁷²⁷ А после этого посещения Иерусалима у Апостола и был именно план посетить Рим.³⁷²⁸ Послание было написано ранее, чем Апостолу пришлось изменить свой план: в Иерусалим не ехать прямо на Сирию, а – через Македонию;³⁷²⁹ иначе в Рим. 15:25 Апостол об этом упомянул бы. Послание св. Павел диктовал сво-

–447–

ему сотруднику Тertiю. Римлянам он посылает приветствия от многих своих спутников, бывших при нем в то время.³⁷³⁰ Отправлено же Послание было с Фивой диакониссой христианской церкви в Кенхреях, местечке, где находилась гавань Коринфа.³⁷³¹ Фива, оказывается, была сотрудницей Апостола; *она была помощницей многим и самому Апостолу.*³⁷³²

После того, как Послание было отправлено в Рим, Апостол уже был готов к отбытию.³⁷³³ Он решил скорее прибыть в Иерусалим, чтобы доставив туда собранную милостыню, отправиться оттуда с проповедью в те страны, где еще не был он с благовестием.³⁷³⁴ Посему он имел намерение отправиться прямо морем в Сирию.³⁷³⁵ Но перед отъездом Апостола коринфские иудеи, исконные враги его, сделали против него возмущение; неизвестно, из-за чего оно возникло и какие имело последствия; но только, кажется, именно оно заставило Апостола изменить свое намерение: он не поехал прямо в Сирию, но *пришло ему на мысль возвратиться через Македонию*³⁷³⁶ сухим путем. Итак, Апостол пошел прежней же дорогой. Некоторые из его спутников, быть может остались в Коринфе или в других местах, а на место их присоединились новые. Св. Дееписатель говорит, что Апостола *сопровождали до Асии Сосипатр Пирров, Вериянин, и из Фессалоникийцев*

*Аристарх и Секунд и Гаий Дервянин и Тимофей и Асийцы Тихик и Трофим.*³⁷³⁷ Таким образом, при Апостоле были три македонянина: Сосипатр, упомянутый раньше других потому, что Верия была первым городом на пути из Коринфа, Аристарх и Секунд – фессалоникийцы; два асийца: Тихик и Трофим и два

лика-

—448—

онца: Гаий из Дервии и Тимофей из Листры.³⁷³⁸ Относительно этого сообщения Дееписателя возбуждаются два недоуменных вопроса. Во-первых, всех ли спутников Апостола он здесь перечисляет или не всех? Судя по тому, что если Дееписатель счел нужным перечислить спутников, что он делает весьма редко, то, предполагается, несомненно перечислил всех: иначе не стал бы и перечислять; к тому же, и выражение Дееписателя: *его сопровождали* столь определено, что сомнений и недоумений, по-видимому, оставлять за собой не должно. Но, с другой стороны, если принять во внимание многие места из Посланий Апостола: двух к коринфянам и одного к римлянам, то откроется, что исчисление Дееписателя страдает неполнотой. В Коринфе, известно, производился обильный сбор пожертвований для Иерусалима;³⁷³⁹ нести эти жертвования, как и из Македонии, должны были нарочито избранные представители коринфской церкви. Таковые представители действительно и были избраны и отправились с Апостолом из Коринфа в Иерусалим. О них еще в своем первом Послании к коринфянам писал Апостол: *когда же прииду, то, которых вы изберете, тех отправлю с письмами, для доставления вашего подаяния в Иерусалим. А если прилично будет и мне отправиться, то они со мною пойдут.*³⁷⁴⁰ Особенных обстоятельств, которые бы препятствовали этим уполномоченным идти с Апостолом, не было; посему, несомненно, из Коринфа шло несколько таковых избранных лиц, о которых между тем св. Лука не упоминает. Далее из самого Иерусалима Апостола сопровождали во все время его третьего путешествия два уполномоченных от тамошней церкви.³⁷⁴¹ Они оба, несомненно, должны были и теперь быть при Апостоле; между тем, и о них Дееписатель не упоминает. В объяснение

этого умолчания возможно предположить, что перечислены св. Дееписателем

–449–

лишь только те, которые отправились из Коринфа раньше и ждали Апостола в Троаде; а тех спутников, которые оставались при Апостоле и в числе коих находился и сам св. Лука,³⁷⁴² он не перечисляет, но вообще обозначает их словом: *ἡμᾶς*.³⁷⁴³ По нашему, это самое вероятное объяснение. Второй недоуменный вопрос о Деян.20:4: как нужно понимать выражение св. Луки: его (Апостола) *сопровождали до Азии* и т. д.; т. е. дальше Азии спутники уже не пошли или же, как предполагает, напр., Lange, «этим выражением не исключается того, чтоб некоторые из них, как напр., Аристарх и Трофим, сопровождали Апостола и далее и даже до Иерусалима»?³⁷⁴⁴ Первого принять нельзя, ибо действительно, о Трофиме известно, что он прибыл с Апостолом в Иерусалим,³⁷⁴⁵ а об Аристархе – что он сопровождал его оттуда в Рим, значит, тоже был с ним в Иерусалиме.³⁷⁴⁶ Приходится принимать предположение Lange. Его вероятность впрочем усиливается тем, что некоторые кодексы слов: *ἄχρι τῆς Ἀσίας* – не имеют.³⁷⁴⁷ Перечисленные св. Дееписателем спутники пошли из Коринфа ранее Апостола и направились в Троаду. В этом городе они должны были дожидаться прибытия Апостола и других, шедших с ним, спутников.³⁷⁴⁸ Неизвестно, какая именно была цель этого раннего их отправления в Троаду. Быть может, им поручено было озаботиться в Троаде приготовлением всего нужного для наиболее скорого дальнейшего морского путешествия;³⁷⁴⁹ по-видимому, от Троады Апостол имел в своем распоряжении особый корабль. Между тем Апостол вышел из Коринфа после и направился по прежнему пути через Македонию. В третьем, по счету, от Коринфа македонском городе Филиппах Апостол со своими спутниками

–450–

сделал более продолжительную остановку и провел праздник Пасхи. А после Пасхи отправился в дальнейший путь к Троаде.³⁷⁵⁰ Пять дней морского пути – и свв. путешественники были в Троаде.³⁷⁵¹

Прибыв в Троаду и соединившись здесь с ожидавшими здесь Апостола, ранее посланными, его спутниками, святые благовестники *пробыли* здесь целую неделю, *семь дней*.³⁷⁵² «Троада была небольшим город; почему же они проводят в нем семь дней? Вероятно, он был велик по числу верующих». ³⁷⁵³ Апостол хотел как бы восполнить те лишения благовестия, которым подвергалась Троада в раннейшие посещения её Апостолом.³⁷⁵⁴ Св. Деяния рассказывает об одном событии, случившемся в Троаде накануне отбытия отсюда св. Апостола Павла.³⁷⁵⁵ Это событие одно из многочисленных его чудотворений. Но рассказ особенно замечателен и дорог тем, что он приподнимает завесу обыденной благовестнической жизни Апостола. Посмотришь на неё – и увидишь, что эта жизнь была безостановочным трудом благовестия, который не знал никакого отдыха; Апостол весь горел благовествованием; он не знает ни сна, ни утомления; его беседа с дорогими учениками длится целые ночи и исполнена великой любви! Дивная картина! Приходило к концу

–451–

заранее, конечно, в виду поспешного путешествия,³⁷⁵⁶ определенное время пребывания Апостола в Троаде. Тяжело было ученикам-христианам расставаться с возлюбленным учителем; они все больше и больше жаждали слышать его благовестие. Еще тяжелее казалась эта разлука самому Апостолу. Дух Святый уже и тогда говорил ему, что *узы и скорби ждут* его;³⁷⁵⁷ он знал, что ему «уже более не видеть их, хотя он и не говорил этого им, как более слабым». ³⁷⁵⁸ Наступил канун отбытия Апостола. Им был *первый день недели* (*ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*), т. е. первый день после субботы.³⁷⁵⁹ Этот день – наше воскресенье, который был освящен восстанием из мертвых Господа Иисуса Христа.³⁷⁶⁰ Хотя Апостол и спешил в Иерусалим,³⁷⁶¹ однако этот день он проводит в общении с братьями, а не в дороге. Этого мало. Он освящает его совершением богослужения: *ученики собрались* (в тот дом, где имел пребывание Апостол) *для преломления хлеба* (*κλάσαι ἄρτον*).³⁷⁶² Это было, несомненно, принесение евхаристической жертвы,³⁷⁶³ после которого совершалась, так называемая,

вечеря любви. Из рассматриваемого места книги Деяний, а равно и из 1Кор.16:2, с очевидностью следует, что первый день недели, воскресенье, этот день *Господень*,³⁷⁶⁴ освящался уже в то время евхаристической жертвой и был днем праздничным, по крайней мере, в церквах, состоявших из христиан из язычников.³⁷⁶⁵ Древнее церковное предание подтверждает это.³⁷⁶⁶ Прощальное собрание верующих нача-

—452—

лось поучением самого Апостола. «Так тяжело было разлучиться ему с ними и им с ним. В то время, когда нужно было вкушать трапезу – было еще не поздно – он начал говорить. Таким образом, хотя они собрались собственно не для поучения, а для преломления хлеба, но он начал речь и продолжал её».³⁷⁶⁷ Очевидно, на священную трапезу собрались они не вечером, но так как случай был особенный – прощание с Апостолом, то его беседа, начавшаяся до вкушения трапезы,³⁷⁶⁸ отдалила совершение самого таинства. Полный горячей любви к ученикам, исполненный великого благовестнического воодушевления, Апостол *продолжил слово до полуночи*.³⁷⁶⁹ «Так он заботился о спасении учеников, что не умолкал и ночью, но тогда в особенности и беседовал, когда было спокойно. И смотри: как долго он беседует».³⁷⁷⁰ Дивное зрелище! За стенами горницы-храма уже царил полночный мрак, а здесь, где шла беседа о Вечном Свете, не было и ночи: тут бодрствовали во свете. Храмина и ради ночного времени и ради воскресного праздничного торжества освещалась светильниками, ручными масляными лампами (*λαμπάδες*),³⁷⁷¹ которых было достаточно (*ἱκαναί*). «Представьте этот дом, где были свечи и множество народа, а Павел посреди всех говорил речь, где многие заняли самые окна, чтоб слышать эту трубу и видеть это благолепное лицо. Каковы должны быть поучаемые и какое они получали удовольствие!». ³⁷⁷² «Но диавол возмутил, хотя и неуспешно, это празднество». ³⁷⁷³ Один из слушателей Апостола, *некоторый юноша, именем Евтих* (*τις νεανίας ὀνόματι Εὐτυχός*),³⁷⁷⁴ во время беседы Апостола сидел на окне, на подоконнике и слушал его. Окно, по восточному обычаю, было велико, не имело ни стекол, ни даже решетки. Долго длилась речь Апостола. Сначала

юноша внимательно слушал благовестника, не пророняя ни одного слова. Наконец усталость брала свое: очи смежались, внимание ослабевало; но «он, будучи юношею, был не ленив и чувствуя склонность ко сну, не ушел, и, видя опасность упасть, не устранился». ³⁷⁷⁵ Наконец, усталость превозмогла силы юноши, и он *погрузился в глубокий сон* (*καταφερόμενος ὑπνώ βαθεῖ*), ³⁷⁷⁶ отнюдь «не по лености, а по естественной необходимости». ³⁷⁷⁷ Несколько мгновений сна, и потерянное равновесие заставило упасть уснувшего. Так как собрание верующих происходило в горнице третьего этажа дома (*ἀπὸ τοῦ τρίτου οὐροῦ*), то падение для Евтиха было смертельным. Когда, быть может, тотчас же, благодаря достаточному свету в комнате, заметили падение Евтиха и спустились вниз, куда он упал, то подняли его *мертвым* ³⁷⁷⁸ (*νεκρός*). Текст ясно утверждает, что упавший Евтих действительно от падения умер: это была не кажущаяся смерть, не обморок; ибо тогда бы стояло ὡς νεκρός. ³⁷⁷⁹ Печальная весть о смерти упавшего тотчас же была передана наверх собравшимся братьям, и конечно, все братья во главе с Апостолом сошли вниз. Смерть упавшего подтвердилась теперь еще более всеми сошедшими. И вот в минуту горького сожаления об умершем великий чудотворец – св. Павел пал на него (умершего юношу) и, обняв его, сказал: *не тревожьтесь, ибо душа его в нем*. ³⁷⁸⁰ Апостол пал на умершего отнюдь не с тем, чтобы проницательным взором врача исследовать: если ли в нем еще жизнь, ³⁷⁸¹ но чтобы через свое прикосновение к телу усопшего возвратить его к жизни. Подобным же образом Пророк Елисей воскресил умершего сына

санамитянки, ³⁷⁸² а Пророк Илия – сына вдовы сарептской. ³⁷⁸³ Присутствовавшие были преданы сильной печали о несчастном умершем; но скоро сия печаль претворилась в радость: Апостол сказал им: *не тревожьтесь, ибо душа его в нем*. ³⁷⁸⁴ «Не сказал: он воскреснет, я воскрешу его; но что? *Не молвите, не тревожьтесь*. Видишь, как он был не тщеславен, как готов доставить утешение». ³⁷⁸⁵ Хотя Апостол и «не говорит юноше: встань! и не упоминается о совершенных

Павлом молитвах, чтобы Господь повелел юноше возвратиться к жизни»,³⁷⁸⁶ однако, когда он произносил свое победное: *душа его в нем*, то чудо уже совершилось: безжизненный получил снова жизнь. Восклицание Апостола не имеет той мысли, что будто Евтих и не умирал;³⁷⁸⁷ оно имеет мысль: его душа снова в нем, теперь он опять жив.³⁷⁸⁸ Признаки жизни в умершем обнаружались тотчас же; однако, видимо, сошедшие сверху поспешили обратно, а воскрешенный с ними еще не пошел. Предевхаристическая беседа Апостола была прервана печальным случаем с Евтихом в самую полночь;³⁷⁸⁹ но она лишь «была прервана, но не прекращена»;³⁷⁹⁰ возвратившись, св. Павел, как предстоятель – Апостол приступил к совершению Евхаристии, *преломил хлеб и вкусил вместе со всеми*.³⁷⁹¹ Хотя по окончании Евхаристии

–455–

было уже за полночь, однако беседа длилась и после неё. И лишь когда забрезжил свет первого рассвета, когда светильники стали меркнуть в борьбе с ранним утренним светом, тогда окончилась и беседа.³⁷⁹² Апостол должен был расстаться со своими дорогими учениками. И на рассвете он, прямо после почти целых суток, проведенных в оживленной беседе, так и *вышел* (*οὕτως ἐξῆλθεν*) без всякого отдыха и отправился в путь.³⁷⁹³ По-видимому, воскрешенного Евтиха привели в комнату уже после того, как отбыл Апостол;³⁷⁹⁴ в таком случае, замечание св. Дееписателя: *между тем отрока привели живого и немало утешились* можно понимать так, что скорбь об отшедшем Апостоле смягчилась, когда привели Евтиха, который утешил их в их скорби.

Быть может, удрученные сильной печалью разлуки троадские христиане просили Апостола позволить им побыть с ним еще несколько времени, а так как его отбытие морем уже было решено, то они упросили его пойти пешком до следующего города Асса, а на приготовленном корабле чтоб ехали только спутники его, – быть может, ему хотелось «многое устроить по пути»³⁷⁹⁵ от Троады до Асса при личном посещении расположенных там мест, – быть может, опасения каких-нибудь злоумышлений от иудеев,³⁷⁹⁶ – быть может, и еще по каким-

нибудь побуждениям,³⁷⁹⁷ но только Апостол, из Трояды намереваясь сам идти пешком, приказал своим спутникам, чтоб они, отплыв вперед, ожидали его в городеASSE, а там он уже сядет на корабль.³⁷⁹⁸ Спутники так и сделали. Пока Апостол шел пешком девятимильное расстояние от Трояды до Асса,³⁷⁹⁹ они
—456—

приплыли в Асс. Асс (Ἄσσος, Ἄσσυον) – это приморский город в Мизии к югу от Трояды, против острова Лесбоса. Природа вокруг города суровая и пустынная; город расположен на высокой горе и хорошо укреплен. От моря и гавани к нему ведет крутой и длинный подъем, так что изречение кифариста Стратоника кажется совершенно подходящим к нему: «иди в Асс, чтобы скорее достичь предела смерти».³⁸⁰⁰ Родом из Асса был философ-стоик Клеанфа; здесь в одно время гостил Аристотель у своего шурина, тиранна Гермееи.³⁸⁰¹ Когда Апостол сошелся (συνέβαλλον) со своими спутниками вASSE, то сел с ними на корабль и отправился по морю к югу, по проливу между островом Лесбосом и берегом Малой Азии. Скоро корабль, с большим искусством пробираясь между многочисленными, расположенными в проливе, островками,³⁸⁰² достиг юго-восточного угла острова Лесбоса и остановился в Митилене.³⁸⁰³ Митилена (Μιτυλήνη, Μυτιλήνη) – приморский город Лесбоса,³⁸⁰⁴ «наибольший из городов» острова;³⁸⁰⁵ она имела «две гавани, из которых южная, закрытая, вмещает в себя пятьдесят трехвесельных судов, а северная обширна, глубока и закрыта плотиной. Перед гаванями лежит островок, на котором находится часть города с населением. Митилена вообще снабжена хорошо во всех отношениях».³⁸⁰⁶ Город отличался и обширностью, и великолепием построек,³⁸⁰⁷ а также богатством и литературными силами. Здесь жил Питтак, один из семи мудрецов, поэт Аккай, брат его Антименид, здесь «процветала Сапфо, чудесное явление, потому что, говорит Страбон, мы не знаем никакой другой женщины за все известное нам время, которая хотя

—457—

немного соперничала бы с нею в поэзии».³⁸⁰⁸ Отплыв из Мителены, свв. благовестники в следующий день остановились

*против Хиоса,*³⁸⁰⁹ прекрасного, плодородного острова, где, по преданию, была родина Гомера; этот остров был известен в древности особенно своим вином.³⁸¹⁰ *На другой день* святые путешественники *пристали к Самосу.*³⁸¹¹ Самос (Σάμος) – остров вблизи ионийского берега, немного севернее Милета. Он был особенно славен своим языческим культом Юноны и как родина Пифагора.³⁸¹² «Для чего, скажешь, Дееписатель излагает подробно, куда они прибыли и откуда отправились, где Павел останавливался и какие места проходил мимо? вопрошает Златоуст. Дабы показать, что он шел довольно медленно и проходил некоторые места по человеческому соображению».³⁸¹³ Когда корабль свв. благовестников еще только приближался к Самосу, который лежал почти против устья Кайстра, то тогда взоры св. Апостола были устремлены в сторону Ионии: там лежал Ефес. Быть может, были видны мачты кораблей, стоявших в Панорме, быть может, то и дело встречались по пути или направлявшиеся, или уже возвращавшиеся из Ефеса корабли. Сердце Апостола не могло быть спокойным. Как живут дорогие ефесские братья? Как идет распространение христианства? Какие плоды принесли его почти трехлетние труды в Ефесе? Живет ли дух Христов в общине или ослабел? Как пастыри пасут пасомых, как пасомые взирают на пастырей? Эти и подобные вопросы волновали Апостола. Ему, который так горячо любил своих духовных детей, о которых всячески, при первом представившемся случае, всегда спешил получить сведения об их духовной жизни, наставить, научить, ободрить и утешить, ему, который

—458—

через несколько часов пути мог быть в Ефесе, мог сам всех повидать и всем самолично преподать наставление, конечно, сильно, сильно хотелось снова пройти мимо храма Дианы, снова появиться в синагоге, снова побывать у Тиранна, на площадях и в том домике, где жили отшедшие теперь в Рим³⁸¹⁴ Прискилла и Акила. Однако он не решался привести в исполнение свое желание. Он, видимо, раздумывал и соображал, и, наконец, ему *рассудилось (κεκρίκει) миновать Ефес, чтобы не замедлить ему в Асии, потому что он*

поспешал, если можно, в день Пятидесятницы в Иерусалим.³⁸¹⁵ «И хорошо: ибо, прибывши туда, он не мог бы не замедлить, потому что не захотел бы огорчить учеников, которые стали бы просить его остаться... Смотри, как и он руководится человеческими соображениями, и желает, и спешит, и часто не получает желаемого. Это для того, чтобы мы не подумали, будто он был выше человеческой природы».³⁸¹⁶ Когда Апостол решил миновать Ефес, то корабль, выйдя из Самоса, остановился около Трогиллии,³⁸¹⁷ лежавшей на малоазийском берегу, к югу от Ефеса, а в следующий день святые благовестники прибыли в Милит.³⁸¹⁸

Милит отстоял от Ефеса на пространстве 9 миль. Мысль об ефесской церкви не покидала Апостола и здесь. Не имея времени посетить Ефес, однако сильно желая повидать по крайней мере представителей тамошней церкви, чтоб преподать им свои наставления, Апостол пожелал позвать к себе представителей ефесской церкви: епископов и пресвитеров.³⁸¹⁹ За ними были посланы

—459—

в Ефес,³⁸²⁰ конечно, спутники Апостола, и вскоре собранные предстоятели пришли к нему.³⁸²¹ Нужно представить себе всю радость свидания предстоятелей ефесской церкви с Апостолом! После приветствий, св. Павел, не теряя времени (о поспешности путешествия его они, вероятно, были предупреждены еще по дороге в Милит спутниками), обратился к ним с прощальной речью. — Нужно думать, что сохраненная запись её Дееписателем представляет из себя *ipsissima verba*, точное воспроизведение речи Апостола без всяких изменений, сокращений и т. п., ибо к сему не было никаких причин. Да и сам текст этой речи чужд каких бы то ни было стилистических исправлений и литературной обработки, чтобы, конечно, было заметно, если бы речь была сокращена или расширена. Читаешь речь, — и чувствуется, что будто слушаешь живого человека: речь идет непринужденно, чувство перебивает мысль, заговорив об одном, речь быстро переходит к другому, а потом возвращается к старому.³⁸²² По-

—460—

видимому, свидание Апостола с ефесскими предстоятелями длилось очень недолго: лишь они пришли, он тотчас начал говорить,³⁸²³ а лишь окончил, тотчас же стали и прощаться.³⁸²⁴ Видимо, времени было мало, и речь была поспешна, оттого она и мала. Главный предмет её содержания вот в чем: ссылаясь на свою верность апостольско-пастырскому служению, на свойства этой верности, Апостол призывает к тому же и ефесских предстоятелей.

*Ὑμεῖς ἐπίστασθε ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν, πῶς μεθ' ὑμῶν τὸν πάντα χρόνον ἐγενόμην, вы знаете, как я с первого дня, в который пришел в Асию, все время был с вами.*³⁸²⁵ Подобно тому, как Господь Иисус Христос учил: *будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный,*³⁸²⁶ или: *научитесь от Меня, ибо я кроток и смирен сердцем,*³⁸²⁷ так и Апостол очень часто в своих Посланиях призывал своих учеников к подражанию себе, а через сие – и Христу.³⁸²⁸ С таким же призывом обращается он и теперь к ефесским предстоятелям. Он воскрешает в их памяти свой пастырский образ, дышащий одной любовью и самоотвержением и призывает к подражанию ему. «Счастлив, кто может так начать речь!».³⁸²⁹ «Достоин удивления, как Апостол, быв поставлен в необходимость сказать о себе что-либо великое, старается сохранить смирение. Смотри, что и здесь делает Павел: во-первых, он ссылается на их свидетельство, дабы ты не подумал, что он хвалит сам себя, называет слушателей свидетелями сказанного в удостоверение того, что он не лжет пред ними. Вот истинная добродетель учителя, когда он может представить учеников свидетелями добрых дел своих!».³⁸³⁰ Вся жизнь Апостола во время благовествования в Ефесе прошла на глазах

—461—

всех; посему он и говорит *вы знаете*. «Вам известно самим, как бы так говорил Апостол с самого первого дня, в который я пришел, или точнее: ступил ногой (*ἐνέβην*)³⁸³¹ в Асию, как я все время был с вами». Апостол воскрешает в памяти своих слушателей всю картину так хорошо им известной своей апостольской деятельности в Ефесе с самого её начала. В приведенных словах он прежде всего указывает на одну

главную и существенную черту её; эта черта – самоотвержение. *Все время я был с вами.* Не сказал Апостол: я был при вас, для вас, около вас (*ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν*,³⁸³² *ὑμῖν ἐγενήθη*³⁸³³), но: с вами, *μεθ' ὑμῶν*, этим Апостол хотел показать, что он все время только и жил ими, для них только и существовал. Слово: *πῶς*, как, конечно, воскрешало целый ряд относящихся сюда пояснительных событий из жизни Апостола за то время.³⁸³⁴ – *Δουλεύων τῷ Κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων καὶ πειρασμῶν τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων*, работая Господу со всяким смиренномудрием и многими слезами, среди искушений, приключавшихся мне по злоумышлениям иудеев.³⁸³⁵ Упомянутое ранее Апостолом самоотвержение в служении своим источным началом имело его апостольское, пастырское самосознание, сознание и непрестанное памятование о том, что он призван работать Господу, созидать на земле царство Божие. Как на такое делание Господу смотрел он и на свое апостольское служение в Ефесе: он тогда *работал Господу*.³⁸³⁶ Св. Иоанн Златоуст находит, что этими словами Апостол «представляет ефесских предстоятелей сообщниками (в то время) своими в этом добром деле. Так, общение всегда есть благо. Представляет добрые дела свои общими и не при-

–462–

писывает себе никакого преимущества». ³⁸³⁷ Если Апостол самоотверженно служил ефесянам, устроая у них церковь Господню, то, конечно, его личная жизнь была непрерывным подвигом страданий, сораспятия Христу. Свою деятельность вообще он характеризует ничем другим, как словом *смиренномудрие*. Смирение – вот основа самоотверженной пастырской деятельности. *Быть всем вся*³⁸³⁸ – вот главное пастырское правило; все для всех и ничего для себя. «Видишь, что особенно свойственно начальствующим, именно: воздерживаться от гордости; это особенно нужно начальствующим, потому что они легко могут предаться гордости; это есть основание всего доброго, как и Христос говорит: *блажени нищии духом*».³⁸³⁹ Сказал не просто: со *смиренномудрием*, но: со *всяким*. Ибо есть много видов

смиренномудрия; смиренномудрие бывает в слове и в деле, в отношении к начальникам и в отношении к подчиненным. Иные бывают смиренны со смиренными и надменны с надменными; это – не смиренномудрие. Другие с теми и другими в разное время бывают то смиренными, то важными; это преимущественно и есть смиренномудрие».³⁸⁴⁰ Те многие слезы, о которых далее говорит Апостол были слезами печалования о спасении ефесян.³⁸⁴¹ Сколько было душ в ефесской общине, сколько было грехов у них, сколько страстей и случаев их проявления, столько, было и слез у св. Апостола. Текст не заставляет думать, что Апостол говорит здесь о тех слезах, которые были причиняемы иудеями. Далее скорби Апостола были от *искушений* (*πειρασμῶν*), которые причинялись ему иудеями. О них есть в рассказе св. Луки о пребывании Апостола в Ефесе краткое упоминание;³⁸⁴² но оно, разумеется, не передает и тени той злобы, которую изливали тогда на Апостола иудеи. Эта злоба была столь сильна, что, когда Апостол явился в Иерусалим (куда он

–463–

в описываемое время), то здесь было поднято против него целое народное волнение, чуть не окончившееся его убийством; и это движение произвели *асийские иудеи*.³⁸⁴³ Какова же эта злоба была вначале, если она долго спустя дышала смертью! – Далее Апостол говорит о самой проповеди в Ефесе, сначала о своем усердии к благовествованию,³⁸⁴⁴ а потом и о самом содержании его.³⁸⁴⁵ Ὡς οὐδὲν ὑπεστείλαμην τῶν συμφερόντων τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους, как я не пропустил ничего полезного, о чем вам не проповедовал бы и чему не учил бы вас всенародно и по домам.³⁸⁴⁶ В начале этого предложения подразумевается главное: *вы знаете*,³⁸⁴⁷ и его ὥς отвечает πῶς стиха 18-го. Ὡς в данном случае сильнее, чем если б здесь было употреблено просто ὅτι: оно указывает, так сказать, на всесторонность этого знания. Апостол, сознавая, что он делает дело Господне, что его жизнь – есть жизнь для других, в этом сознании свято совершал свое служение. Он благовествовал не по страху повеления, а по совести, из-за желания созидать царство Божие; посему он не говорил только

для того, чтобы иметь оправдание, что он благовествует, но он говорил для созидания царства Божия. Поэтому его благовестие – полное. *Я не пропустил ничего полезного, о чем вам не проповедовал бы.* Все сказал, что для царства Божия полезно было сказать. «Этим выражает, как он был чужд зависти и лени. *От полезных* – хорошо и это сказано, ибо иному и не следовало учить. Как скрывать что-нибудь есть признак зависти, так и говорить все есть знак безумия».³⁸⁴⁸ Апостол не только проповедовал, но и силой слова заставлял усваивать проповедуемое: *я, говорит, учил вас всенародно и по домам.* «Он не говорил только, но и *научал*: *я, говорит, делал это не небрежно.* А что здесь именно такой смысл,
–464–

послушай далее; ибо далее он говорит: *пред людьми и по домам* и этим выражает свое продолжительное старание, великое усердие и неутомимость».³⁸⁴⁹ Этими словами Апостола дополняется рассказ Деяписателя о пребывании Апостола в Ефесе. Кроме проповедования в синагоге, в школе Тиранна, св. Павел благовествовал на площадях, на рынках, в театрах, в гавани и т. п. местах; а когда эти места оставались пустыми, тогда он отправлялся по домам и тут вел свои беседы. *Διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν τὴν εἰς Θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, возвещая иудеям и эллинам покаяние пред Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа.*³⁸⁵⁰ Вот содержание проповеди Апостола. Он благовествовал иудеям до тех пор, пока они не открыли против него ожесточенной борьбы, которая заставила его оставить синагогу и, отделив своих учеников, уйти в школу Тиранна;³⁸⁵¹ после этого он благовествовал преимущественно эллинам. Некоторые толкователи хотят видеть здесь ту мысль, что иудеям Апостол возвещал веру в Господа Иисуса, а покаяние пред Богом возвещал язычникам;³⁸⁵² но такое толкование не имеет под собой оснований ни грамматических в тексте, ни исторических в действительности. Покаяние пред Богом и вера в Иисуса Христа – это суть два главнейшие предмета всякой проповеди христианства – и эллину, и иудею.³⁸⁵³

Декабрь

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на пророка Амоса [Ам. 2– 3:9] / Пер. П. И. Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 431–446 (1-я пагин.). (Продолжение.)

–431–

Итак, страшно – презирать Христа, давшего нам власть попирать змиев, ниспровергающего врагов, и покоряющего сильнейших: яко несть наша брань к крови и плоти, но к духовом злобы (Еф.6:12), и всем этим мы обладаем во Христе. И если мы, впадая в небрежность, будем оскорблять своего Спасителя и Избавителя; то мы не найдем средства и способа – избавиться от сильного наказания и огня.

Ст. 10. Аз же изведох вы из земли Египетский, и обводих вы в пустыни четырехдеспть лет, еже прияти в наследие землю Амореи.

Ясно истолковывает то, что сказал, и, как бы возвращаясь назад, пророческое слово вкратце указывает на совершившиеся события от начала до конца. Я, говорит, избавил вас от рабства и освободил от лихоимства Египтян. Я питал их в пустыне, ниспосылая им с неба манну, открывая источники вод, как прилично Богу, и даруя истоки неожиданных вод из утесистой скалы. И труд путешествия был у них не из-за чего-либо маловажного, но чтобы унаследовали они землю Амореи, обетованную их отцам. Но они дошли до такого неразумия, что, по-видимому, не познали даже Моей любви к ним, или человеколюбия. И нам, по вере сущим во Христе, необходимо помнить, что и мы освобождены от рабства и как бы из Египта вышли в пустыню, то есть, в самую чистую и истинно широкую и чуждую зла, говорю, евангельскую жизнь. Мы получили хлеб с небеси, дающий жизнь миру (Ин.6:33). Мы укрепляемся во Христе и имеем источники чистых вод – писания святых Апостолов. Так называл их Исаия, говоря: почерните воду с ве-

–432–

селием от источник спасения (Ис.12:3); потому что они поистине суть источники спасения, сообщающие нам спасительное и животворящее слово и благовествующие тайну Христа и тайноводствующие вселенную.

Ст. 11:12. И поях от сынов ваших во пророки, и от юнот ваших во освящение: еда несть сих, сынове Израилевы? глаголет Господь, и напаясте освященных вином, и пророком заповедаете, глаголюще: не прорицайте.

Сильным основанием к порицанию и обвинению во всяком зле служит неблагодарность к Богу, подающему нам все, необходимое для славы и для поддержания жизни. Ибо из многочисленных, существующих во вселенной, народов, Он только Израиля делал избранником Своим и призывал, и ставил его на такую степень славы, что некоторых, любящих святую и вполне согласную с законом жизнь, украшал достоинством пророчества и юношей, то есть людей более возвышенных по душевному расположению и обладающих духовною крепостию, брал для освящения; ибо некоторые, так называемые Назореи, освящаемы были по закону, сохраняя волосы свои Богу и отказываясь от вкушения вина и делаемого из него уксуса, и винограда, и изюма, и зерен виноградных, а в особенности, удаляясь от мертвых тел. И закон о них имеет глубокий смысл. Но Бог, как я сказал, удостоивал некоторых из них возведения в звание пророческое и, прообразовательно, во освящение. Они же, пренебрегши столь великим и достойным почтения преимуществом, поили вином освященных, то есть принявших на себя обет святости: склоняли их к

—433—

пренебрежению освящением, утверждая, что совсем не существует закона Божия и людям бесполезно стремиться к святости и исполнять относящиеся к этому узаконения. Хотя закон и был в тенях, но он все-таки не был совершенно лишен в себе догматов истины; ибо в прообразах отражается образ благочестия. Запрещение же самим святым пророкам есть признак людей, отвергающих закон Божий и не выносящих его руководства и не понимающих того, что они удостоены почести, если некоторые из них допущены даже как бы до

собеседования с Богом. В середине же речи предлагает вопрос и говорит: еда несть сих, сынове Израилевы? глаголет Господь. Ужели, говорит, вы усмотрите ложь и в столь очевидных делах? И ужели Богу нужны будут свидетели для обличения вас, решившихся на столь явную клевету? Итак, надобно стремиться к святости и непоколебимым умом прилепляться к Богу, не допуская мнений лукавых, ибо тлят обычаи благи беседы злы (1Кор.15:33) и речи людей, преданных наслаждениям, удаляют от святости и всего доброго. Мы же, напротив, будем преданы учению людей богоглаголивых, о которых и сам Спаситель засвидетельствовал, говоря: не вы ... будете глаголющи: но Дух Отца вашего глаголай в вас (Мф.10:20).

Ст. 13. Сего ради се аз повращу под вами, якоже вратится колесница полна тростия.

У древних народов, обыкновенно, перевозилось на колесницах все, что собираемо было с полей и наполняло гумно. Этот обычай сохраняется и до сих пор у народов, живущих на востоке и западе. Колеса вертятся около осей, между тем, как

—434—

деревянные части колесницы издают резкие и неприятные звуки и как бы кричат от наложенных на них тяжестей. Итак, Я сам, говорит Владыка всяческих, буду как вращающее в колеснице, то есть, ось, (потому что Он Сам, как я сказал, будет вращать крепкие и хорошо прилаженные колеса), и возопию, как уже не могущий более выносить тяжести грехов людей нечестивых; ибо они отвергли закон Господа и не сохранили повелений Его, но ввели их в заблуждение суетная их, которые сделали отцы их, забыли Меня, выведшего их из Египта, отвергшего Аморреа от лица их, взявшего из сынов их в пророки и из юношей их во освящение. Я оказывал им честь, а они дошли до такого безумия, что ризы своя связующе ужами, завесы творяху держащиеся требища и вино от оболганий пияху в дому Бога своего и поили вином освященных, а пророкам приказывали и говорили: не пророчествуйте. Посему, как бы обремененный такими вашими беззакониями, подобно оси в колеснице, наполненной соломой и снопами, буду издавать

весьма громкий крик. Какой вред будет от этого или какие опять бедствия случатся с ними, тотчас объясняет в следующих словах.

Впрочем, необходимо сказать и о том, как поистине опасно прогневлять Бога и доходить до такой, наконец, испорченности, что совершаемый нами грех становится невыносимым для Него, хотя он по природе Своей милостив и благ, и кроток. Посему, надобно опасаться, как бы не приобрести сильной склонности прогневлять Его. А, если бы и случилось согрешить в чем-либо по человеческой слабости, то не надобно быть медлительным на

—435—

покаяние и допускать, чтоб грехопадения умножались, напротив, вооружившись свойственною святым бдительностью, надобно удерживаться от них и пораженную недугом душу стараться приводить в лучшее состояние; только в таком случае Он будет долготерпелив к нам и, поскольку Он благ, то и дарует нам милость.

Ст. 14–16. и погибнет бегство от скоротекущего, и крепкий не удержит крепости своея, и храбрый не спасет души своея, и стреляя из лука не постоит, и быстрый ногами своими не уцелеет, и конник не спасет души своея, и³⁸⁵⁴ обрящет сердца своего в силах, наг побегнет в той день, глаголет Господь.

Ничто, говорит, не спасет в день гнева прогневивших Его: ни быстрота ног не избавит от бед способного к самому скорому бегу, ни телесная крепость (не спасет) – сильного, ни военная опытность – сведущего в военном искусстве, ни лук – самого искусного, и сим возбуждающего удивление, стрелка. Бесполезными будут и быстрый бег коней, и самое умение управлять конями во время битвы; но каждый из сих ясно обрящет сердце свое в силах, то есть, найдет его подавленным от ужаса и без сопротивления уступающим победу опустошителям; тогда страх нападет на Израильян. Моущество Вавилонян так велико, что и невооруженный может преследовать, то есть, побеждать вооруженного. Каждый из Вавилонян, хотя бы даже совсем не имел он панциря, и оружия,

и доспехов, в состоянии преследовать находящихся во всеоружии. Итак, если Бог повер-

—436—

гает в бессилие тех, кого хочет наказать; то ничто не может оказать им помощи. То же самое, думаю, сказано нам в других словах устами Псалмопевца: не в силе констей восхощет (Пс.146:10); и еще: ложь конь во спасение (Пс.32:17). Все это оказывается совершенно бесполезным, если Бог не помогает в сражении, ибо Он есть Господь сил, подающий крепость ослабевшим и лишаящий силы огорчивших Его, а с ним «поженет един тысящи и два двигнут назад тмы» (Втор.32:30). Если же Бог не поможет, то и при сопротивлении двоих или троих может погибнуть великое и неисчислимое множество.

Отделение второе

Гл. III. Ст. 1–2. Слышите слово сие, еже глагола Господ на вы, доме Израилев, и на все племя, еже изведох из земли Египетския, рекий: вас точию познах от всех племен на земли, сего ради отмщу на вас вся грехи ваша.

Эти слова могут быть понимаемы в отношении ко всему Израилю, – не к отдельно взятому Иуде и Ефрему, но к целому народу, как бы, собранному во едино, ибо из Египта были выведены все колена Израиля. Поэтому всем, не исключая никого, повелел внимать словам Божиим. Какие же это слова? По всей вселенной, говорит, существуют многие тысячи городов и стран, и неисчислимо количество их жителей. Но из всех их вас одних, Израильтяне, Я сделал избранныками Своими, явил Себя многочисленными чудесами, избавил вас от горького и невыносимого рабства, сделал вас достойными соревнования и треблаженными, руководил вас при помощи закона к угодному Мне,

—437—

как бы стеною оградил вас Своею помощью, ввел в землю, обещанную отцам. Но поскольку, говорит, вы одни, из всех народов удостоенные столь славных даров, непрестанно огорчали и разнообразно прогневлиали Меня; то напоследок Я потребую от вас отчета за ваше безумие; не потерплю еще ваших грехов и не оставлю без наказания вашего возвращения к

ним. Итак, презрение к Богу и пренебрежение божественной воли, в конце концов, служит причиной гибели всякому, кто познал Его или сам был познан Им по образу духовного свойства. Посему премудрый Павел призванным чрез веру, но потом опять подвергшимся расслаблению и, как бы, готовым возвратиться к прежнему, язычникам, пишет, говоря: *ныне же, познавшие Бога, паче же познани бывшие от Бога, како возвращаетесь паки на немощныя и худыя стихи, имже паки свыше служити хотите?* (Гал.4:9)? Создатель знал их и прежде их обращения; ибо Он ведает решительно все существующее; но упоминаемое в сих словах познание, как я сказал, очень хорошо указывает на духовное свойство.

Ст. 3. Еда пойдут два вкупе всяко, аще не познают себе.

Здесь глубокая загадка и неясная речь. Впрочем, скажем сколько можем. Он обвинял Израильян в том, что они приказывали Пророкам, говоря: не пророчествуйте. Необходимо сказать о том, по какой причине они неосмотрительно запрещали святым пророчествовать. поскольку они возвещали, что их постигнут следствия гнева (божественного) и указывали на то, что необходимо было согрешившим для своего исправления; то, опасаясь может

—438—

быть исполнения предсказаний, они восставали против них и противодействовали им, привыкши склонять ум толпы к тому, что незаконно, и вовлекая подчиненных в заблуждение. Пророков они порицали, а заблуждающихся одобряли, как идущих прямою стезею. Посему Бог устами Исаии говорит: *людие Мои, блажащий вас льстят вы, и стези ног ваших возмущают* (Ис.3:11). И Амасия, жрец Вефильский, запрещал пророку Амосу, говоря: *видяй гряди и отиди ты на землю Иудину, и тамо живи, и тамо да прорицаеши. А в Вефили посем не приложи прорицати* (Ам.7:12–13). Восстававшие против пророков, вследствие великой своей грубости и ужасного нравственного развращения, оказывали им сильное сопротивление, говоря: не посла тя, Господь (Иер.43:2). Посему и обвиняет их за то, что они о посланных Богом пророках говорили, что они возвещают не свыше и не от Бога внушенные

им слова: напротив, они думали, что говорят от собственного своего измышления и возвещают противное воле Владыки всяческих. Посему говорит: о, бессмысленные и неразумные! Кто из вас соделается друзьями и пойдет одною и тою же стезею жизни, не познав взаимно друг друга, то есть, если не усмотрели друг в друге одинаковых нравов и единомыслия? Ведь и всякое животное любит подобное себе, и человек может привязаться только к подобному себе. И, если это справедливо; то как Я, будучи Сам свят, мог бы принять пророков, как бы, в дружбу к Себе и удостоить их любви Своей, если бы и они не были святы? Как же вы преследуете святых, которым Я вверил слова Мои, которых Я приблизил к Себе, как добрых и, как бы, ходящих одною

—439—

со Мною стезею желаний? Ведь то, чего хочу Я, составит предмет и их желания. Посему порицать пророков, в конце концов, есть не иное что, как делать упреки против Меня Самого. То же самое говорит и Спаситель святым ученикам: иже вас приемлет, Мене приемлет, а иже не приемлет, не приемлет посланного Мя (Мф.10:40); а в случае изгнания повелел им отрясти и самый прах от своих ног, говоря: отраднее будет земли Содомстей, неже граду тому (Мф.10:15). Итак, необходимо принимать посланников Божиих и возвещающих нам волю Его. Таков был Павел, говорящий: по Христе убо посольствуем, яко Богу молящу нами: молим по Христе, примиритесь с Богом (2Кор.5:20).

Ст. 4. Или возревет лев из дубравы своея, ловитвы не пимый? Или испустит глас свой львичищ из ложа своего всяко, аще не похитит чесого?

Исследователи нравов зверей говорят, что лев, чувствуя голод, смело обходит горы, и долины, и леса, вращая взор свой туда и сюда, и похищает какое-либо из пасущихся в лесу животных. Когда же увидит что-либо пригодное для пищи; тотчас приближается и делает нападение, издавая страшный и дикий рев. Если же приносит пищу львятам и приближается к их логовищу; то они вскакивают и, с воем схвативши, растерзывают ее. Итак, что же вы обвиняете, говорит, Бога за

то, что Он пред наступлением бедствий выражает угрозу? Почему вы выражаете негодование на самих пророков за то, что они вопияли против вашего нечестия? Я поступаю, говорит, подобно льву, который, обыкновенно, ревет против зверей и, как бы, наперед выражает угрозу своим напа-

—440—

дением, а молодым львам подобны те, которые подражают всякому моему нраву; ибо и они, как я сказал, вопияли против тех, которые приобрели привычку к нечестивой жизни. Но, как рыкание этого зверя, предвозвещающее о его присутствии, не совсем бесполезно для горных животных, заставляя их бежать от его нападения; так и угроза, и предвозвещение бедствий прежде их действительного наступления, в высшей степени полезны для грешников, побуждая их к покаянию и удалению от грехов. Итак, Бог уподобляет Себя льву; Он поражает людей и насылает на них Свой гнев не прежде, как предварительно выразив им угрозу, дабы покаянием они могли спастись, прежде наступления бедствий принимая предсказание будущего, как бы, спасительное лекарство.

Ст. 5. Или падет птица на землю без ловца? или спадет³⁸⁵⁵ пругло на землю, аще не имеет ничесоже?

И теперь речь состоит из подобия. Птицеловы весьма искусно убивают птиц, сидящих на деревьях. Некоторые из них ловят свою добычу при помощи силков. По-видимому, теперь пророческое слово под образом птиц указывает на людей, приобретших привычку высокоумудрствовать, надменных умом и напыщенных в помыслах своих и не способных сочувствовать смиренным, а под образом птиц, улавливаемых сетями — на людей, пристрастных к земному и стремящихся только к плотским и утучняющим наслаждениям. Себя же Бог уподобляет птицелову и силку, повергающему гордых на землю, как бы, спутывающему и подвергающему наказанию помышляющих только о земном. А Израильтяне были надменны,

—441—

презирали Бога, пренебрегали пророками и ни во что ставили закон; сверх того, они были слишком привязаны к мирским занятиям и стремились только к земному, и преданные

постыдным похотям, они неприязненно относились к слову Божию и оказывали сопротивление призывающим к добродетели. Ибо пророкам они говорили: но нам глаголите и возвещайте нам иное прельщение (Ис.30:10). Итак, если Я, говорит, подобно птицелову повергаю надменных и подобно сети улавливаю, как лисицу или мышь, привязанного к мирским занятиям; то не напрасно ли вы преследуете святых, которые возвещают вам только слова, между тем, как Я сам привожу в исполнение определения гнева Моего, поражающего нечестивых?

Ст. 6. Или возгласит труба во граде, и не убоятся люди? Или будет зло во граде, еже Господь не сотвори?

Я сам, говорит, навожу на вас бедствия, а пророки суть только провозвестники и передатчики Моих слов; ибо они передают вам то, что Я повелеваю им чрез Духа. Но вы презираете и сильно извращаете некогда произнесенные ими слова. Скажи же мне, какую пользу вы получили от этого? Какой страх напал на вас? Или какую перемену к лучшему испытали вы? Если бы в городе прозвучала труба, возвещающая близкую и объявленную врагами войну; то найдется ли такой бесчувственный человек, который совсем не испытал бы страха пред грядущими бедствиями? А Мои трубы непрестанно предвозвещали будущее. Но это нисколько не послужило вам на пользу; напротив, зная, что будете истреблены врагами, вы величаетесь над столь ужасными бедствиями, так что,

—442—

как бы, смеетесь над пророчеством, как над пустою вещью. Впрочем, безумным обычно и свойственно говорить: видение, еже сей видит, на дни многи, и на времена долга сей прорицает (Иез.12:27). Итак, почему же мужей, как бы, издающих трубный звук, вы считаете тяжелыми для себя, хотя ни во что ставите их речи? Но, может быть, на это скажете, что вас безмерно огорчает исход событий. Но будет ли зло во граде, еже Господь не сотвори? Он, как бы, так говорит: найдется ли между людьми хоть один, достаточно сильный причинить зло городу или посредством болезней, или посредством осады, или уничтожения плодов, или иным каким-либо способом? Если

никто между людьми не может сделать этого, но все это зависит от власти и силы Божией; то почему же вы гневаетесь на пророчествующих об этом? Напротив, следует раскаиваться и расположением к этому умиловать Оскорбленного и Могущего причинить зло грешникам. Здесь под именем зла, бывающего в городах от Бога, мы должны разуметь не нравственную испорченность – да не будет! – но бедствие, или гнев и негодование на кого-либо, которым Он угрожает грешникам, располагая их обратиться к более честной жизни, ибо написано: бродями и уздою челюсти их востыгнеши, не приближающихся к тебе (Пс.31:9). поскольку Он благ и всем человеком хочет спастись и в разум истины прийти (1Тим.2:4); то, как бы, понуждает их к исправлению скорбями, бывающими с ними вследствие Его гнева, и на кого не действует ни слово, ни разъяснение полезного, на тех иногда сильно влияет посредством страха и угроз.

–443–

Ст. 7:8. Понеже не сотворит Господь дела, аще не откроет наказания Своего к рабам своим пророком. Лев возревет, и кто не убоится? Господь глагола, и кто не проречет?

Не пророки, говорит, наводят на кого-либо бедствия; ибо они – люди, подобные вам по своей природе. Но они удостоены от Бога дара – знать все, что Он хочет совершить – послать ли городам и странам блага, или то, что, обыкновенно, причиняет им скорбь. Но, может быть, вы на это скажете: пусть они знают об этом, если им угодно, пусть они обогащаются от Тебя знанием будущего, пусть открываются им все тайны; но пусть они никому не говорят об этом, и пусть ничто не доходит до слуха тех, которые отвергают их. Что же на это слышим от Бога? Лев возревет, и кто не убоится? Если, говорит, в то время, как ревет лев, – сильнейший из зверей, не найдется ни одного столь твердого и спокойного человека, который бы не почувствовал страха; то как же могут они не чувствовать страха пред Богом, когда Он говорит им и повелевает им возвещать о том, что они узнают от Него? Ибо они не такие, как вы, презрители и жестокосердые, и ни во что ставящие удобное Владыке всяческих. Посему, Он всегда ограждает святых и избавляет

Пророков от опасностей, угрожающих им от людей нечестивых. А это было не иное что, как удостоение подобающего попечения; ибо удалить врачей означало бы не что иное, как лишить больных врачебной помощи. То же самое провозглашает и устами Давида: не прикасайтесь помазанным моим (Пс.104:15); и самим пророкам негде говорит: и будет касаясь

—444—

вас, яко касаясь в зеницу ока моего (Зах.2:8). И немало повредит душе своей тот, кто скрежещет зубами на головы святых, нечестиво нападает на них и не отвращается от каких-либо иных постыдных действий против них.

Ст. 9–11. Поведите странам во Ассирианех, и во странах Египетских, и рцыте: соберитесь на гору Самарийскую, и видите чудесная мною среди ея, и насильство еже в ней: и не уразуме, яже будут противу ей, глаголет Господь, сокровиществуящий неправду и страсть в селех своих. Сего ради сия глаголет Господь Бог: Тире, окрест земля твоя опустеет, и отъимет от Тебе крепость твою, и разграбят страны твоя.

Опять угрожает навести на них то, чему подобало подвергнуться им, как дошедшим до такого развращения, что они восставали против Бога и порицали Пророков, и совершенно пренебрегали законами Моисея. Надобно знать, что в сих словах находится разногласие между Еврейским изданием и переводом семидесяти; ибо Евреи читали: поведите странам во Азотех, и во странах Египта; семьдесят же: победите странам во Ассирианех и во странах Египетских. Азот был соседний и смежный со страню Иудейскою город; земля же Ассириян, то есть, Персов и Мидян, находящаяся, как бы, при самых границах востока, была весьма удалена от нее. Утверждаем, что не будет никакой несообразности, читать ли в данном месте: Азотяне или Ассирияне. В том и другом случае слова богодухновенного Писания окажутся истинными, что без труда и покажем, объясняя содержание предложенного места. Объясняемое место напоминает историю, содержащуюся

—445—

в четвертой книге Царств и во второй книге Паралипоменон. Передам содержание ее весьма кратко, чтоб знающим ее, наш

рассказ не показался многословным. Некогда во Иерусалиме царствовал Манассия, сын Езекии; но он был весьма отличен от отца по нравам и весьма далек от его благочестия. Он был муж нравственно испорченный и ко всему постыдному склонный, скверный и идолопоклонник, и безмерно преданный демонскому заблуждению. Он построил алтари и капища Ваалу, поклонялся всему воинству небесному, проводил чрез огонь своих детей. Он собрал около себя птицегадателей, и таких людей, которых занятие состояло в том, чтоб говорить ложь, которые воображали, что они обладают знанием необходимых предметов, между тем, на самом деле, ничего не знали и говорили от своего сердца. И, по-видимому, не было ни одного вида крайнего разврата, которому бы он не сочувствовал. Во время его царствования Бог устами Пророка говорил негде о Иерусалиме и всей стране Иудейской: се аз наведу на народ сей злая, яко всякому слышащему сия пошумят обе уши его (4Цар.21:12). После того, как умер Манассия, скипетр царский принимает сын его Амон, нисколько не уступающий отцу в нравственной испорченности. И он любил и почитал то же, что и тот; но он жил только два года. Потом, после него, на царство помазан был сын его Иосия, муж мудрый и твердый, и один из самых богобоязненных (царей). О нем предсказал человек Божий, пришедший в Вефиль, когда Иеровоам стоял перед жертвенником и совершал праздник телицам: *и рече: олтарю, олтарю, сице глаголет Господь: се, сын*

—446—

рождается дому Давидову, Иосиа имя ему, и пожрет на тебе жерцы, иже на высоких жрущия на тебе, и кости человеческия сожжет на тебе. (3Цар.13:2). Действительно, воцарившись, Иосия разрушил идольские капища, ниспроверг жертвенники, истребил рощи, сжег колесницу солнца, умертвил жрецов высот в Вефиле, кости человеческие сжег на жертвеннике телиц, изгнал волхвов, лжепророков, говорю, и прорицателей, и чревовещателей; повелел, чтоб во Израиле имели власть и силу законы Моисеевы. поскольку он был муж добродетельный и близкий к Богу; то он посылает к Олдаме пророчице, стараясь узнать от нее, прекратит ли Владыка

всяческих Свой гнев и будет ли Израиль наслаждаться благополучием, и останутся ли без исполнения предречения о них, сделанные устами пророков. Она же ответила им: И рече им: сице глаголет Господь Бог израилев: рцыте мужеву пославшему вы ко мне: тако глаголет Господь: се, аз наведу злая на место сие и на живущия в нем, вся словеса книжная, яже прочте царь Иудин: понеже оставиша мя и кадяху богом другим, яко да прогневают мя делесы рук своих, и разжжется ярость моя на место сие и не угаснет: и ко царю Иудину пославшему вас вопросити Господа, сице рцыте ему: тако глаголет Господь Бог Израилев: словеса, яже слышал еси, за сия, яко умягчися сердце твое и смирился еси пред лицом Господним, услышав елика глаголах на место сие и на живущия в нем, еже быти в погубление и в проклятие, и раздрал еси ризы твоя, и плакался предо мною, и аз убо услышах, глаголет Господь: сего ради аз приложу тя ко отцем твоим, и соберешися во гроб твой в мире, и не узриши очима твоима всех злых, яже аз имам навести

(Продолжение следует).

**Толстой М.Ф., граф. Преподобный Варлаам
Шенкурский // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12.
С. 323–331 (2-я пагин.).**

История Великого Новгорода, в последнее время его вольности, представляет многие, замечательные черты. Вольный город, разбогатевший от торговли с Ганзою и от многочисленных колоний в своих пятинах, возгордился, знать не хотел власти великокняжеской, дозволяя себе даже угрозы³⁸⁵⁶, произвольно призывал к себе князей и менял их, говоря: *«иди, княже, проче: ты нам не надобен»*; иногда даже менял и Владык³⁸⁵⁷. Раздорам и смутам в самом городе, доходившим по временам до кровопролития, не было и счета.

Так продолжалось почти до конца XV века. Новгородцы, ослепленные гордостью, забывали, что большая часть уделов уже присоединена к Москве и что великое княжение стало много сильнее прежнего, и готовилось уже перейти в единодержавие. Они не усомнились принять к себе вероломного изгнанника Шемяку, уже отлученного от церкви и тайно помогали ему в преступных его замыслах. Они опомнились только тогда, когда увидели, что великий князь Василий Томный с сыном и соправителем своим Иоанном стал готовиться к усмирению своевольного Новгорода.

Тогда, по просьбе граждан, владыка Новгородский св. Иона Отенский, не смотря на преклонную старость и долготу пути, отправился в Москву, где был принят с поче-

–324–

том и любовью. Однажды великий князь Василий при сыне своем Иоанне и св. митрополите Ионе, стал сильно жаловаться владыке Новгородскому на своеволие сограждан его и грозил наказать Новгород войною. Подвигнутый любовью к родине, св. архиепископ умолял Василия не поднимать оружия, от которого могут пострадать невинные. *«Если ты презришь старческую мольбу мою»*, сказал он, *«и поднимешь руку на невинных, то помни, государь, что между детьми твоими поднимутся раздоры, зависть. Не твори неправды, и не дерзай*

поработать людей свободных. Конец жизни твоей близок. Наследнику твоему предстоит обладание всеми пределами Русскими. За счастье его я, смиренный, и паства моя будем усердно молить Бога, и я уповаю, что Господь пошлет ему свободу от ига Ордынского, укрепит и распространит державу его в награду за милость твою к родине моей». Этим пророчеством старца был тронут и обрадован великий князь и, при ходатайстве св. первосвятителя Ионы, он отложил гнев на Новгород, а два соименные святители обещались молиться об исполнении предсказанного архиепископом³⁸⁵⁸.

Между тем, колонии великого Новгорода на севере, в областях Ваге³⁸⁵⁹ и Двинский расширялись и процветали.

Область Важская делилась на «боярщины», принадлежавшие богатым Новгородцам³⁸⁶⁰. Новгородский боярин и «старый» (т. е. бывший) посадник Василий Матвеевич Своеземцев, по купчей крепости 1375 года купил у Чудских старшин или князьков Азиса Харитонца, Родда (Иродиона) и Игнатца (Игнатия) земли шенкурские до «ростовских меж» за 20000 белок и за 10 рублей. Так образовалась на р. Ваге боярщина Васильевская или земли боярина Василия, длиною на 200, почти, верст³⁸⁶¹. Потом появилось на Ваге двенадцать боярщин, между которыми Васильевская была самой обширной и богатой. До того времени, жившее на Ваге племя Чудь питалось ловлей зверей, птиц и рыбы; Своеземцевы, первый владелец и сын его Степан, положили первое начало хлебопашеству в том крае³⁸⁶².

Наследник двух первых владельцев Василий Степанович Своеземцев, носивший также прозвание «Едомского», «степенный» посадник великого Новгорода, уважаемый великими князьями, весьма заботился о своих обширных наследственных владениях в Ваге и Заволочье. Он любил этот край и употреблял свои огромные средства для пользы дикой страны и, особенно, для нравственного образования туземцев. Он жил в Новгороде и посылал в отчину свою управителей, а по временам, и сам бывал на Ваге. – Над рекою Вагою

поставил он городок, назвав его «Пинежским городком», как находившийся при впадении речки Пинежки в реку Вагу, в 16 верстах ниже города Шенкурска (ныне Архангельской губ.). В Новгороде Василий Степанович начальствовал честно, ненавидя неправду и происки. Он был питателем сирот, одеждою нагим, врачом больных; в доме его находили покой все странники. Особенно же, расточал он благотворения свои на любимой Ваге. Он основал в 1444 году на Ваге иноческую обитель в честь св. евангелиста Иоанна³⁸⁶³ и построил много храмов для туземцев; из числа их известны до нашего времени церковь Рождества Христова на Химаневе, Рождества Богородицы на Усть-Пуе (или Усть-Юхе), рождества Предтечи на р. Леде. Первая из этих церквей находилась в 5 верстах, вторая в 60, а третья в 10 верстах от Богословского монастыря. Храмоздатель снабдил эти храмы иконами, книгами и прочей утварью.

На Ваге, при всем своем человеколюбии, Василий Степанович иногда бывал вынужден братья за оружие для усмирения дикарей, Вогулов и Остяков, нападавших на его поселения. Он верно и усердно служил своей родине. Так, в 1446 году являлся он к князю Дмитрию Шемяке, вступившему тогда на великое княжение и заключил выгодный для Новгорода договор. А десять лет спустя, посадник Своеземцев, вместе с владыкой Новгородским просил великого князя Василия дать мир Новгороду. В договорной грамоте Новгорода с великим князем видим имя воеводы и посадника «Василья Стефанича» вместе с именами других полномочных воль-

—327—

ного города³⁸⁶⁴. Это была последняя его служба Великому Новгороду.

Незадолго до конца многополезной жизни, Василий Степанович решился оставить Новгород. Крамола Шемяки и раздоры партий убедили его, что дела мирские – только тревога и суета, неразлучные с оскорблением совести. Он удалился навсегда из шумного Новгорода в любимый им Важский край. Там в особенности посвятил он труды свои на благоустройство основанного им Богословского монастыря; ему назначил он из

имений своих три села с землями, а все прочие имения предоставил детям своим. Приготовив душу к подвигам самоотречения многолетней благотворительностью, Василий Степанович, оставив жену и детей, поселился в обители евангелиста и принял монашество с именем Варлаама. Иноческая жизнь его была весьма строга; смирением и послушанием он ставил себя ниже всех, как будто бы и не был основателем обители и владельцем богатых земель. Сколько знаменит он был в мирской жизни, столько в обители, в одежде инока, старался отличаться одними иноческими подвигами. Верный Владыке своему раб, он работал ему каждый день со всем усердием, упражняясь в посте и молитвах.

Здесь инок Варлаам достиг маститой старости, и мирно преставился 19-го июня 1462 года. Тело его было погребено в основанной им обители, по смиренному завещанию праведника, вне храма. Вскоре после того, державный великий князь Иоанн III окончательно покорил великий Новгород своей власти и к 1478 году весь Важский край стал собственностью дома великого князя, — за исключением сел, подаренных Богословскому монастырю его основателем, и владений, принадлежащих семейству Своеземцевых-Едомских.

В 1552 году случился большой разлив р. Ваги. И в прежние годы от напора воды гора, на которой стоял монастырь, была подмываема. В этот же год, перед днем памяти блаж. Варлаама, когда в обители собралось

—328—

множество богомольцев, оторвалась часть горы с самой вершины ее, так что едва уцелел самый храм. Тогда открылось много гробов, в том числе и гроб блаж. Варлаама. Игумен Герасим с братией перенесли гроб праведника и положили близ храма. Тогда увидели, что мощи блаж. Варлаама совершенно целы, даже иноческие одежды его и гроб не истлели, — тогда как в другом современном гробе нашли только кости и прах.

В 1557 году случился в Важской области голод. По летописи, тогда «голод был по всей земле Новгородской», а больше на Ваге и по всему Заволочью. Игумен Паисий и братия Богословского монастыря, страшась скудости, положили не

раздавать хлеба бедным, хотя прежде, по завещанию блаженного Варлаама, ежегодно в день кончины его кормили всех бедных, сколько бы ни приходило их, и еще наделяли их зерновым хлебом. Блаж. Варлаам, питатель бедных при жизни своей, явился кормителем их и по смерти. Перед праздником, после утрени, игумен и братия, по обыкновению, заснули. Сперва игумену Паисию, а потом старшим из братии является преп. Варлаам с жезлом в руке, и с длинной белой бородой, как пишется он на иконах, и говорит строгим голосом: *«вы составили нечестивый совет, не хотите давать милостыню нищим, затворяете житницы мои для бедных. Ужели не помните, что затворяете себе царствие небесное? Знайте, что это место разорится в конец. Приказываю вам, завтра, в день памяти моей, непременно кормите всех бедных и раздайте им милостыню хлебом, чтобы простил вам Бог дерзость вашу!»*

Древний повествователь³⁸⁶⁵ описывает затем исцеление весьма многих больных и слепых при гробе преп. Варлаама. Самые замечательные исцеления совершились над Давидом Вертячим и Семеном Тимофеевым. Вертячий, крестьянин Ледской волости, идя по мосткам, оступился левой ногою в воду. Нога опухла, сделались

–329–

нарывы и нагноения. Долго и сильно страдая, Давид стал каяться в грехах своих и призывал на помощь преп. Варлаама. Наконец, он стал наступать на ногу и кое-как добрал до обители Богословской. Сюда же пришел из той же Ледской волости Семен Тимофеев, у которого до того болел правый глаз, что от опухоли и стрельбы страдали половина головы и вся правая сторона тела. Оба они молились у гроба преп. Варлаама и, когда ночью заснули, то Семена вдруг кто-то толкает в боковой бок, и говорит: «встань, разбуди и товарища Давида, – идите и молитесь у гроба Варлаамова, будете совсем здоровы». Пробудившийся Семен не видел никого, разбудил товарища и оказалось, что оба они совершенно здоровы.

Мощи преп. Варлаама были свидетельствованы в 1630 году Новгородским митр. Киприаном. Тогда же сделано было

распоряжение о праздновании памяти преп. Варлааму – в день кончины его, написана служба и в его имя освящен был придельный храм.

Богословский монастырь, основанный преп. Варлаамом в 15 верстах от Шенкурска, существовал в продолжение трех столетий, но в 1764 году, при учреждении штатов, упразднен и церковь его обращена в приходскую села Богословского. Здесь почивают мощи преп. Варлаама, сохраняется одежда его, житие и монастырский синодик. Монастырь был богатый и многолюдный. Нельзя не сожалеть об упразднении этой обители: она служила в свое время житницей, из которой текло в старину пособие на прокормление бедных крестьян, нередко страдающих от голода в том крае. Сверх того, прискорбно видеть, что с упразднением обители, православное население Важского и, частью, Двинского края лишилось оплота против раскола, весьма распространенного в этой местности. Тем не менее, Божественный Промысл молитвами угодника своего и поныне хранит тамошнее население, по преимуществу, крестьянское, от нравственного растления и, всякого рода, пороков. Крестьяне той местности вообще несравненно честнее и порядочнее в своем быту, чем крестьяне других местностей России: семейные нравы у них чище и устойчивее; относительно соблюдения прав

–330–

собственности, они идеально честны; воровства у них почти не слышно; конокрадство им неизвестно; словесные договоры исполняются строго; странники и прохожие, слабые и беспомощные находят здесь истинно христианскую помощь, по примеру незабвенного св. учителя и подвижника любви – преп. Варлаама. Молитвами его бережется этот непочатый уголок отдаленного севера России³⁸⁶⁶.

Память праведного сохранилась с похвалами и благодарностью среди благодетельствованного им населения. Местные жители, называемые «черносошниками», доныне не только собираются тысячами к крестному ходу, идущему из Шенкурска в село Богословское в день памяти преп. Варлаама и усердно посещают созданные им храмы, но и указывают в

самых диких и непроходимых местах те урочища и тропинки, где праведник проходил, где он молился, или отдыхал. Там и поныне сохранились кладези, кресты или часовни, освященные его именем. И все это продолжается более трехсот лет³⁸⁶⁷.

В заключение нужно сказать несколько слов о потомстве преп. Варлаама. Семья его состояла из двух сыновей, и трех дочерей. Из числа последних, одна вышла замуж за Московского гостя, имя которого позабыто; две остальные скончались монахинями. Старший сын, Иван Васильевич Едомский, был в 1523 г. городовым приказчиком в Шенкурске³⁸⁶⁸. По просьбе его, ему дана была грамота, предоставляющая крестьянам, жившим на его землях, платить оброк Богословскому монастырю, вместо «черных поборов». Младший сын Гавриил имел тринадцать сыновей и двух дочерей. Один из сыновей его, Федор Гаврилович, основал в 1652 году в 15 верстах от Шенкурска, на Кваль-горах, при озере Юмзе, общежительную пустынь с церковью Предтечи, и

–331–

там скончался. Эта пустынь, с братией постоянно из двух или трех старцев, содержалась усердием крестьян Едомских деревень, находящихся в окрестностях Шенкурска, а в 1752 году возобновил ее секретарь Важской воеводской канцелярии, Степан Терентьевич Левичев, родственник Едомских. Он умер в 1790 году и с того времени Предтеченская церковь пустыни приписана к Шенкурскому собору³⁸⁶⁹.

Не знаем, сохранился ли до нашего времени род Едомских в мужском поколении, но старшая из дочерей Гавриила Ивановича – Акулина (она же и Ольга), супруга «именитого человека» Даниила Григорьевича Строганова, была родоначальницей достославного рода Строгановых. Она скончалась в глубокой старости, монахиней, с именем Антонины.

*Почетный член Моск. Дух. Академии
граф М. Толстой*

**Введенский А. И. Современное состояние
философии в Германии и Франции: [Отдел 1:
Философия в современной Германии] //**
**Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 332–369 (2-
я пагин.). (Продолжение.)**

–332–

2. Проблема космологическая или теологическая

Что такое мир по своей форме и как он образовался? С первого взгляда, мир представляется совокупностью самостоятельных вещей. Однако, вещи вовсе не равнодушны одна к другой, но находятся в постоянном взаимоотношении – друг на друга действуют и испытывают взаимные воздействия. *Für sich* не существует даже и малейшая частичка вещества, и ни один физик не сумеет сказать, что такое она *für sich*. Далее, это взаимоотношение частей природы подчинено строгим законам. Таким образом, мир не есть агрегат не связанных между собою вещей, но, скорее, это – единство, постоянно тяготеющее к расчленению на относительно самостоятельные существа. Это «космическое расчленение» осуществляется в небесных телах, временах года, органических порождениях и т. д. Повсюду внутреннее относительное единство и внешняя расчлененность. Биология, со своей новой отраслью микрографией, показывает, что это внешнее расчленение, при внутреннем единстве, проходит весьма далеко, так как и все большие организмы, в свою очередь, состоят из бесчисленного множества других мельчайших существ. Таким образом, космос представляет связную систему расчлененных единств. То же самое мы видим и в истории: личная жизнь имеет значение и осуществляется лишь как часть жизни народной и, далее, общечеловеческой, и только с этой точки зрения может быть понята, осмыслена

–333–

и изображена. Теперь спрашивается: почему мир так устроен? откуда эта склонность единого начала к расчленению или, наоборот, – множественного к слиянию?

Из истории философии известны два ответа на этот вопрос: *плюрализм* (атомизм и монадизм), утверждающий, что *мир в основе своей есть множественность*, которая дана прежде единства, так что это последнее является чем-то производным и вторичным, и – *монизм*, утверждающий, что, наоборот, *мир в основе своей есть единство*, которое дано прежде множественности, так что производимым и вторичным является эта последняя. В свою очередь, монизм может быть развит и был развиваем или в смысле *теистическом*, причем объяснения для мира ищут во внемирной Интеллигенции, как его Первопричине, и при решении космологической проблемы выходят из понятия о Боге, или, в смысле *пантеистическом*, когда мир с его множественностью признают просто дифференциацией единого, единой субстанции, причем, при истолковании мира, исходят, преимущественно, из рассмотрения самой природы. Если мы оставим в стороне монадизм, который исторически, обыкновенно, сочетается с теизмом (Лейбниц), то перед нами останутся три главных формы решения космологической проблемы: *атомизм*, *антропоморфный теизм* и *пантеизм*.

Атомизм, в сущности, есть доктрина случая: он хочет заставить нас поверить, что мир образовался из атомов *сам собою* – посредством сохранения счастливых комбинаций (Демокрит – Эмпедокл). Однако, мыслимо ли это? Очевидно, нет: доктрина случая идет наперекор всем законам нашей мысли. Скорее, пользуясь аргументом древних, – можно согласиться с тем, что из рассыпанных букв сама собою образовалась летопись Энния и Аристотель, конечно, был прав, когда, правда несколько грубовато, сравнивал мысливших так философов с людьми опьяневшими: до того он был проникнут мыслью об абсурдности такой доктрины! Анаксгор и последующие философы идеалистического направления оказали человечеству бесспорно громадную услугу, когда, в противовес идущему от Демокрита мнению, указали на план, идею как целого универса, так и его отдельных частей

–334–

и, на основании этого, стали учить о необходимости признать для объяснения космоса целеполагающий внемирный ум. Можно ли, однако, ввиду неудовлетворительности доктрины Демокрита, перейти от него прямо и без дальних рассуждений к Анаксогору? Конечно, этот мыслитель имеет неоспоримые преимущества перед Демокритом; но объяснил ли он сам или его последователи, как именно интеллигенция упорядочила и образовала по целям космос? Как, в самом деле, *чистая мысль* могла сочетать и расположить косные *телесные* массы? Да и помимо этого, целесообразность, на которую ссылаются защитники «антропоморфного теизма», действительно ли имеет такое бесспорное значение, какое они ей усвояют? В этом, по Паульсену, позволительно усомниться.

Прежде всего, – рассуждает он, – недостаточно тверда первая посылка антропоморфной телеологии – наличность целей в мире. Мы знаем лишь малую часть вселенной и, если бы даже целесообразность здесь была бесспорна, то и тогда мы так же мало могли бы заключать отсюда к целесообразности общей, как, напри^м., от благополучия отдельного человека к общему. Но бесспорна ли целесообразность далее, в известных нам пределах? Относительно некоторых, по крайней мере, типов и форм животной жизни, можно с первого взгляда утверждать, что они лишены всякого телеологического значения (?), и вот почему еще в средние века сложилось сказание, что, когда Бог творил мир, дьявол незаметно насеял и своих семян (!), отчего-де и оказалось в мире много созданий негодных, – летучих мышей, лягушек и т. д. Таким образом, с внешней, антропоцентрической точки зрения, не все целесообразно. Но, может быть, мы должны признать целесообразность внутреннюю, *имманентную*? Может быть, такие именно формы жизни, какие мы находим в природе, необходимы для каждого отдельного существа, равно как и весь данный строй жизни необходим для его сохранения? Едва ли. Ведь «борьба за существование» – факт и исход ее, – смерть многих индивидуумов, которая, притом, есть не исключение, а правило, – очень трудно объяснить с этой точки зрения. *Для чего* все так устроено? Разве, вместо истребления друг друга, животные не

могли бы питаться растениями, или усвоить в пищу неорганическую

—335—

материю? Очевидно, счастье и даже жизнь существ не есть цель природы. Можно не принадлежать к пессимистическим защитникам перевеса в мире и жизни несчастья и страдания над счастьем и благополучием, — такого перевеса доказать нельзя; но нельзя, зато, доказать и обратного. Религии, имеющие в настоящее время наибольшее число последователей, т. е. Христианство и Буддизм, не обещают своим последователям счастье в жизни, но обещают лишь *искупление* от зла. Следовательно, по общечеловеческому убеждению (ибо Христианство и Буддизм можно рассматривать, как выражение общечеловеческого сознания), зло в жизни неизбежно; а этот факт, конечно, плохо мирится с оптимистически-телеологическим рассмотрением природы. Правда, современное естественноисторическое изучение природы позволяет видеть в страдании существ осуществление некоторой цели, — средство для развития: ощущение страдания, с этой точки зрения, есть примитивное *познание* неудовлетворительности данного положения, сопровождающееся стремлением выйти из него, что служит важным средством для сохранения вида и индивидуума. Но, в таком случае, можно спросить: для чего понадобились именно *такие* средства? Разве нельзя было устроить так, чтобы существа достигали тех же целей без страдания? И какое представление получается у нас, ввиду всего этого, о той внемирной Интеллигенции, которая устроила все это?

Критика антропоморфного теизма, конечно, не нова. Она началась еще в Греции, проходит через всю новую историю и у Юма находит свое завершение: после Юма антропоморфный теизм, равно, как и та форма телеологии, на которую он опирается, стали невозможны. Но, если философия *опровергла* антропоморфную телеологию, то новая наука со своей теорией биогенезиса, по которой все формы жизни развились сами собою из одной первоформы, а эта последняя возникла из неорганических элементов путем «самопроизвольного

зарождения», – ее совершенно упразднила тем, что *заменила*. Виновником этой теории был, как известно, Ламарк, а его продолжателями – Гете, Шеллинг, Окен; Ляйель, заменивший гипотезу катастроф учением о постепенном развитии земли, подготовил для теории геологи-

–336–

ческую почву; Герберт Спенсер наметил философски-теоретические основания ее и, наконец, Дарвин в своем, образовавшем эпоху в науке, сочинении («О происхождении видов») придал ей законченную форму. Теория Дарвина, с его своеобразным объяснением трансмутации существ половым подбором, борьбой за существование и коррелятивным изменением органов, известна. Очевидно так же, что при этой теории, можно обойтись (?) без признания высшего теистического принципа с его телеологией. Можно ли, однако, признать за этой теорией достоинство научно-доказанной гипотезы?

Конечно, всех частных дарвинизм не объясняет, да и сам он сознается в недостатке данных для того, чтобы заполнить все пробелы в ряду развивающихся существ, равно как сознается и в том, что доселе пока еще не удалось произвести путем искусственного подбора новые виды; но несомненно, что именно в этом направлении (!) может быть найдено решение космологической проблемы и, прежде всего – объяснение происхождения живых существ. Однако, дарвинизм не безупречен. Он обнаруживает склонность все объяснять механически, совершенно пассивно, без самостоятельного отношения живых существ к процессу. С этой внешне-механической точки зрения едва ли можно все объяснить в процессе. Существа борются, приспособляются только потому, что *хотят* жить: очевидно, *воля к жизни* есть внутренний принцип и необходимое предположение теории развития. Индивидуум сам, в силу присущей ему внутренней тенденции, на каждой ступени развития стремится подняться на ступень высшую. Такое именно возражение против дарвинизма выставляли многие из его наиболее серьезных критиков (Фехнер, Вундт): они всегда настаивали против механической

тенденции дарвинизма, на внутреннем самостоятельном начале и активности (Spontaneität, Aktivität) существ, – указывали на их *волю к жизни*. Действительно, для объяснения самого «подбора», уже необходимо признать особый, заложенный в природе существа, тип, форму, внутренний принцип или идеал жизни, сообразно с которым осуществляется подбор (без этого было бы непонятно, почему, напим., самка выбирает именно этого самца): без этого

–337–

не было бы никаких подборов, никакого развития, никакой жизни. А, если так, *то развитие целесообразно*: живыми существами движет цель развития, хотя не конечная, но лишь ближайшая, определяющая в каждом данном случае, так сказать, лишь ближайший шаг. Говоря иначе, развитием постоянно управляет идея будущего, целесообразная воля, предвосхищающая будущий результат, хотя лишь бессознательно и *implicite* (explicite он является лишь после своего осуществления). Таким образом, вопреки механическому пониманию процесса дарвинистами, развитие совершается по внутреннему импульсу, путем многих посредствующих ступеней, путем последовательного осуществления целей подчиненных. И во всех других сферах развитие совершается точно так же, как в царстве животном, т. е. осуществляется не внешними влияниями, но последовательным раскрытием внутреннего активного начала, постепенным органическим преобразованием первоначальных элементов, причем, каждый мельчайший момент процесса точно соответствует его цели, – образованию организма высшего типа. Это с особенной ясностью обнаруживается, напим., в развитии языка.

Как возник язык – этот изумительно художественный организм? Ссылка на *случайность*, к которой иногда прибегали для объяснения этого, как и многих других вопросов того же рода, конечно, не может быть серьезно принимаема в соображение, точно так же, как параллельная ей в космологической проблеме теория атомизма. Но не более удовлетворительно и мнение (ныне, впрочем, все более и более оставляемое), по которому язык, будто бы, *изобретен* разумом.

Относительно этой последней теории, как и относительно антропоморфного телеологизма, роковой вопрос состоит в том: как именно разум изобретал всю эту сложную систему склонений, спряжений и т. д.? Ведь язык не волянюк какой-нибудь, а связный и, притом, как сказано, весьма художественный организм. Если бы для его образования была составлена целая ученая академия, то и она, конечно, ничего бы не сделала. Остается, следовательно, объяснять происхождение языка так, как объясняет его современная лингвистика, которая, как известно, разрешает эту проблему совершенно так же,

—338—

как Дарвин свою: язык образуется, как медленное вырастание или организмирование. Он дан человечеству не как готовое слово, но лишь как возможность (*ἐνέργεια*) слова, развивающаяся постепенно, иногда в течение целых тысячелетий, и всегда в тесной связи с жизнью народа. У отдельных народов мы можем проследить это развитие языка исторически; но сравнительное языкознание делает шаг дальше и сводит все языки к одному первобытному. Образование новых ветвей языка, как и новых видов животных, осуществляется чрез постепенное варьирование звуков, накопление изменений и образование таким путем новых звуков, звуковых символов и отношений между словами. В этом опять-таки обнаруживается имманентная целесообразность, все упрощающая, сглаживающая, направляющая к удобству, — стремление разумного духа к самооткровению. В течение процесса меньшими, чем сначала, средствами достигаются более значительные цели (наприм., слово *digitus* преобразуется в *doigt*, причем, для выражения понятия признается достаточным уже одного намека на прежнее слово, происходит в языке дифференциация — *Warren* — *Waffen* и т. д.). Есть в этом процессе образования языка и нечто аналогичное борьбе за существование: целесообразное остается, негодное забывается. Здесь, в развитии языка, таким образом, так же, как и в развитии животных, мы ясно видим возникновение целесообразного без внешнего намеренного действия

интеллигенции: здесь, как и там, внутреннее, имманентно-целесообразное раскрытие зародышей, – звуковых основ, которые мы можем проследить даже и у животных, и которые представляют, своего рода, «неорганическую материю» речи.

Что мы видим в языке, то же самое можем наблюдать и в других сферах духовной жизни. Напр., государство, – этот еще более удивительный и сложный организм, – образовывалось повсюду также путем органического возрастания, а не было плодом *изобретения*, как думали рационалисты 18-го столетия, не образовывалось намеренно и искусственно по заранее составленному плану. То же самое справедливо и относительно права, которое также само вырастает, а не изобретается, не является

–339–

как результат условного соглашения: право, по учению выдающихся современных юристов, в своей первоформе есть обычай (Sitte); закон – фиксирование различных форм обычая; а сам обычай растет вместе с ростом человеческой жизни. Это – естественный процесс социальной жизни. Наука, далее, также развивается органически: мифология, философия, положительная наука (Конт!). Также и отдельные системы: и они не вдруг являются, и не выдумываются; но *вынашиваются* органически, – проясняются из первоначально неясной концепции (как об этом свидетельствуют по собственному опыту, напр., Шопенгауэр, Ньютон, Дарвин, который натолкнулся на свои идеи вследствие ознакомления с политико-экономистом Мальтусом). Таким образом, *органический и духовный мир в своей истории омологичны, друг друга дополняют и уясняют.*

После того, как оказалось, что материалистический атомизм и антропоморфный теизм не могут быть признаны удовлетворительным решением космологической проблемы, ничего другого не остается, как обратиться к пантеистическому монизму (?). Но, прежде, чем сделать это, необходимо с достигнутой точки зрения еще раз бросить взгляд на механический атомизм, так как эта доктрина в настоящее время находит все большее и большее число адептов.

Я сказал уже, – начал профессор, переходя к только что указанному предмету, – что философия материалистического атомизма не моя философия: за внешней стороной вещи должна быть признана сторона внутренняя, вследствие чего необходимо выступить за дробность элементов, к признанию в основе всего, существующего единого начала. Такова, как известно, была и общая тенденция философии, всегда стремившейся к разысканию единства. Конечно, с принудительной очевидностью этого тезиса монистической философии доказать нельзя, но некоторые основания в его пользу представить все же можно. Припомним сначала сказанное прежде. Атомы не данные, не наблюдаемые предметы, но – результат анализа, и притом, не химического или механического, а логического. Говорят, что, *«если все состоит из атомов, то атомы даны*

–340–

раньше всего». Но это все равно, что, наприм., сказать: *«звуки (слова), так как язык (речь) состоит из них, раньше языка»*. Нелепость последнего утверждения ясна, но не менее нелепо, в сущности, и первое утверждение. Атомы не могут, следовательно, существовать раньше вещей. Взятые вне вещей, они суть абстракция, – такие же отвлеченные понятия, как понятия силы, закона и т. д. Они существуют только в вещах. Далее, помимо фиктивного понятия об атомах, последовательный атомизм должен принимать еще другое фиктивное понятие – понятие пустого пространства. Что такое это пространство? Это понятие так неудовлетворительно, что рядом с учением о пустом пространстве и атомах, как известно, уже рано сложилось другое учение – о сплошной материи. Если же, избегая этих и других трудностей, вроде, наприм., определения атомов, как *«непротяженных и, однако, телесных точек»*, мы определим их как *«центры силы»*; то, так как силы предполагают начало, которое их реализует и ими управляет, мы необходимо должны будем предположить нечто кроме, и выше атомов, – некоторое единое универсальное начало. К тому же признанию, кроме понятия об атомах, как силах (единственно верному понятию, как объяснено в онтологии),

приводит нас и другое, связанное с атомизмом, затруднение, – необходимость объяснить взаимодействие атомов. Вообще, должно заметить, что понятие взаимодействия очень неясное понятие. Мы говорим, напри^м.: «луна производит морской прилив». Но как? Исходит ли из луны нечто такое, что собирает и стягивает морские волны? Или волны связаны с луной какой-то непостижимой силой? Как происходит все это загадочное явление? По закону тяжести? Но законы – не силы, а просто формы процесса. Должно, таким образом, сознаться, что, в сущности, мы здесь ничего не понимаем. Мы знаем факт; но *warum* и *wie* факта – вне нашего разума. Наше объяснение, говоря строго, – не объяснение, а лишь обозначение факта. Мы можем сказать только, что движение воды в море «*steht in Zusammenhang*» с луной; но дальше этого ничего не знаем. Физики 17-го и 18-го столетия не хотели останавливаться на Ньютоновском законе и искали для него дальнейшего

–341–

объяснения, которое и находили в *vis occulta*. Конечно, эта *vis occulta* нелепость; но по своему и эти физики были правы: понятия тяжести, притяжения, взаимодействия и др. – не суть последние, вполне прозрачные для нас, понятия. Два биллиардных шара сталкиваются и один «передает движение» другому: как это? Мы знаем только соотношение фактов, но не понимаем самого процесса. Юм первый указал на непобедимую трудность этой проблемы; но намеки на нее находим и раньше. Лейбниц для устранения ее прибегал к понятию представленной гармонии. Мальбранш прямо учил, что, так называемая, причина не «*produit*» следствие, но только дает к нему повод, подлинная же причина – в Боге. Спиноза утверждал то же самое, и только несколько иначе формулировал. Разница между названными мыслителями и Юмом, в отношении к данной проблеме, заключается только в том, что Юм, обсуждает вопрос гносеологически, а те – метафизически. После Юма яснее других философов та же самая мысль выражена у Лотце (в «Метафизике»): отношение вещественных элементов (атомов) непонятно; след., они не могут быть самостоятельными началами и должны стоять и утверждаться в первоначальном

субстанциальном единстве (в Боге). Вообще, по общему убеждению философов, при атомистическом понимании мира, взаимоотношение вещей загадочно и даже непостижимо. Если атомистический механизм прав, тогда каждый элемент мира должен был бы существовать совершенно независимо (unbekümmert) от других. Таким образом, критика атомизма отсылает нас к признанию некоторого первоначального единства, в котором части – атомы (силы). Как ни странна на первый взгляд эта последняя формула, тем не менее она содержит в себе совершенно удовлетворительный смысл, если мы посмотрим на мир с внутренней (психической) стороны: с этой точки зрения связь сущего и взаимодействие вещей нам станет понятнее, так как непроницаемое с внешней стороны понятие *причины* будет дополнено и освещено внутренне известным нам понятием *цели*, каковые понятия, в сущности, совпадают.

Взаимоотношение предполагает два элемента: один – из

–342–

которого действие исходит, и другой – к которому оно направляется. Как переходит действие (движение) с одного элемента на другой, – вот в чем, как было сказано, главная трудность проблемы. Анализируя эту проблему, мы не найдем исхода, кроме признания, что соотносящиеся элементы не два абсолютно различные начала, но в основе сродные и даже как-то объединенные. В психической области это яснее. Возьмем, напри^м., закон ассоциации: одно представление вызывает множество других. Здесь очевидно, что не представление есть причина всего дальнейшего процесса: он обусловлен совершенно самопроизвольной деятельностью души, хотя она началась по поводу данного представления. Еще пример: оратор говорит речь и у слушателей возникают целые ряды представлений, аналогичных его собственным. Здесь о «толчке», «давлении», «пону^ждении», словом, – о *внешней* необходимости, конечно, не может быть и речи. Здесь необходимость внутренняя, по которой каждый элемент необходим для целого, как напри^м., недостающее слово фразы. Это и есть так называемая телеологическая или логико-

эстетическая необходимость. Здесь причиной служит цель, т. е. не предыдущее обуславливает процесс (как в механической причинности), но последующее, вследствие чего, процесс является, как бы, некоторым стремлением к цели (zielstrebig): причинность и телеология в нем совпадают. Этот процесс, очевидно, не допускает внешнего «*логико-механического*» построения и принадлежит к явлениям совершенно иного порядка, представляя всего больше сходства с художественным творчеством. Художнику всегда наперед предносится идея задуманного им творения, – смутно и неопределенно проектируемое целое, которое затем телеологически управляет всем процессом творчества. То же следует сказать и о выдающихся историках, биографах и т. д.: все они относятся к своему делу телеологически и никогда механически. С этой же точки зрения, далее, может быть удовлетворительно решена и трудная проблема о свободе воли. Против механического детерменизма и внешней причинности справедливо восстает наше нравственное самосознание. Но ему нет побуждений возмущаться против внутренней, телеологической

–343–

необходимости, по которой все акты воли стоят во внутреннем соотношении с другими, прошедшими и будущими, а не в болезненном отрешении от всех остальных. И вообще, психический организм по самому своему существу, есть телеологическое целое. По аналогии с человеком мы можем истолковывать и другие части универса и, прежде всего – мир животный. Животные организмы образованы так же совершенно телеологически, представляют из себя не что иное, как систему координированных побуждений (Triebe) и влечений, хотя вовсе не необходимо и даже более – прямо невозможно признавать в их целесообразных действиях преднамеренность (Vorausdenken) и сознательность: сознательно и наперед полагаемых целей у них, конечно, нет. Впрочем, подобное мы видим и у человека: ведь все, так называемые, органические процессы от юности и до глубокой старости совершаются у нас по побуждениям бессознательным, хотя, за исключением болезненных расстройств, вполне целесообразно (напр., пищеварительные и

др. подобные процессы). И вообще, далее и там, где между явлениями была бы установлена полная причинно-механическая связь, мы не были бы лишены уже одним тем самым возможности видеть цель. Рыбак плетет сеть: *почему и для чего?* Конечно, он плетет *потому*, что умеет, потому что имеет под руками материал и орудие, движет известным образом руками и т. д.; но также и *для того*, чтобы ловить рыбу, кормить семью и т. д. Ясно, след., что механизм вовсе не исключает телеологии. Таким образом, целей в природе отрицать невозможно: целесообразна психическая жизнь, целесообразен организм, целесообразны вообще все проявления жизни, не исключается, наконец, целесообразность и самым механизмом. Но, конечно, здесь идет речь не о внешней целесообразности, не о внешнем, наприм., строении волею организма, но – о внутреннем раскрытии и выражении вовне одного и того же внутреннего начала (воли). Как далеко простирается эта телеология? Можем ли мы простираť ее на всю вселенную? Если мы ответим на этот вопрос утвердительно, то придем прямо (?) к пантеизму, – к признанию всей действительности единством, в котором

–344–

каждый момент одинаково необходим телеологически: цель, как говорит Аристотель, все к себе притягивает – все *от Бога, к Богу и для Бога*.

Итак, мы приходим к пантеизму. Что есть пантеизм? Его сущность может быть выражена в трех следующих положениях:

а) Действительность есть единое существо, причем, отдельные вещи являются не более, как его частями, членами или модификациями, но не самостоятельными существами.

б) Всеединое имеет две стороны, – внешнюю и внутреннюю, как человек – тело и душу, вследствие чего, действительность образует психофизическое единство, причем, его феноменологическая двойственность или двусторонность философской рефлексией, частнее – теоретико-познавательным анализом разрешается в единство с наклоном к идеализму (т. е. внешняя сторона признается за «явление»).

в) Взаимодействие вещей или множественных моментов, в которых раскрывается всеединое, осуществляется по необходимости внутренней, эстетико-телеологической (а не абстрактно-логической, как у Спинозы).

Имеем ли мы в пантеистической концепции, общая схема которой обозначена тремя только что сформулированными положениями, удовлетворительное построение действительности? Время верить в возможность строго логического выполнения таких построений прошло. Мы стремимся только, по указанию фактов, так сочетать их, чтобы образовать формулу, дающую возможность в общих чертах наметить мирозерцание в таком именно духе и направлении. В онтологии мы видели, что всякое тело есть явление чего-то *an sich Ideellen*, – внутреннего, воли. Далее мы нашли, что взаимодействие не может быть понято иначе, как объединение соотносящихся элементов в чем-то третьем. Это, равно как и все остальное, что было изложено выше, дает, по меньшей мере, схему для понимания вещей, как частей единой, внутренне объединяющей и обуславливающей их согласие (*Conspiration*), системы, которая с этой точки зрения, по счастливому выражению Спинозы, может быть признана за *causa sui*, т. е. за нечто самодостаточное и не нуждающееся в импульсах извне.

–345–

В отношении к универсу справедливо то же самое, что было разъяснено выше относительно каждого отдельного организма: повсюду стремление к осуществлению цели (*Zielstrebigkeit*), тенденция или воля к жизни, к сознанию, духу. Земля и, обуславливающие ее жизнь, небесные миры должны были пройти все фазисы своего развития, чтобы подготовить условия для царств растительного, животного и, наконец, человека: очевидно, все мироздание проникнуто одной тенденцией, одним стремлением к сознанию, к духовно-разумной жизни. Везде один и тот же телеологический процесс; различны только его моменты или ступени.

Теперь спрашивается: то высшее, духовное начало, которое в пределах нашего знания является частично и, как бы, в

намеке, не есть ли оно за пределами нашего знания и выше их, сама полная действительность? Нет средств удостовериться в этом несомненно; но, опираясь на строй мироздания и на господствующий в нем закон постепенности, мы можем признать такое предположение в высокой степени вероятным. В самом деле, земля существует не о себе; не о себе и вся мировая система и, вероятно, дух есть существо и цель всего действительного. При этом только, при таком признании, дух может чувствовать себя на земле спокойно (*heimlich*), а это очень важно. Задача философии построить такую систему мироздания, в которой бы нашел себе место дух, и именно загадочность духа, невозможность найти ему место с материалистическо-атомистической точки зрения, служит самым сильным аргументом против материалистического атомизма. Наоборот, нет сильнейшего доказательства в пользу системы, которую мы отстаиваем (т. е. пантеистического монизма), как объяснимость с ее точки зрения духовного начала. Вот почему идеалистический монизм является в философии всегда, когда она последовательно доводится до конца: так было у китайцев, греков, в средние века (Джордано Бруно, Спиноза) и, наконец, в наше время, когда *«пантеизм сделался у большинства исповеданием веры»*. Правда, в самое последнее время у пантеизма явился опасный и сильный противник – естественнонаучный реализм; но наступит против этого последнего реакция и,

–346–

прежде всего, в среде самих естествоведов. Есть уже признаки этой реакции.

Против философии пантеизма, однако, всегда существовали и существуют возражения как а) со стороны науки, так и б) со стороны религии. Рассмотрим эти возражения.

а) Представителям точной науки мысль о едином начале или *ens realissimum* кажется очень подозрительной и даже фантастичной. Наука держится всецело опытного познания вещей; но никакой опыт, – говорят, – не дает нам знания о едином. Я уже сказал, – заметил на это возражение Паульсен, – что изложенные мною взгляды не имеют характера объективно-

научной принудительности. Метафизика вообще не принудительно-очевидная наука, – даже, если угодно, вовсе не наука (sic!), а творчество – нечто, примышляемое к вещам. Однако, в свою очередь, и *отрицательный догматизм*, который, примыкая к физико-астрономическому и, вообще, научному познанию, отрицает высшую действительность, не свободен от серьезных возражений: почему, – можем мы спросить представителей этого взгляда, – почему вы знаете, что, кроме физико-астрономических явлений и механических законов, ничего больше не существует? Потому ли, что душа и дух (мировой) вам нигде не являются? Но не так ли и с душой человека? Известна ли она вам, как, *именно, физикам*, представителям точного знания? Вы скажете: «о душе я заключаю по состояниям нервов и мозга»; но, конечно, даже и самый скептический физик признает, что духовное начало может существовать и обнаруживаться и без нервной организации (напр., у низших животных). А если так, то было бы несправедливо требовать, чтобы мы указали нервную организацию для целого универса. Да и трудно представить что-нибудь подобное: желудок, ноги, руки – зачем эти и подобные органы и аппараты универсу? Итак, по меньшей мере, нас не должно нисколько удивлять, что мир имеет такую, очень уклоняющуюся от нашей, организацию. И при ней мы вполне можем усвоить ему жизнь. В самом деле, чем обусловлена жизнь у животных? Очевидно, внутренним взаимодействием органической материи, но не внешней ее связью и формой. Но такое функцио-

–347–

нальное единство имеет и мир: все в совокупности, даже и вместе со всеми катастрофами, служит к поддержанию жизни универса, не смотря на рассеяние вещества. Скажут: «это – фантазия». Пусть. Но ведь и фантазия имеет свои права. В самом деле, наука не может исчерпать всего в своих «точных» понятиях и должна, по крайней мере, сознаться, что, вне ее сферы существует другая – *бесконечная действительность*. А в таком случае, если, т. е. существует *неизвестная* науке действительность, отрицательный материалистический

догматизм не имеет, конечно, права запрещать нам попытку истолковывать эту действительность. И это тем более, что мы не выдаем своих построений за объективно *доказанные* истины; на догадку же и творческое построение мы всегда имеем право.

б) С религиозной стороны пантеизму возражают, прежде всего, что он не согласен будто бы с учением о личности. В этих возражениях много страстности, и вот почему здесь полезнее, чем где-либо, последовать Сократу и начать с определения понятия личности. Что такое личность? Мы образуем понятие о ней по своей собственной личности: она, по нашему понятию, состоит в самостоятельном и самосознательном мышлении и волеии. Можем ли мы эти предикаты приложить ко Всеединому? Без сомнения, хотя мышление и воление Всеединого, конечно, весьма, можно даже сказать бесконечно отличны от наших. Что касается, прежде всего, мышления; то наше мышление, как известно, исходит из чувственных воззрений: наши представления – аббревиатура вещей. Не то в Боге. Он не имеет чувственных воззрений. Схоластики были правы, когда приписывали Богу мышление интуитивное, в отличие от нашего, дискурсивного. Что такое интуиция, – точно определить трудно. Это – внутренняя известность вещи духу, которую нужно пережить, прочувствовать. Для Бога нет «я» и «не я», субъекта и объекта; поэтому Он все знает внутренне и непосредственно. То же должно сказать и о Божественной воле; свойств воли человеческой на нее переносить не должно: ему не свойственно ничто, предполагающее в нем лишение, недостаток. Наконец, и о Божественном действо-

–348–

вании мы не можем рассуждать по аналогии со своим собственным: оно не обусловлено независимыми от него и ему внешними вещами. Божественное всемогущество характеризуется не количественно, но, прежде всего, качественно. Если так, то можно отнять у Бога личность или, по крайней мере, необходимо расширить понятие о ней, т. е. совсем отрешиться от обычно связываемых с нею ограничений. Поступая так, мы, очевидно, вовсе не ограничиваем Бога: напротив, мы придаем ему больше реальности, так что в виду

этого, «*может быть, было бы правильнее называть Бога существом сверхличным*» (überpersönliches Wesen). При том, мы вовсе не стремимся к постижению Бога в Нем Самом; мы хотим лишь истолковать Его природу, поскольку она уясняется нам с нашей земной и ограниченной точки зрения. Здесь, как и в искусстве, в конце концов – *символ*, но не логическое понятие, не определение в строгом смысле этого слова: наш *символический антропоморфизм* не исчерпывает Божественной природы.

Возражают, далее, на той же почве, что пантеизм, будто бы, исключает религию. Но что такое религия? В чем ее существо, внутренний *habitus*? В вере, которая есть уверенность, покоящаяся не на теоретических основаниях, не на доказательствах, но имеющая свои корни в активной стороне нашего существа, в воле. В таком смысле мы употребляем слово вера не только, когда речь идет о религии, но и в обыкновенных практических и житейских отношениях: мать, – говорим мы, наприим., – верит сыну; человек верит в свой народ и т. д. В этих и подобных случаях, разумеется вера не теоретическая, но практическая, – вера сердца. Тот, кто верит в свой народ, без сомнения видит в нем многое такое, что ему не нравится, но извиняет это, во имя своей веры, которая коренится в его сердце: это-де не существо народной души; у него есть и другие, лучшие стороны. Его вера сильнее всех фактов и всех доказательств. Он не мог бы жить, если бы у него не было этой веры. Такова и религиозная вера, – вера в высшую, разумную действительность, в призна-

–349–

ваемый нашей волей смысл существующего, в добро, дело благого Бога. Такая вера, – вера во всемогущее Провидение, которое все, что случается, допускает к лучшему, – есть уже и в фетишизме. Коренясь в практической стороне нашего существа, вера именно по этому самому совершенно недоказуема; поэтому и теодицея, как философская дисциплина, невозможна. Человек, как учат все религии, не может постигнуть путей и советов Божиих и, хотя он верит в «царствие Божие», как конечную и высшую цель человеческой истории, верит потому,

что без такой веры его жизнь утратила бы смысл и значение, – однако никаких теоретических или исторических доказательств этой веры представить нельзя: это просто чаяния сердца и ничего больше, – чаяния, находящие, пожалуй, себе поддержку в некоторых опытах жизни, показывающих, что, так называемое, несчастье впоследствии часто оказывается благом. Вследствие недоказуемости веры, далее, догматика исторических религий, не исключая и христианской, должна быть рассматриваема, как *«воплощение в символах чаяний сердца»*. *«Верую в Бога Творца»* (1-й чл. Символа), – это не научно-теоретическое положение, не философия, но чаяние сердца: мир должен быть в основе своей благом и Бог должен быть его принципом, Виновником, Творцом, *«Верую в Иисуса Христа – Сына Божия»*, – это не историческое свидетельство (*historische Notiz*), не теорема, но, опять таки, исповедание сердца, – форма, в которой идея Бога воплощается и открывается в сердце человека: Бог – человек, подобен человеку, ему благодетельствует и ему сострадает, следов., и человек, чтобы быть «добрым», подлинным человеком, должен творить добро и страдать (Савонаролла). Подобным же образом должны быть понимаемы и все остальные догматы. Весь «символ веры» есть выражение веры практической, но не теоретических истин. Теперь спрашивается: вера, *в таком смысле*, согласима ли с философией и наукой? Безусловно: между существенно практическим и теоретическим не может быть столкновения. Наука не говорит о благе; религия не говорит о научно-теоретических истинах. Следовательно, конфликт между ними – чистое недоразумение, если только

–350–

мы не будем истолковывать, напр., первый член Символа в смысле космологической теоремы.

Можно подумать, что вера, если мы лишим ее теоретического значения, окажется излишней; но на самом деле именно то самое, что мы истолковываем веру, как необходимое требование воли и сердца, обеспечивает ей ее непреходящее значение. Такова, как известно, была точка зрения Канта: *что на доказательствах не утверждается*, – справедливо сказал

он, – *то и опровергнуто быть не может*. Шлейермахер ввел это понимание в протестантское богословие; новокантианцы эти положения развили и оформили. Таким образом, вопрос об отношении веры к знанию, *по моему мнению*, – весьма уместно добавил Паульсен, – решен определенно и окончательно (?). Никогда наука не упразднит веры, потому что никогда живой человек не превратится в отвлеченное, только рассуждающее существо. Человек, прежде всего, воля: поэтому всегда будет нуждаться в вере. Будущее предвосхищается только верою; а без такого «предвосхищения» человеку невозможно ни жить, ни действовать, ни даже мыслить. Вот почему вера, как необходимый элемент, входит во всякое мирозерцание, во всякую философию. Она именно, силою живущего в сердце человека идеала, который она утверждает в его реальном значении, сообщает всякому мирозерцанию его внутреннюю форму и основной характер. Так, для грека высшим, что только он знал, было ясное *мышление*, рассудительный ум; такова была у него и философия: действительность – система идей, а Бог – *νόησις νοήσεως*, (у Аристотеля, как позднее и у Спинозы). Позитивисты и материалисты, проникнутые больше всего заботами о социальном устройстве и материальном благополучии человека, с этой точки зрения смотрят и на исторический процесс, и задачи философии. Словом, повсюду в основе каждой философской системы заложена вера в цель, в идеал, который двигает и управляет развитием системы, всегда сообщая ей ее своеобразную окраску и характер.

–351–

3. Проблема гносеологическая

В настоящее время, гносеологическая проблема возбуждает к себе больше интереса и внимания, чем какая-либо другая философская проблема. Думают, что ею исчерпывается вся метафизика или что, по крайней мере, ею она должна начинаться и ее выводами руководиться. Мы, – заметил проф., – не разделяем этого мнения. Мы думаем, что метафизика в некотором смысле независима от гносеологии и может развиваться самостоятельно. Во всяком случае, такой порядок определяется исторически: философия сначала с полным

доверием к своим силам принимается за решение вопросов чисто метафизических (о происхождении мира, о душе и т. д.) и только после того, как оказались трудности и несогласия между мыслями различных философов, возникает гносеологический вопрос, – вопрос о том, в состоянии ли человек решать эти проблемы? Таким образом, гносеологическая проблема ставится сначала с метафизической точки зрения и обрабатывается ввиду метафизических задач, и только позднее она получает самостоятельную и независимую от метафизики постановку (у софистов). Так было у греков, так было и в новой философии: Декарт, Спиноза, Лейбниц, прежде всего – метафизики и только Локк отрешает теорию познания от метафизики своим вопросом «о возможности метафизики». С него начинается история философского притицизма, которую довершают Юм в Англии и Кант в Германии. Если же такова была естественная, историческая последовательность в постановке философских проблем; то, – заключил проф., – без сомнения, тому же порядку всего удобнее следовать и во «Введении в философию».

Гносеологическая проблема складывается из двух основных вопросов, – из вопросов: а) *о сущности* и б) *о происхождении* познания. На первый вопрос отвечают *реализм* и *идеализм* (или *феноменализм*); на второй – *эмпиризм* и *рационализм*. По учению реализма, познание есть отображение или даже, как бы, вхождение вещей

–352–

в нашу душу в форме представлений; по учению идеализма, наоборот, о таком отображении вещей говорить нельзя, – в душе совершаются лишь *сходные* процессы, обусловливаемые ее самодеятельностью. Подобным же образом, по учению эмпиризма, источник всего нашего познания в опыте; по учению же рационализма – в имманентной деятельности нашего мышления, в разуме, каковая деятельность всего яснее обнаруживается в математике, так что математика – идеал науки. Кроме указанных, основных типов решения гносеологической проблемы, разложенной на ее составные вопросы, возможны ответы, так сказать, смешанные:

реалистический эмпиризм (точка зрения наивного сознания); *реалистический рационализм* (Платон, Спиноза, Гегель и, вообще, философы, по учению которых «мышление проникает в действительность, как она есть»); *идеалистический эмпиризм* (английская философия, равно, как и древняя софистика) и, наконец, *идеалистический рационализм* (Кант, который комбинирует Спинозу и Юма). Это – четыре основных типа систем с гносеологической точки зрения.

Всего проще гносеологическая проблема решается наивным сознанием: вне нас существуют тела с такими именно свойствами, какие мы им приписываем, – с цветом, запахом, фигурой, весом, непроницаемостью и т. д. Скоро однако, особенно под влиянием обманов чувств и галлюцинаций, пробуждается скептицизм, который мало-помалу подтачивает все построения наивного реализма: по какому признаку, – спрашивает он, – отличать, что иллюзия и что действительность? Из этого вопроса впоследствии развивается вся диалектика, открывающая антиномии в эмпирической действительности (Зенон). Новейшая физиология органов чувств самым неожиданным образом поддержала критику наивного реализма, начатую еще в древности. Мы говорим о кушанье: «вкусно». Выражается ли этим существо вещи? Конечно, нет: я ощущаю вкус. «Сахар сладок»: опять, ему ли присуще свойство сладости? Ясно, что сладость – свойство не абсолютное, по относительное – существующее по отношению ко мне, способность предмета аффинировать мои нервы. Подобным же образом мы можем спрашивать и дальше: суть ли свет,

–353–

цвет и т. д. абсолютные свойства? И опять тот же ответ, как и относительно вкуса: это – относительные свойства, существующие только при предположении в нас известных чувств. *Ощущения, следовательно, не свойства вещей, но – наши процессы.* Теперь спрашивается: не простирается ли то же самое заключение и на, так называемые, *первичные свойства* (фигура, вес, непроницаемость и т. д.), которые со времен Локка принято отличать *от вторичных* (вкус, свет, цвет и т. д.)?

Внимательный анализ открывает, что различия между первичными и вторичными свойствами строго провести невозможно. И первичные свойства могут быть высказываемы о предметах только *относительно*: мы не могли бы получить представлений о движении, протяжении, весе и т. д. предметов, если бы непосредственно не знали о собственных самопроизвольных движениях, усилиях, сопротивлениях и т. д. Даже пространство, в котором вещи построены нами, субъективно. Протяженность предмета не принимается извне, но проектируется, *творится* духом самодеятельно по поводу различных изменений его зрительного и других нервных аппаратов. Вообще, предмет не пассивно воспринимаемая объективность, не копия, не отпечаток; но продукция субъекта, на основании различных, идущих отвне, раздражений (ссылка на Лотце – на его «медиц. психол.»). Следовательно, тела не – перцепция, но продукция; не вещь в себе, а явление. Пожалуй, они и перцепция, так что о вещах можно сказать, что их *esse* есть наше *percipi* (Беркли); но перцепция, в свою очередь, немыслима без продукции: она всецело обусловлена нашей самодеятельностью. Не смотря на странность этого взгляда, за него высказались самые выдающиеся умы человечества: Платон, Лейбниц (?), Беркли, Кант, Лотце, Фехнер и др. И действительно, с этой точки зрения многие гносеологические трудности легко разрешаются. Наприм., самопротиворечивая фикция атомистов – *пустое пространство*, будучи понято как продукт субъекта, легко может быть истолковано в смысле простой возможности пространства; *бесконечное же пространство* – в смысле *бесконечной возможности* пространственных проекций или *возможности бесконечных проекций*. То же можно сказать и

–354–

о времени: объективным, как это показал Кант, его признать нельзя, но, как проекция субъекта, оно совершенно понятно. Вообще, пространство и время становятся понятными, если признать их *эмпирическую реальность и трансцендентальную идеальность*, т. е., если признать, что они имеют значение для всей области нашего опыта, но за его пределами не имеют

никакого значения, чем, конечно, еще не отрицается возможность таких существ, которым мир может являться иначе, чем нам, тем более – возможность такой Интеллигенции, которая рассматривает вещи мира не как экстенсивности, а как интенсивности – вне пространства и времени (интеллигенция интуитивная – *intellectus archetipus*). Напротив, нет ничего последовательнее этого допущения, раз мы признаем пространство и время только субъективными. С этой точки зрения первичные свойства вещей должны быть признаны не границами бытия, неизменно и неподвижно на нем лежащими, но – лишь границами нашего познания: для нас мир – таков, а каков он в себе – это вопрос. То же, что о внешнем мире, *mutatis mutandis*, следует сказать и о явлениях мира внутреннего.

Как смотреть на только что изложенную философию, самым решительным выразителем которой служит Кант? Говорят, прежде всего, что это – безутешный скептицизм, уничтожение возможности познания, так как-де, без знания «вещи в себе», познания в строгом смысле нет. Но, мне кажется, – заметил Паульсен, – что последнее мнение неосновательно. Строго говоря, рассматриваемая теория вовсе не уничтожает факта познания и нисколько не ограничивает его значения: познание человеческое, и после этой теории, остается все тем же, чем было до нее. Разница лишь в том, что оно стало *глубже*, идет *далее*, вследствие чего и находит в бытии некоторый неразрешимый в нашем познании остаток (*Hintergrund*). Говорят: «по Канту невозможно познание сущности». Но это общий закон и удел нашего познания: ведь и сущности человека, наприим., мы не знаем и вообще о *was* вещи никаких сведений мы не имеем, и ни в каком случае ничего сказать не можем, так что Юм справедливо обозначил сущность вещи, как *ens*

–355–

fictum, – как нечто такое, что, по устранении всех конкретных обнаружений, неизбежно превращается в нуль. В самом деле, что есть сущее? Метафизика обычного представления построена по схеме с тремя следующими моментами: 1) *субстанции*, 2) *свойств* или *сил* и 3) *действий* – события, процессы, отношения. Можно ли так разделять

моменты сущего и, таким образом, выделять в нем, как что-то особенное, самостоятельное и даже основное – субстанцию? Едва ли. Прежде всего, *силы* или *свойства* нельзя рассматривать, как особые, отличные от субстанции, моменты. Возьмем, напри^м., кусок мела. Говорят: «он имеет *свойство*, *способность*, *силу* проявлять определенные действия – обнаруживать вес, твердость и т. д.» Что это значит? Как понимать эти силы? заключены ли они в нем как-нибудь? Конечно, это – бессмыслица. Они лишь наше предположение: если мы, – вот, что разумеем мы, когда говорим о «свойствах» или «силах» мела, – если мы станем делать мелом то-то и то-то (напри^м., писать на доске), то получится то-то и то-то. Мы высказываем этим только свою *форму понимания* проявлений вещи, процессов в ней. Это вполне принято психологией (Гербарт). Итак, сила есть *гипостазирование* нашего предположения относительно причины и формы обнаруживаемых данных предметом явлений или процессов в нем. А субстанция? Рассуждая аналогично, мы можем и о субстанции сказать то же, что сказали о силах: *субстанция физическая* есть гипостазирование физических явлений и процессов, а *психическая* – *потенция* такого гипостазирования (психические силы, воля, душа). В самом деле, что, собственно, мы разумеем, когда говорим о душе, как субстанции? Без сомнения, нельзя выразить нашу мысль о ней иначе, как отрицаниями (по противоположности с телом) и отношениями (через свойства, открывающиеся в обнаружениях душевной жизни). Говорят: «субстанция есть носитель (Träger) свойств». Но какой смысл следует соединять с этим выражением, равно как и с другими подобными, – напри^м., с выражением: «душе, как субстанции, *присущи* силы, свойства» и т. д.? Ясно, что слова: «носитель», «присущи» употребляются здесь лишь в смысле символов и мы ничего не

–356–

потеряем, если все подобные выражения отложим в сторону. Что мы разумеем под душою, есть не что иное, как *совокупность душевных процессов и всех проявляемых в них свойств*: кроме них и за ними нет ничего. Здесь отношение то

же самое, как, напри́м., отношение в художественном произведении целого к части, стиха к слову, или, – еще лучше, – народа к отдельным людям, человечества к отдельным народам: художественное целое, народ, человечество суть ли субстанции? Никто не станет утверждать этого; но не больше основательности и в названии субстанцией души (?). Есть лишь одна субстанция, в собственном смысле этого слова, – субстанция Божественная: все остальное – лишь процессы в ней или ее обнаружения. Впрочем, – сделал здесь Паульсен двусмысленную и неясную добавку, – этим еще ничего не решается о действительности: дело идет лишь о ее понимании.

Теперь дальнейший гносеологический вопрос: можно ли восстановить, против идеализма, реальность внешнего мира? Что такое тело? Идеализм отвечает: «явление, существующее только для сознания». Эмпирик Милль согласен в данном случае с рационалистом Кантом: «тело, – разъясняют они, – есть лишь комплекс возможных ощущений». Когда мы говорим, что «кусочек бумаги имеет реальность»; то это значит, что, если я имею зрительные ощущения, то я мог бы иметь и осязательные, и т. д. Этим, однако же, вопреки мнению идеалистов, дело не решается: «пусть, – можно возразить им, – тело явление; но *только* ли явление, или в нем есть и нечто *an sich*»? Кант в ответ на этот вопрос говорил: «мы не знаем». Но послекантовская философия, выходя из посылок, данных Кантом, отвечала последовательнее, – именно, что тело есть символ, знак внутреннего, внутренней жизни, чего-то *an sich* и *für sich*, воли, как определил это *an sich* Шопенгауэр. Шопенгауэр справедливо сказал, что первый твердый пункт для познания внешнего мира есть познание самого себя. Что для внешнего чувства тело, то для чувства внутреннего – дух, воля. С этой точки зрения мы можем истолковывать телесный мир, как нечто, сопровождаемое внутренними состояниями. Посредником при

–357–

такой интерпретации мира служит наше собственное тело, от которого прежде всего мы переходим к животным организмам. При таком истолковании, становясь реальным и

переставая быть лишь нашим продуктом (чем признают его идеалисты), мир, вместе с тем, оказывается вполне пронцаемым для нашего познания (а не темным механизмом, как толкуют его атомисты, и не косным веществом, как понимает его наивный реализм). Именно, с волюнтаристической точки зрения, как уже было сказано выше, он может быть понят, как система воплощенных целей. Таким образом, мы приходим к восстановлению *реалистического* понимания действительности и к признанию лишь *эмпирической*, но не *трансцендентальной*, как утверждал Кант, ограниченности нашего познания.

Нам остается теперь исследовать еще лишь один вопрос, входящий в состав гносеологии, – вопрос характера методологического, который может быть разложен на два частных вопроса, а именно: 1) откуда у нас принципы знания и 2) как возможно утверждать соответствие нашего знания действительности? На эти вопросы отвечают три рационалистических теории (эмпиризм Паульсен оставил в стороне, так как он уже давно оттеснен с исторической сцены рационализмом): 1) метафизический рационализм древней философии (Платон-Аристотель); 2) математический рационализм 17-го столетия (Декарт-Спиноза); 3) формалистический или феноменалистический рационализм (Кант).

Основанный Платоном и возобновленный в текущем столетии метафизический или реалистический рационализм, как известно, отвечает разом на оба выше поставленные вопросы своей теорией созерцания или непосредственного усмотрения идей чистым мышлением: идеи – сущность бытия, скрытая в его чувственной оболочке; след., созерцая их, мы познаем самую действительность и, притом, в ее сущности. – Математический рационализм Декарта сводит все познание к математической механике (тело – *res extensa* и поэтому не отличается от протяжения, пространства), принципы же математики, механики, равно как и всего «демонстративного» естествознания, выводит из

–358–

нашего разума, которому они присущи, так что каждый способен их образовать. Спиноза в своем стремлении построить философию *more geometrico* довершает стремление Декарта. Таким образом, на вопрос о происхождении и принципах нашего познания ответ дается в том смысле, что все оно возникает и развивается точно так же, как математика (логика есть расширенная математика); необходимость же логическоматематическая находит свой параллелизм в причинности природы. – Английский эмпиризм есть критика этого декартовского математического рационализма; а критицизм Канта, напротив, есть антикритика этой английской эмпирической критики. Есть два способа познания, – такова сущность возражений английского эмпиризма, – математические и рациональные понятия, с одной стороны, и познание из фактов (физических и психических), с другой. Первая форма знания никаким образом не может выйти из самой себя, так что невозможно свести познание природы к познанию из понятий. Это последнее формалистично и условно, и осуществляется лишь по такой формуле: «если существует это, должно существовать то-то». Расширить познание можно только посредством опыта, фактов, которые всегда иррациональны и, как именно такие, не выводимы из понятий. Рационализм, следовательно, имеет право лишь относительно наук отвлеченных (математики, логики), но не эмпирических. Отсюда шаг дальше и эмпиризм пришел к отрицанию прирожденных идей (Локк). Далее, Юм подкопал значение основного понятия старого рационализма – понятие причинности, а, след., и понятие необходимости в течении природы. Против этой-то критики и направлена Кантова антикритика. Кант хочет восстановить рационализм, но уже, конечно, на новых началах.

Эмпиризм, – сказал Кант, – эмпиризм, отрицающий всеобщее и необходимое, есть безутешный скептицизм. К счастью, такой эмпиризм ложен. По своей близорукости он не видит, что в опыт, кроме чувственных восприятий, привходит еще фактор – природа нашей интеллигенции, которая вносит в познание свои собственные, из себя самой взятые, элементы

(пространство, время, категории и т. д.). Формы нашей интеллигенции суть формы

–359–

действительности. А такое приложение к действительности наших априорных форм заставляет предполагать, что мы сами – *творцы* вещей, поскольку мы вносим в них схематизм своего собственного разума, своих собственных форм, понятий и идей. Таков, в самых общих чертах, взгляд Канта. Теперь спрашивается: может ли он быть рассматриваем, как определенное и окончательное решение вопроса об отношении рационализма к эмпиризму? Я, – ответил на этот вопрос Паульсен, – этого не думаю: в одном, по крайней мере, отношении эмпиризм сохраняет свое право и после критики Канта.

Вникнем ближе в сущность спора. Допустим, что Кант прав; но каким образом мы узнаем о том субъективном факторе, который, по Канту, предваряет познание природы и в него самодеятельно нашим разумом вносится? Не иначе, как *через опыт* (антропологический, психологический). А если так, то все сказанное Кантом об организации нашего разума и о происхождении знания, характера *эмпирического*, откуда следует, что не необходимо, чтобы *все существа, все люди* даже я сам *во все моменты своего существования* познавал именно так, а не иначе. Такова, как известно, и была точка зрения Фриза и Бенеке. В том же направлении развивается и вся современная психология. С точки зрения этой последней, никак нельзя поддерживать то предположение Канта, по которому его субъективный фактор, будто бы *постоянной природы*, как обусловленный нашей интеллигенцией, которая с собою всегда *идентична*, – нельзя потому, что, по учению совершенной психологии, которая в данном отношении следует биологии, наша психическая организация объята тем же законом развития, которому подчинено все остальное. И действительно, история философии показывает, что, напр., категории признавались далеко не всегда в одинаковом объеме и с одинаковой строгостью (у греков даже закон причинности формулирован очень неясно). Вообще, следовательно, в нашем

познании нет никаких абсолютно твердых пунктов. Таким образом, Кантово утверждение о существовании у нас всеобщих и необходимых суждений спорно. Если у нас есть познания устойчивые и твердые, то причина этому – среда и условия, в которых

–360–

теперь поставлено наше познание. В другой среде, при других условиях возможно и другое познание. Это вполне мыслимо, раз мы смотрим на познание, как на процесс, развивающийся в зависимости от данных условий. Мы сами в каждый данный момент *творцы* своего познания, как справедливо и метко сказал Кант, но, – необходимо дополнить его слова, – *лишь в соприкосновении и взаимодействии с данной средой*. Какова среда, таково и наше мирозерцание (?). Если когда-нибудь мы вступим в иную среду, у нас разовьется иной взгляд на вещи. Во всяком случае, совершенно очевидно, что *познание нашего мира есть лишь начальная ступень познания, ориентировка в познании действительности вообще*.

4. Общая оценка курса проф. Паульсена

Проф. Паульсен никак не может быть отнесен к числу выдающихся ораторов. Правда, его речь ясна, иллюстрирована удачными сравнениями и примерами, проникнута личной убежденностью, а иногда даже согрета и одушевлением, но – порою монотонна и, вообще, с внешней стороны не представляет ничего особенного. И, тем не менее, его охотно слушают. Он принадлежит вообще к числу популярнейших профессоров Берлина; что же касается его лекций по «Введению в философию», то на них присутствовало никак не менее пятисот человек. Чем объяснить этот его успех?

Всматриваясь в состав и характер только что изложенного нами курса, мы легко можем открыть причину этого успеха. Она заключается, по нашему мнению, в том, что курс как нельзя более соответствует настроению и запросам слушателей и, вообще, согласуется с веяниями времени³⁸⁷⁰. Судя по всем признакам, как это

–361–

справедливо отметил и сам оратор, в немецкой нации снова пробуждаются, на время, было, заглушенные или, сказать точнее, заглушенные, но глубоко присущие ее духу, метафизические запросы и стремления. Эти старые стремления являются теперь, однако, в новой форме. Почти полувековое увлечение точным знанием не могло, конечно, не перевоспитать мышления, не могло не сообщить ему иных, более положительных и конкретных навыков и приемов. Таким образом, старые вопросы явились в новой форме, и вот на эти-то переставленные вопросы и пытается ответить проф. Паульсен. В этом именно, по нашему мнению, главным образом, и лежит разгадка его успеха.

Нельзя не признать, что, следуя только что указанному стремлению, проф. Паульсен внес в традиционную немецкую метафизику много значительных поправок и улучшений. Так, например, он определил конкретнее и яснее, чем это делалось прежде, онтологию; придал более отчетливую постановку бесконечно запутанной полемике с материализмом; точнее формировал идеалистическую критику эволюционизма; установил связь философии воли с динамическим атомизмом; внес поправку в априоризм Канта и т. д. Вообще, в изложении Паульсена, метафизика приняла более конкретную и осязательную форму. В спекулятивную основу у него вплетен, так сказать, научный уток, – нити специально-научного знания. Этими-то нитями он и привязывал к своему курсу внимание своих многочисленных слушателей.

Впрочем, кроме этих реальных достоинств курса, успех его обуславливался, как кажется, еще одним искусственным приемом: оратор, так сказать, заинтриговывал своих слушателей. Выслушав одну лекцию, никак нельзя было сказать, о чем поведет он свою речь дальше и к чему, в конце концов, приведет. Это выжидательное положение слушателей обуславливалось отчасти так же и оригинальным отнесением «Теории познания» к концу системы, – отнесением, с которым, – за-

–362–

метим мимоходом, – можно еще мириться во «*Введении в философию*», но которое, конечно, никак не может быть оправдано в *Системе метафизики*, так как теория познания (гносеология) есть логический *prius* других частей метафизики. Эти, и им подобные, искусственные приемы могут, правда, иногда поддерживать интерес к курсу; но они же способны, с другой стороны, всего скорее открыть и его слабые стороны. В самом деле, если основная мысль системы до того неуловима, что по началу никак нельзя догадаться о ее конце; то, очевидно, она развита не строго, – построена не органически, а эклектически. И действительно, вдумываясь в основу курса проф. Паульсена, нельзя не пожелать ему большего единства, большей самостоятельности, более выпуклой обрисовки основного принципа. В самом деле, мы еще довольно ясно видим его точку отправления – в юмовско-кантовском критицизме; но уже затрудняемся указать, куда он, в конце концов, приходит и где бросает якорь своих изысканий – в *этическом* ли идеализме новокантианцев, или в *спекулятивном* полупантеистов, или, наконец, в волюнтаристическом *иррационализме* Шопенгауэра. Только что перечисленные гносеологические принципы в системе Паульсена чередуются и перемешиваются, как пласты в неоднородной почве, и довольно трудно пока предсказать, на чем, в конце концов, мыслитель остановится. Во всяком случае, мы имеем здесь перед собою не окончательно сложившуюся систему, но систему, так сказать, в периоде становления, – переходную.

Это принципиальное колебание мысли дурно отразилось на всей, вообще, системе и – прежде всего – на ее основном характере. Если бы начать проверять ее по тому масштабу, который так удачно указан самим Паульсеном³⁸⁷¹, если бы т. е. рассмотреть, насколько «уютно и спокойно» стал бы чувствовать себя наш дух в мире, построенном по его плану: то, конечно, многое, и притом, существенно пришлось бы в этом плане изменять. Мир, в котором нет ничего самостоятельного, кроме единой пантеистической субстанции, едва ли удовлетворит «законным потребностям», проникнутой идеалом, фантазии, едва ли

будет признан желанным «отечеством духа». Едва ли, также, кто-либо искренно и спокойно примет столь настойчиво рекомендуемый Паульсеном, по примеру новокантианских теологов, дуализм веры и разума, головы и сердца. Во всех этих несообразностях сказался роковой для немецкой мысли гнет над нею вековых пантеистических традиций, которые, как мы это наглядно видим на примере самого Паульсена, могут порабощать даже недюжинные умы и искажать самые здоровые природные стремления. Возвышенные речи Паульсена о руководящей силе практического идеала, прерывающие порой схоластическое изложение системы, оказали очень мало влияния на его собственное мирозерцание и почти бесследно тонут в традиционном пантеизме, характером которого окрашена вся система. При этом, конечно, оказались неизбежными и возражения теизму, – не отличающиеся, впрочем, как это легко видеть с первого взгляда, ни новизной, ни основательностью.

Помимо этой роковой для Паульсена, как и для всякого верного сына «народа мыслителей», борьбы против теизма, его система волюнтаристического идеализма, впрочем, выгодно выделяется на общем фоне мрачных современных пантеистических, механических и полускептических («критическая философия») доктрин. Его попытка разъяснить, что в мире, несмотря на его кажущуюся непроницаемость и косность, есть сторона, открытая влиянию на него высшей Воли, – сторона внутренняя, сфера действия и вступления в мировой процесс абсолютных начал и законов, – эта попытка, при всех крайностях и увлечениях, с которыми связано у Паульсена ее проведение, не может остаться бесследной для его слушателей, не может не сообщить их мышлению интереса к вечному вопросу о Первопричине и ее отношениях к мировой жизни. А замечательное заключение курса, по которому «*познание нашего мира есть лишь начальная ступень познания, ориентировка в познании действительности вообще*», – заключение, сквозь слова которого, кажется, просвечивает исповедание веры в личное бессмертие, ясно не выраженное,

по-видимому, лишь потому, что оно не мирится с основным характером системы, – это заклю-

–364–

чение, как ни сдержанно оно формулировано, оставило, конечно, у слушателей неизгладимое впечатление, что, по убеждению почтенного профессора, «наша действительность не вся действительность» и что, следовательно, к догматическому скептицизму, отрицающему потусторонний мир, следует относиться, по меньшей мере, с осторожностью. В виду этого, приходится вдвойне сожалеть, что, следуя немецкому обыкновению обобщать и все сводить, так сказать, к одному знаменателю, Паульсен ограничился лишь указанием на то, что у человека есть *общего* с существами, стоящими ниже его, но не счел своим делом выяснить, что у него есть *особенного*, специфически человеческого. Характеризующее наше время пристрастие к парадоксам и оригинальничанию, в связи с только что указанной общей односторонностью немецкого мышления, заставило Паульсена развить с большей, чем следовало, подробностью спорную и *не допускающую строгой проверки* гипотезу одушевления всей природы и выступить апологетом пресловутого гилозоизма, но закрыло ему глаза на тот *бесспорный факт*, что одушевление одушевлению – рознь, что «внутреннее начало», например, выписанного морозом на оконном стекле узора, совсем не то, что внутреннее начало, одушевляющее человека, и, что даже «психика» животного *генерически* отлична от души человека. А ведь эта поправка могла бы внести существенное изменение во все важнейшие пункты его системы, могла бы, например, не допустить его до равнодушного отказа от субстанциональности человеческой души.

Мы вовсе не думаем, чтобы сделанными нами замечаниями исчерпывалась вся критика системы Паульсена. Но, чтобы представить более или менее подробную и обстоятельную оценку всех ее существенных пунктов, для этого нужно бы было занять ее разбором гораздо более места, чем сколько заняло ее изложение. Поэтому, оставляя за собою право возвращаться к оценке взглядов Паульсена на частные философские вопросы и

идеи (особенно его взглядов, например, на целесообразность, причинность, на объективность нашего познания о внешнем мире и др. под.) в дальнейших частях нашего исследования (в «Теории познания»), мы ограничимся на этот раз, кроме

–365–

сделанных замечаний о его системе, как о *Системе метафизики*, разбором ее, как курса «Введения в философию». Итак, выполняет ли курс Паульсена это последнее свое назначение, – дает ли отчетливое понятие о философии, ее составе и границах?

Паульсен, как и другие представители, так называемой, научной философии, определяет философию, как «совокупность всего научного познания», или, как «единство специальных наук в их самом общем элементе». Можно ли назвать такое понимание философии состоятельным? Нам кажется, что против него можно сделать несколько, не лишенных силы, возражений³⁸⁷².

а. Во-первых, возможен ли требуемый этим взглядом научный универсализм или энциклопедизм *субъективно!* Философия, – говорят, – должна свести к единству существенное содержание всех наук, объединить в одной системе все их принципы. Но известно, что понимание высших принципов или начал той или другой специальной науки есть весьма трудное дело, которое по силам только компетентному специалисту, основательно знакомому со всеми деталями своей науки. И, чем больше специализируется знание, тем смешнее становятся претензии на компетентность во всех научных сферах. Людей с подобными претензиями справедливо называют дилетантами, которые «знают все и, в то же время, ничего», – все поверхностно и ничего основательно. Приглашать философа к подобному поверхностному энциклопедизму значит делать из дилетантизма профессию, – заставлять его вмешиваться туда, где он может вызвать к себе только пренебрежение и насмешку. В самом деле, ведь не по силам одному человеку сегодня выступать, напр., в роли специалиста-естествоведа, завтра в роли правоведа или

–366–

политико-экономиста, послезавтра в роли филолога или историка культуры и т. д. Конечно, и энциклопедическая образованность философа, и точность его сведений, и их современность, – все это очень желательно; но, чем дальше идет время, тем чаще приходится откладывать подобные желания в область *pia desideria*. И едва ли благоразумно делать из того, чему суждено оставаться в большинстве случаев простым *pium desiderium*, – *conditio sine qua non* философии. В извинение этого несоответствия между универсалистическими стремлениями философии, с одной стороны, и наличными силами отдельных философов, с другой, Паульсен указывает на принцип разделения труда: *не необходимо*, – рассуждает он, – *чтобы каждый философ уже фактически обладал универсальным знанием; достаточно, если он понимает универсальные задачи философии и по мере сил стремится к их осуществлению в своей собственной специальной области.* Можно бы было признать за этим доводом силу, но лишь при одном условии, – если бы оказалось, что у Паульсена, или у других представителей научной философии, действительно ясно руководящее понятие о задачах их универсальной науки. В этом, однако, как сейчас увидим, позволительно усомниться.

б. Допустим, что в некоторых исключительных случаях научный универсализм субъективно возможен: достаточно ли, однако, одного этого условия, чтобы стать философом? Достаточно ли с *объективной стороны* простого объединения или обобщения результатов специальных наук для образования на их почве философии? Сомнительно. В самом деле, те признаки, которыми в данном случае хотят отличить философию от специальных наук, представляют слишком подвижную и условную грань между первой и последними. Начнем с того, что, как признают и сами сторонники рассматриваемого взгляда, характерное для философии стремление к единству, в большей или меньшей степени, принадлежит и специальным наукам, так что, по их собственному разъяснению, всякая специальная наука, вводящая свое относительно общее понятие в связь с

подобными же понятиями других наук, и тем самым служащая выработке наивысшего, т. е. философского

–367–

понятия, – всякая наука, при таком условии, получает значение науки философской. Сколько же, – спрашивается, – при таком условии может быть философских наук? Очевидно, столько же, сколько всех вообще наук: каждая наука при известном условии, может быть философской. Во что же превращается философия? – Подобным же характером отличается и другое, вводимое представителями научной философии, для отличения философии от специальных наук, понятие – понятие сравнительно большей общности и отвлеченности ее содержания; как и в первом случае, здесь, очевидно, можно говорить лишь о степенном или количественном различии между философией и специальными науками. Далее, с рассматриваемой точки зрения философия не может иметь собственных устоев, собственных основ, самостоятельности. Когда слушаешь разъяснения представителей научной философии, можно подумать, будто с их точки зрения философия имеет такую же задачу, как, напр., Академия наук, – задачу предохранять представителей специального знания от односторонности и содействовать научному обмену между различными специалистами: только она, – говорят, – как наука, принимающая во внимание все стороны действительности, способна указать каждой специальной науке ее место в ряду других, внести в каждую науку тот универсальный элемент, благодаря которому каждая наука становится членом, необходимой частью единого миропонимания. Но как может философия обнаруживать такое влияние на специальные науки, когда сама она, с рассматриваемой точки зрения, существует лишь благодаря специальным наукам, безусловно от них зависит, идет в своем развитии за ними, питается их соками, представляя из себя разве не много более их простой суммы. При таком условии, ее объединяющая, организаторская или направляющая роль является, очевидно, довольно сомнительной, так как у самой философии не оказывается собственных устоев, – собственного

принципа, который бы давал философу возможность делать выбор между специальными знаниями, так что, вследствие этого, философ, как бы, теряется в специалисте и философия рассеивается в специальных науках. Правда, указанным путем может быть достиг-

—368—

нуто единство, но единство внешнее, механическое. Чтобы оно было единством органическим, нужен *руководящий принцип*, начало объединения. Но его-то именно и нет у представителей научной философии. Вот почему даже и у них самих претензии на объединяющую и руководящую роль философии сводятся почти к совершенному нулю: они ограничиваются лишь призывом к объединению наук, а сами не предполагают собственных опытов такого объединения. Обыкновенно, они разрабатывают отдельные философские дисциплины (логику, этику, психологию и т. д.), а в тех немногих случаях, когда они выступают в роли объединителей, их системы слишком напоминают построения прежнего типа, как это мы ясно видим на системе самого Паульсена.

Итак, мы не можем признать предложенное проф. Паульсеном определение философии ни основательным, ни даже отчетливым. Столь же неотчетливо у него и определение состава и границ философии. В решении этого вопроса он становится на традиционную почву. Конечно, это очень удобный прием. Но, во-первых, причем же, в таком случае, остается его собственное определение философии? Во-вторых, почему из всех традиционных наук он останавливается только на метафизике? В-третьих, почему опять-таки вопреки установившемуся обыкновению, проблемами онтологической, космологической и гносеологической он определяет состав *философии*, а не *метафизики*, т. е. почему употребляет эти последние термины, как взаимозаменимые? Раз он стал на традиционную точку зрения, с его стороны все это было, конечно, непоследовательно. Что касается теперь только что указанных проблем, то нельзя не признать, что перечень основных способов их решения, особенно, если мы примем во внимание хаотическое состояние этих вопросов в историко-

философской литературе, сделан вполне удовлетворительно, а иногда даже прямо мастерски. Можно бы было указать иногда в этих перечнях, как мы это замечали и раньше, пробелы; но они вполне могут быть оправданы педагогическими задачами курса: он имел в виду *ориентировать* слушателей в философских проблемах, а не *запутать* в них.

—369—

В заключение, два слова о значении Паульсена для нашей русской философии. У нас был высказан на него взгляд, как на главного выразителя идеи научной философии и непримиримого противника философии метафизической. «Из того, что Паульсен употребляет слово метафизика, ошибочно было бы заключать, — писал г. Лесевич в своих «письмах о научной философии», — что он отстаивает метафизику в смысле умозрительной или спекулятивной философии, т.е. в том смысле, в каком она отвергается позитивной школой и в каком, обыкновенно, принимается в нашей литературе. В этом последнем смысле *Паульсен метафизику вполне и решительно отвергает*» (?). Кто ознакомился с нашим изложением курса Паульсена, тот не будет, конечно, разделять только что приведенного взгляда. Напоминаем об этом потому, что не считать талантливого и ученого Паульсена в числе противников традиционной метафизики для юной русской философской мысли будет далеко не бесполезно.

А. Введенский

(Продолжение следует).

Глаголев С.С. Об отношении философии и естественных наук к науке Введения в Богословие: [Пробная лекция] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 370–390 (2-я пагин.).

Лекция, читанная 18 августа 1892 г. студентам Московской духовной Академии в присутствии отца ректора и господ членов совета академии.

Никакая наука не может существовать изолированно от других наук. Имея свой метод и свои источники, каждая наука при своих исследованиях нуждается в помощи и услугах других наук: астрономия пользуется услугами математики и механики, химия – помощью физики, история – данными географии и т. д. В интересах успешного развития науки важно определить, содержание каких наук может быть полезно для данной науки. Определить это не всегда легко и неумение определить это иногда надолго задерживало развитие науки. До времени Декарта не догадывались при геометрических исследованиях пользоваться услугами алгебры, и от этого геометрия находилась в младенческом состоянии. Пока психология не пользовалась услугами физиологии, многие, ныне окончательно решенные психологические, вопросы получали чисто фантастическое объяснение. В настоящее время относительно многих наук совершенно точно определено, какие науки по отношению к ним должны являться вспомогательными, но это определено не относительно всех. Во многих сферах знания вопрос об отношении одних наук к другим является спорным. На мне лежит обязанность в настоящем чтении выяснить перед слушателями отношения философии и естествознания к науке Введения в

–371–

Богословие. Вопрос об этих отношениях может получать весьма различное решение, смотря по тому, что будут понимать под философией и какой метод в Введении в Богословие будут находить наилучшим для достижения этой наукой ее конечной цели. На Введение в Богословие возложена задача – раскрыть и

обосновать существенные истины православно-христианской религии. Если мы под именем философии будем разуметь лишь ее несомненную часть – гносеологию, общим мнением теперь возвышенную на степень науки, то отношение философии к Введению в Богословие будет одним; если мы частью философии признаем и метафизику, разумея под ней науку о сущности и первопричине бытия, то отношение философии к науке Введения в Богословие будет иным. Равным образом, если мы будем рассматривать религию лишь с ее исторической стороны и отыскивать исторические доказательства истинности откровения и т. д., то у Введения в Богословие к естествознанию не будет никакого отношения и, наоборот, если мы истинность христианства будем доказывать психологическим путем и путем анализа действительности, то у Введения в Богословие явятся очень тесные отношения к естествознанию.

В нижеследующем я попытаюсь выяснить, какие существуют, и какие желательны отношения философии и естественных наук к Введению в Богословие.

Я начну с рассмотрения отношения Введения в Богословие к бесспорной части философии – к гносеологии. „Philosophia Theologiae ancilla“, говорили в средние века. В новое время провозгласили самостоятельность и равноправность всех наук и название ancilla стали считать оскорбительным для философии. Но едва ли это название можно считать обидным, если понимать его в том смысле, что философия оказывает услуги Богословию, что своими исследованиями она служит Богословской науке. Для раскрытия православно-христианского вероучения требуется, чтобы предварительно был определен и выяснен целый цикл понятий, существование объектов, соответствующих которым, утверждается религией. Но этот цикл понятий исследует гносеология. Понятия субъективного и объективного, абсолютного и относительного, свободы и необходи-

–372–

мости, времени и вечности выясняются в гносеологии и постоянно употребляются в науке о религии. В интересах последней науки требуется употреблять их в возможно строгом

и точном смысле. Удовлетворить этому требованию ей и помогает гносеология. Различные философы могут решать диаметрально противоположно вопросы о том, соответствуют или не соответствуют исследуемым ими понятиям объекты, но все они самым уже исследованием понятий оказывают услугу науке Введения в Богословие, и лицо, занимающееся этой наукой, поэтому может пользоваться услугами не только философов, расположенных к христианской религии, но и философов, враждебных христианству, может находить полезное себе не только в сочинениях Секретана или Бовна, но и в трудах Лааса и Рилля.

От отношения гносеологии к Введению в Богословие перейдем к рассмотрению отношения к Введению в Богословие той части философии, которую считают сомнительной, разумею метафизику. Ни одно имя не опозорено в науке более, чем это несчастное имя. Между учеными есть много неверующих, но никто из них, мало-мальски благоразумный, не усмотрит в Богословии ничего позорного. Религия, скажет он, исповедуется массой, и пока она исповедуется, у массы должно существовать какое-либо учение о религии, т. е. Богословие. Другое дело – метафизика. Богословие передается по традиции, метафизика создается личными претензиями, каким то особым методом открыть высшие тайны существующего, уразуметь сущность и первопричину бытия. В одном философском трактате автор, защищая право метафизики исследовать сущность вещей, высказывает, что ведь и другие науки стремятся отыскивать сущность в тех явлениях, которые исследуют, разумея под сущностью понятие об объекте, освобожденное от субъективных элементов нашего восприятия, следовательно, и метафизика имеет право отыскивать таковые сущности. Автор, мне кажется, своим рассуждением произносит смертный приговор тому, что он считает метафизикой. Если он говорит, что физика и другие науки стремятся узнать, что лежит за материальными явлениями, узнать сущность материи, и если, следо-

–373–

вательно, все науки в совокупности отыскивают сущность всех вещей – а это совершенно верно, – то тогда на долю

метафизики не останется никакого рода сущностей, которые нужно отыскивать: науки естественные отыскивают сущность мира физического, психология и Богословие дают нам учение о сущности мира духовного. Богословие дает нам еще и учение о Первопричине бытия. Что же остается на долю метафизики? Метафизику иногда делят на следующие части: естественное Богословие, рациональную космологию и рациональную антропологию, к которой примыкает этика. Не трудно показать, что содержание всех этих частей метафизики похищается ею у других наук. Естественное Богословие, обыкновенно, представляет собою или попытку обосновать существующее религиозное учение, или критику религиозных учений. Едва ли еще кто может верить, что может существовать какое-то Богословие без предварительного изучения религиозных верований, составленное одним естественным разумом, такого Богословия никогда не было и не будет. Если же то, что предлагают нам под именем естественного Богословия, представляет попытку обосновать православно-христианское учение о Боге, то оно должно войти в Введение в Богословие, ибо дело обоснования православного учения есть задача Введения в Богословие, и Введение в Богословие, имея постоянно своим коррективом Православное учение, только одно и может выполнить эту задачу надлежащим образом. Таким образом, если метафизика будет предлагать правильное учение о Боге, то она не нужна, а если – неправильное, то она вредна. Точно так же космологию или миропостроение можно, конечно, давать только на основании изучения наук о мире, т. е. наук естественных. Чем меньше знания таковых наук, и чем худшего качества таковое знание положено в основание построения космологии, тем менее она заслуживает названия рациональной, т. е. разумной; рациональную космологию может дать только натуралист, а не метафизик. У метафизиков остается учение о душе, ее бессмертии и нравственной деятельности человека, но обо всем этом учит и психология, и Богословие, и если у метафизиков по этим вопросам встречаются дельные рассуждения, то они должны выйти в указанные науки, а

если у метафизиков встречаются рассуждения неосновательные, то они должны быть отброшены. В том и другом случае на долю, собственно, метафизики ничего не остается. Правда, некогда метафизика предлагала решение таких вопросов, которые не решала наука, но дело в том, что, когда являлась наука, то все эти решения оказались никуда не годными. Что же касается до современных метафизических систем, то они или представляют антирелигиозные фантазии – вроде философии Гартмана – или сборник кусочков из разных наук, не всегда ладно сшитых между собою. Однако многовековая живучесть метафизики показывает, что для ее существования имеются разумные и законные требования. Что метафизика в прошедшем оказала услугу религии, это бесспорно. Греческие философы внесли поправки и дополнения в народные религиозные верования, значительно возвысившие и очистившие эти верования, и недаром учителя церкви значение классической философии в этом отношении приравнивали значению Моисеева закона. Идеи Платона сделали умы греков способными воспринять христианское откровение, но за всем тем, все эти великие метафизические системы древности доказали, что человек своими силами не способен возвыситься до откровенного учения о Боге, тем менее может он предложить что-нибудь большее, чем это учение. Гносеологический анализ помогал и помогает выяснению вероучения, и мы видим, что великие отцы и учителя Церкви в своих сочинениях часто заимствуют метод – у эпикурейцев, форму и систему – у стоиков и идеи – у неоплатоников, но классическая метафизика не дала ничего Богословию: ее доказательства бытия Божия и бессмертия души, при неправильном понимании существа Божия и неясном представлении бессмертия только по исправлении, должны были войти в нашу науку.

Тем не менее, метафизика продолжала и продолжает существовать, выполняя задачи частью Богословия, частью других наук, но настоящее время, нам кажется, ясно подсказывает, что должно стать задачей метафизики. Дело вот в

чем. Совокупность всех наук изучает совокупность всего существующего, но нет науки, и, однако, должна быть наука, которая определяла бы взаимоотноше-

–375–

ние всех родов и видов бытия. Такой наукой и должна стать метафизика. Как гносеология должна нам представить взаимоотношение наук о существующем, так метафизика должна нам представить взаимоотношение различных элементов существующего. Вместо того, чтобы, сторонясь от других наук, заниматься исследованием какой-то особенной стороны бытия, метафизика должна воспользоваться выводами всех наук, чтобы представить нам все бытие в его целости и гармонии. Есть и психологическая, и научно-практическая потребность в такой науке. Человек тратит гораздо меньше душевных сил, когда он представляет что-либо в системе, чем когда представляет без системы, но каждая отдельная наука дает ему возможность мыслить в системе только группу явлений, и должна быть наука, которая позволила бы ему представить в системе все существующее. Этой наукой и является философия. Вот почему один из современных мыслителей Авенариус и определяет философию, как мышление о мире, сообразно с принципом наименьшей затраты сил.

Есть затем практическая потребность в такой науке. При сопоставлении выводов различных наук о бытии, может оказаться, что эти выводы стоят в несогласии между собою, метафизика уже тем, что констатирует это, делает наукам полезное предостережение, что некоторые из них, очевидно, попали на ложный путь. Затем метафизика может иногда и прямо указать – выводы именно какой науки должно признать ошибочными. В ее системе должны быть непременно какие-либо незыблемые, несомненные элементы и затем, по необходимости, в нее должны входить многие элементы сомнительные. Очевидно, те из сомнительных элементов, которые стоят в противоречии с несомненными, должны быть отвергнуты *a priori*.

Для нас, конечно, желательно появление православных систем философии. Учение Введения в Богословие о сущности христианской религии, очевидно, войдет как элемент в такую систему философии и должно явиться полезным руководительным началом при оценке теорий многих наук. С различными науками в настоящее время происходит то же, что случилось в нынешнем году с

–376–

ружьями на Тульском оружейном заводе. Когда по присланным из Петербурга лекалам для различных частей ружей, части эти были сделаны и их начали складывать, то оказалось, что они не подходят одна к другой и составлять из них ружей нельзя. Точно также нельзя составить одной системы из выводов Православного Богословия и выводов современного естествознания, принимаемых большинством натуралистов. Даже в различных частях естествознания встречаются противоречивые выводы, так астрономы, для образования солнечной системы, назначают немногие миллионы лет, а палеонтологи эволюционисты насчитывают для истории земли биллионы веков. Разумеется, не всегда легко разобраться в этих противоречиях, иногда даже может случиться, что там, где находили противоречие, его на самом деле нет. Это особенно должно помнить при сравнении научных положений с учением религии. Когда какое-либо положение приобретает характер научной истины и, в то же время, является стоящим в противоречии с откровением, то лучше всего – если можно – следовать правилу, повелевающему ждать открытия третьей истины, сокрытой у Бога, которая бы примирила между собою две первые. Во всяком случае, для всякого православного единственно нормальным и желательным должен представляться такой порядок, при котором в мышлении о мире положена в основание православно-христианская истина. Тогда взаимоотношение наук – философии и Введения в Богословие – представится нам таковым. Гносеология будет *ancilla theologiae*: она во-1), будет выяснять понятия, которыми пользуется Введение в Богословие, во-2), выяснением понятия причинности в приложении к творению и свободной воле будет помогать

Введению в Богословие доказывать религиозные истины. Затем, само Введение в Богословие даст элемент для содержания метафизики, но из самой метафизики Введение в Богословие не будет извлекать материала для обоснования своих истин, потому что таковым материалом метафизика не владеет, и сама она могла лишь брать его из других наук, пример чего я приведу ниже, когда буду говорить об отношении естествознания к Введению в Богословие.

–377–

Представленные мною взаимоотношения между философией и Введением в Богословие суть желательные, но мало соответствующие действительности. И философы, признающие метафизику, и философы, отрицающие ее, в большинстве случаев относятся враждебно к христианской религии и поэтому Введению в Богословие приходится отводить значительное место для опровержения их доктрин. Причинами вражды этих философов к христианству является: во-1), та, что психическая настроенность их не соответствует требованиям христианской религии и во-2), та, что их мышление не способно переварить и усвоить христианские догматы. Мышление этих людей слишком опростилось, потому что оно воспитывалось и развивалось крайне односторонне. Изучая только физическую природу, они стремились объяснять из нее и природу духовную, и потому пришли к ряду гносеологических и этических выводов, исключающих возможность всякой религии. Установление принципа единства существующего и необходимости совершающегося, признание субъективности и ограниченности наших познаний, признание фиктивного характера за понятиями „абсолюта“, „субстанции“, „свободы“, вот, что мы встречаем у современных гносеологов позитивистов. Философы метафизики, веря в абсолютное и признавая субстанции, тоже, однако, исходят из принципов единства бытия и необходимости совершающегося, и потому тоже становятся в решительную оппозицию с откровенной религией. Как, например, метафизика, относящегося враждебно к христианству, я укажу на Гартмана. Еще в 1874 г. он издал сочинение „саморазложение христианства и религия будущего“, в котором утверждал, что

„христианская идея прошла свой жизненный путь до конца“, что „христианское учение вместе с другими учениями должна послужить лишь навозом (Dünger) для возникшей новой жизни“. Гартман отрицал возможность какого бы то ни было слияния науки с тем, что до того времени называлось религией. Указывая на то, что религия без затруднения проглатывает страшнейшие возражения (Тертуллиан говорит: certum, quia impossibile), Гартман замечает, что, если иногда и происходит что-то вроде союза науки с религией, причем, религия софизмами загла-

–378–

живает свое несогласие с наукой, то, обыкновенно, это – скоро ли долго ли – открывается, союз с наукой религии является для последней печальной необходимостью, объятиями от которых она не может отделаться“. Это говорил Гартман в 1874 г. С тех пор он не переменял своего мнения, он допускает лишь пантеизм, а не теизм. Что касается до философов позитивного направления, сводящих философию исключительно к гносеологии, то у них постоянно встречаются советы опасаться поддаться влиянию религии. Так, напри^м. Лаас, между прочим, отмечает, что правильному познанию действительности препятствуют наследственно привитые нам: стремление свести все познания и действия к абсолютному принципу – единому абсолюту, вера в существование в природе нормативных законов, вера в свободу нашего „я“, вера в верховный сверхчувственный принцип – аналогичный познаваемому бытию. Только подавив в себе эти стремления и верования, мы, по мнению Лааса, можем построить здание позитивной философии. Точно также Авенариус рекомендует устранять из опыта субъективные примеси, к которым, прежде всего, он причисляет миологические, т. е. религиозные. Подобные же наставления можно встретить у Алоиза Рия и т. д.

Мы можем пока только пожелать, чтобы они строго и неуклонно следовали своим принципам, тогда очень скоро они придут к таким выводам, которые заставят их отречься от своих оснований. Из их гносеологических принципов следует отрицание самодостоверности мышления и неизменности

нравственных норм, они еще недостаточно вдумались в значение этих отрицаний и живут пока на старых началах, а не на началах своей философии, при попытке провести свою философию в жизнь, они немедленно должны будут убедиться в ее негодности. За всем тем, в их сочинениях есть много ценных мыслей и верных замечаний, полезных для лица, служащего науке Введения в Богословие. Их заблуждение заключается в том, что они метод, всецело и единственно употребляющийся в науках физических, и лишь отчасти допускаемый в науках нравственных, распространили на все существующее. Отсюда у них получился ряд

—379—

выводов, враждебных интересам религии и нравственности. Но не нужно упускать из виду, что злоупотребление эмпирическим методом явилось как реакция противоположной крайности и чрезмерно пренебрежительному отношению к этому методу, отношению, породившему в системах самой благонамеренной философии ряд фантастических утверждений и нелепых промахов. Помня это, богослов должен читать не только философов, благоприятного ему направления, но и философов, враждебно расположенных к религии, и читать не за тем только, чтобы опровергать и сокрушать их системы, но, чтобы и учиться у них. Иногда и друг может оказать медвежью услугу, и добросовестный враг может подать кусок хлеба, не всегда чистая истина находится в сочинениях, озаглавленных „атеизм, опровергнутый наукой“, или „полное опровержение дарвинизма“, но блестящие крупницы истины находятся и в „истории материализма“ Ланге и в „идеализме и позитивизме“ Лааса.

За недостатком времени, я ограничиваюсь изложенным о желательных и действительных отношениях философии к науке Введения в Богословие, и перехожу теперь к выяснению отношения к этой науке естествознания. Естествознание представляет собою совокупность наук о материи и совокупность наук биологических. В своих основаниях эти науки, если еще не стали, то станут элементом общего образования. Кроме того, лицам, работающим в области совсем иного круга

наук, часто приходится заводить специальное знакомство с теми или другими из наук естественных. Юристу, историку и филологу приходится считаться с географией, метеорологией и климатологией, лицу, работающему в области доисторической археологии, приходится практически знакомиться с геологией. Лицу, занимающемуся изучением Введения в Богословие, необходимо приходится сталкиваться с естествознанием уже через философию. Гносеология всецело опирается на психологию, а знание психологии немыслимо без знания физиологии. Должно признать справедливым и изречение *nemo psychologus nisi physiologus* и изречение *nemo physiologus nisi psychologus*. Физиологические процессы иногда могут изменять свое течение, исключительно вследствие

—380—

духовных причин и, наоборот, душевные состояния обуславливаются состоянием телесного организма. Для гносеологии, учащей о познании внешнего мира, очевидно, необходимо знать тот аппарат, посредством которого душою приобретается это познание. А этот аппарат есть наше тело. Таким образом, для понимания гносеологии и психологии богослову нужно быть знакомым с физиологией. Но лицу, обязанному иметь дело с философией, необходимо знакомиться с естествознанием и по другой причине. Дело в том, что современная философия стоит в очень тесной связи с естествознанием, и лицо, не знающее наук естественных, лишено возможности многое понимать в философских трактатах. Гельмгольц, Гекели, Геккель, Мах, Спенсер, все предлагают нам философские опыты или по частным вопросам, или целые системы, и все в их философии построено на естественно-научном базисе. Свое учение о сущности бытия современные ученые строят, руководясь механико-атомистической теорией строения вещества, и свое учение о процессе мировой жизни они всецело основывают на теории эволюции. Для понимания первой теории требуется знание физики, химии и минералогии, для понимания второй теории нужно знать биологию.

Но, кроме того, что данные естествознания способствуют выяснению философских вопросов, часто они могут способствовать и уразумению, и обоснованию религиозной истины. Я приведу три примера того, как это может быть и бывает.

1. Данные естествознания, насколько мне кажется, заставляют признать неизбежным постулатом, что мир был некогда сотворен, а не существует от вечности. Созерцая единообразие и законосообразность существующего, люди с давних пор стали склоняться к мысли о непрерывном и вечном существовании мира. И мы знаем, что во времена св. ап. Петра люди уже учили о неизменности существующего хода вещей (2Пет.3:4). Продолжают учить так и теперь, но наука дает основания для противоположного взгляда. В современной механике и физике имеет важное значение принцип Карно. Я не буду говорить о той алгебраической формуле, которой он выражается, но скажу о его сущности, которая мне представ-

–381–

ляется имеющей важное апологетическое значение. Карно определяет, чем обуславливается механическая работа, происходящая при физических и химических явлениях и в организмах. Она обуславливается различием температуры в различных телах или в различных частях тел. Раз существует различие в температуре, температура стремится уравновеситься, это стремление выражается в движении, которое может принять вид всякой работы. Теперь обратим внимание, что, без этого различия не может быть жизни в мире, и что это различие вообще (не говорим о местных явлениях) не возникает естественно, а только естественно уничтожается. Отсюда вытекают два следствия: 1) что различие температуры было произведено когда-то какой-то высшей силой, 2) что это различие, при естественном ходе вещей, некогда уничтожится, это значит, что мир некогда получил начало и будет иметь конец. К этому учению о конечном и невечном существовании мира приводят и вообще науки о материи, которые устанавливают, что количество движения и материи в мире конечно, что процесс мировой жизни состоит в переходе потенциальной энергии в

кинетическую, и что этот переход когда-либо кончится. Самое современное учение о материи, как обнаружении энергии (учение, правда, не общепринятое) способствует нам выяснить себе истину творения, которая всегда представлялась материализму, рассматривающему материю, как что-то инертное, неподвижное, несостоятельной.

2. Как на другой пример того, как естествознание может способствовать выяснению религиозной истины, я укажу на исследования об изменчивости органических типов. Три важные христианские догмата: творения, падения и искупления человечества утверждаются на том начале, что все, ныне существующее, человечество произошло от одной пары. Это утверждение многим мыслителям многих веков представлялось неясным, при сличении его с наличной действительностью. Здесь, прежде всего, приходилось констатировать резкую обособленность различных рас, такую обособленность, которая с самого древнего времени возбуждала сомнения в возможности их общего происхождения. Мыслители древности приходили к

–382–

заклучению, что каждая нация произошла особенным образом, и что различие наций обусловливается различием гениев управляющих той или иной страной. Такой взгляд противопоставляет, наприм., в своем сочинении „против христиан“ Юлиан отступник христианскому учению о единстве рода человеческого. Четырнадцать веков спустя после Юлиана, Вольтер с пафосом восклицал, что только слепой может утверждать, что негр и европеец произошли от общего предка. До XIX века в естествознании господствовала теория безусловного постоянства органических форм: полагали, что вариации в человеческом, животном и растительном мире могут происходить лишь около некоторых, так сказать, неподвижных центров и в весьма ограниченных размерах. Естествознание XIX века констатировало с несомненностью, что люди прошлого медленное движение природы приняли за полную неподвижность, что изменчивость в организмах происходит гораздо в больших размерах, чем предполагали, и что негр и

европеец, происходя от общих предков, в течение весьма небольшого периода времени могли отлиться в настоящие формы, под действием естественных условий. Таким образом, изучение естественных наук сделало для нас понятной истину религиозную, которая, на первых порах, казалась стоящей в противоречии с действительностью.

3. Как на последний пример услуг, оказываемых естествознанием Введению в Богословие я укажу на то, что естествознание дает основания для телеологического понимания действительности в духе православно-христианском, каковое понимание часто отсутствовало даже у телеологов. Авторы телеологических доказательств, во-1), постоянно забывали слова св. ап. Иоанна, что „весь мир лежит во зле“ (1Ин.5:19) и, во-2), очень старательно закрывали глаза перед недочетами действительности. Сущность телеологического доказательства бытия Божия обыкновенно сводилась ими к следующему. В мире мы видим порядок, гармонию, целесообразность, видим, что строение организма тварей удивительно приспособлено к потребностям их существования. Так, зубы у животных травоядных приспособлены к пережевыванию растительной пищи,

–383–

напротив, остробугорчатые зубы хищных, желудок которых может варить только мясо, приспособлены к разрыванию последнего. Каждый организм в природе является удивительно целесообразно устроенным механизмом, таким механизмом является и вся природа. Кроме целесообразности, мы видим, что создания природы и сама природа отличаются красотой. И голубое небо, и радужное крыло бабочки, и роза, и песнь соловья и догорающая вечерняя заря прекрасны. Эта красота и эта целесообразность не могли быть делом случая (это недопустимо с точки зрения теории вероятностей), их должно признать произведениями высшего разума, всемогущего художника. Но еще в глубокой древности одно положение Эмпедокла сильно колебало убедительность этого рассуждения: в природе, говорил он, может сохраняться только целесообразное. Это положение Эмпедокла в настоящее время

развили так. Удивляются, что в природе видна целесообразность, но не хотят понять того, что противоположного и не может быть потому, что из бесчисленного ряда возникающих форм могут продолжать свое существование только имеющие целесообразное устройство. Представим себе, что в известный момент, в известном месте возникает миллион сочетаний атомов, и из этого миллиона только одно сочетание окажется приспособленным к условиям среды, очевидно, только одно это сочетание и сохранится. Говорят, что случайно не могут возникать целесообразные создания, но возникают действительно всевозможные создания и целесообразные, и нецелесообразные, а естественный подбор – это критикующее начало вселенной – сохраняет только целесообразные. И легко видеть, что, чем дальше, тем более и более целесообразными будут являться организмы, и тем менее будет возникать уродливых и нецелесообразных созданий. С точки зрения телеологов, это недопустимо, при отрицании телеологии вполне понятно – как то, что они должны появляться, так и то, что они должны исчезнуть. Говорят о красоте природы, но забывают, что красота условна. Голубое небо само по себе не прекрасно и не безобразно, но оно нам нравится, потому что производит успокаивающее, ласкающее действие на глаз. Причина последнего лежит в

–384–

том, что глаза организмов образовывались под преимущественным воздействием голубого цвета и потому приспособились к последнему. Если бы глаза образовывались при других условиях, то на них, может быть, успокаивающее действие производил бы цвет красный, теперь вызывающий раздражение.

Однако, скажем теперь мы, современное естествознание дает основания и для иной философии природы, вовсе не согласной со взглядом Эмпедокла. Современное естествознание рассматривает мир не как *Seyn*, а как *Werdende*: вселенная – не механизм, однообразно функционирующий, но организм развивающийся. Развитие этого организма происходит по некоторому принципу совершенствования не открытому, но

необходимо предполагаемому. Не естественный подбор совершенствует мир, потому что подбор может лишь сохранять старое, а не производить новое, и не случай, потому что слепой эмпедокловский случай может только способствовать умножению в мире устойчивых форм, между тем, как жизнь в мире обуславливается неустойчивостью. Изучение действительности открывает нам в организмах и предметах такие свойства и начала, которые нужны для отдаленных целей, изучение действительности открывает нам, что законы изменчивости не случайны: это доказывается соответствием между изменением среды и организмов. Мы думаем, что старое учение о целесообразности, утверждавшее, что все идет наилучшим образом в наилучшем из миров, должно уступить место новому учению, что не все добро теперь, но все направляется к добру.

Этими тремя примерами я ограничиваюсь в деле выяснения того, как естествознание может оказывать услуги Введению в Богословие, и, кончая с этим, замечу, что выше я сказал, что метафизика не располагает никаким материалом для доказательства истин религии, но, обыкновенно, черпает его из других наук. Думаю, что приведенные мною примеры подтверждают мое положение и показывают, что метафизика, давая, наприим., доказательства бытия Божия, была иногда только лишним передаточным звеном между физикой и апологетикой.

За всем тем, то обстоятельство, что в естествознании
—385—

существуют положения, подтверждающие и разъясняющие религиозные истины, само по себе не может быть признано за основание для обязательного изучения естественных наук лицу, занимающемуся наукой „Введение в Богословие“. Лицо верующее, а priori обязано предположить, что всякая наука, если она будет идти правильным методом, должна привести к Богу: и история, которая может найти, что не простой рок, а нечто высшее управляет судьбами человечества, и право, которое глубочайшее основание для себя может находить в Боге, и ассирийские клинообразные надписи, которые могут

способствовать обоснованию учения о единстве книги Бытия и помогать уразумению этой книги. Что же изучать? Всех наук изучить нельзя и не представляется оснований отдавать предпочтение изучению Естествознания. Мы выше показали, что с естествознанием богослову нужно знакомиться для понимания философии, и ему, скажем мы теперь, было бы достаточно познакомиться с ним настолько, насколько это требуется для этого понимания, если бы не то обстоятельство, что естествознание в настоящее время приняло решительно антирелигиозное направление. В 1859 г. в естествознании явилась теория происхождения животных видов путем естественного подбора и затем эта теория быстро подчинила себе умы ученых обоих полушарий так, что в 60-х, 70-х и 80-х годах, по-видимому, трудно было найти натуралиста, не подчинявшегося этой теории: по крайней мере, все, громко кричавшие, голоса кричали в духе этой теории. Теория эта, носящая теперь имя дарвинизма, или теории эволюции, представляет собою попытку из эмпедокловского принципа объяснить все существующее. Своим учением о происхождении человека она стала в решительное противоречие с христианской религией. Эволюционисты обратили внимание на то, что весь животный мир можно расположить по степени совершенства в ряд, начинающийся монерой³⁸⁷³ и оканчиваемый человеком, причем, между каждыми двумя соседними членами степень различия будет весьма незначительной. Принимая во внимание, что в мире все должно совершенствоваться (ибо все, что является в мире животном, растительном или даже неорганическом более совершенным, имеет более шан-

—386—

сов на сохранение и продолжение существования), они провозгласили, что сначала возникли и существовали только самые несовершенные организмы, и что от них происходили все более и более совершенные, пока, наконец, от животных, подобных ныне существующим человекообразным обезьянам (горилле, орангутангу, шимпанзе и др.) не произошел человек. Эволюционисты показали, что их теория опирается на палеонтологию, открывающую, что действительно, на земле

организмы появлялись в строгой постепенности в порядке восхождения от несовершенного к совершенному, они показали, далее, что виды организмов могут изменяться и совершенствоваться, наконец, они подробно и тщательно исследовали те начала, которые, по их утверждению, заправляют развитием органического мира, и дали подробное изложение этих начал. В частности, изложению доказательств животного происхождения человека были посвящены целые книги. Нет нужды объяснять, к каким последствиям по отношению к христианству вело это учение, отрицающее творение человека и непременно предполагающее отрицание бессмертия человеческой души. С догматом творения должны были пасть догматы падения и искупления, должна была пасть и вся христианская догматика. Это отлично поняли сами натуралисты и уже сам Дарвин искренно думал, что наука покончила с Христом. Он высказал это по следующему случаю. В 1879 г. в Иенском университете под руководством Геккеля изучал зоологию некто барон Менгден – юноша глубоко благочестивый. Скоро ему пришлось констатировать, что то, что он изучал, стоит в противоречии с тем, во что он верил. Он начал мучиться сомнениями, его угнетала мысль об отношении дарвиновской теории происхождения видов к христианству. Геккель, которому он поведал свои сомнения, посоветовал ему с вопросом о христианстве обратиться к Дарвину. Дарвин прислал ему следующий ответ:

Милостивый государь!

Я слишком занят, я стар, у меня плохое здоровье и я не могу найти времени отвечать полно на Ваш вопрос, хотя и полагаю, что на него можно отвечать. Науке нечего делать с Христом кроме того пункта, что при-

–387–

вычка к научным изысканиям делает человека разборчивым в деле доказательств. Что касается же меня, то я не верю, чтобы когда-нибудь было какое-то откровение. В вопросе же о жизни будущей каждый должен составлять себе решение по своим соображениям между многочисленными и противоречивыми вероятностями. Чарльз Дарвин.

Очевидно, игнорировать воззрения натуралистов, пришедших к таким роковым выводам, как Чарльз Дарвин, и игнорировать основания их воззрений невозможно. Необходимо их узнать и разобраться в них. Лицо, служащее интересам „Введения в Богословие“ обязано сделать это. На христианство могут делать нападения и со стороны истории, со стороны права, и со стороны ассириологии, но разбираться в тех возражениях обязаны церковные историки, канонисты, экзегеты, с возражениями протестантов и католиков должен иметь дело православный догматист, но с возражениями естествознания, если не будет иметь дела ученый, служащий интересам Введения в Богословие, то и никто не будет иметь дела. Поэтому таковое дело обязан иметь он, он должен разобраться в тех основаниях, из которых эволюционисты делают такие роковые выводы для христианской религии. Если апологеты не будут заниматься этим, то много лиц, может быть, подобно несчастному барону Менгдену, отвратится от религии. Если апологет займется этим, то он принесет, во-1-х, пользу церкви, во-2-х, пользу и естествознанию, так как тот скользкий и ложный путь, на который стала философия природы, может только повредить истинным интересам науки. Действительное изучение природы покажет богослову, что не все ложно в том учении, которое, в общем, так враждебно интересам религии и не все всеми в нем принимается за истину: за шумным криком торжествующих дарвинистов он услышит другие голоса, говорящие менее громко, но более основательно, он узнает, что натуралистов гораздо более, чем дарвинистов, что, наприим., в 1875 г. 453 известных натуралиста решились совместно бороться против антирелигиозной доктрины, что в 1877 году уже совсем другая плеяда натуралистов возвысила

—388—

свой голос против дарвинизма и в защиту „устарелого символа веры“, он узнает, что в течение всех 80-х годов не найдено ни одной кости, ни одного обломка кости, подтверждающего дарвиновскую теорию происхождения человека, и что, напротив, открытия и исследования в области палеонтологической антропологии и этнографии лишили всякого

значения многие из прежде представлявшихся доводов в пользу этой теории так, что, когда в 1889 г. Уоллэс – не в меньшей мере творец дарвинизма, чем и сам Дарвин – издал сочинение „о естественном подборе“, то был вынужден повторить сказанное им за много лет ранее, что происхождение человека невозможно объяснить, если не допускать вмешательства Высшей Силы. А когда в августе 1892 г. открылся конгресс по антропологии и зоологии в Москве, то Рудольф Вирхов – один из крупнейших авторитетов современного естествознания, заявил, что он, со своей стороны, полагает, что можно объявить учение Дарвина совершенно необоснованным.

Я думаю, что многими, по поводу выставленного мною положения о необходимости апологету изучать естественные науки, будут представлены два возражения: 1) что изучить такую массу наук невозможно, что результатом попыток предпринять такое изучение, в конце концов, может явиться лишь хвастливое и вредное дилетантство, 2) что таковое изучение, если даже допустить его возможность, будет всегда безрезультатно, потому что богослов все-таки останется богословом, а не станет натуралистом, он только поймет учение о природе, но никогда не будет в силах изменить воззрения на природу (для этого нужно быть гением). Его работа будет сизифовым трудом. Я попытаюсь ответить на эти возражения, как умею.

Апологету необходимо знать естественные науки настолько, чтобы понимать всякое сочинение по естествознанию и уметь разбираться в нем. Такой степени познания при средних способностях, при среднем уровне развития и при специальных занятиях достигают в два года, как показывает опыт наших университетов, потому что основные естественные науки проходятся на первых двух курсах естественных факультетов; если же часть их про-

–389–

ходится и на дальнейших курсах, то ведь и наоборот, специальные курсы там тоже начинаются с первого года. О лицах, которые делали попытки изучать естествознание в апологетических целях и потом бросили эти попытки, если

таковые лица были, – я думаю, что их испугал не громадный объем естествознания, а нечто другое. Мышление, воспитанное на изучении известной группы наук, с трудом сначала работает над усвоением новых наук, далеко отстоящих по своему содержанию, изложению и методу от знакомой группы. Но нужно побороть эту трудность вначале и затем дело окажется простым. Могут сказать, что у апологета есть много дела кроме этого. Но это неверно. Ему приходится считаться с возражениями против христианства, идущими лишь со стороны философии и естествознания, опровержением других возражений займутся специалисты других отраслей богословия, а он может пользоваться их готовыми выводами, причем, даже и с философией апологет должен иметь дело только с современной, а современная философия стоит на естественнонаучной почве. Затем должно заметить, что при изучении весьма важен метод и, пользуясь хорошим методом, может быть, и при худших способностях можно узнать и изучить гораздо больше. В деле изучения должно руководиться принципом наиболее полезного употребления силы, заставляющим отбрасывать несущественное и останавливать внимание на главном. Как пользоваться этим принципом, нам указывают и существующие правила, и должна подсказывать личная сноровка.

Выяснить, что такое изучение непременно будет полезно, гораздо легче, чем показать возможность такого изучения. Прежде всего, даже положительное раскрытие христианских истин пред натуралистами гораздо успешнее может сделать богослов, знакомый с естествознанием, чем не знающий его, потому что первый может приспособиться к своим слушателям, а второй не сумеет сделать этого. Затем, апологет, не делая сам открытий, может подмечать апологетический элемент в открытиях других и останавливать на нем внимание натуралистов. Наконец, дело вот в чем. Натуралистов ведь можно разделить на 2 группы: на верующих и неверующих. Как

–390–

ни мала первая группа, мы, однако, знаем, что истина на ее стороне, подвинуть эту группу на борьбу со второю,

пользоваться открытиями и теориями ученых этой группы должен апологет. И, чем усерднее будет богослов призывать натуралистов христиан к защите религии, чем больше будет таковых богословов, чем больше любви к людям они вложат в свое дело, тем больше лиц привлекут на свою сторону, и тем скорее в естествознании исчезнет антирелигиозное направление.

Сергей Глаголев

**Муретов М. Д. Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»:
(характеристика, изложение и критика). [Очерки из
новейшей истории экзегеза и критики Нового
Завета] // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С.
391–410 (2-я пагин.). (Продолжение.)**

Эрнест Ренан!.. В течение тридцати лет эти звуки едва ли кем и когда в образованном мире произносились равнодушно, не трогая тончайших и самых разнообразных струн души современного европейца. Одни – преимущественно, французские интеллигенты и либералы – со свойственными своей народности крайностями и увлечением открыли в Ренане живой идол для народной гордыни, преклонялись перед этим фетишем и работали над созданием особого ренановского культа... Для других имя Эрнеста Ренана было синонимом самых презренных слов, какие только имелись когда-либо в нравственно-религиозных лексиконах или в литературно и не литературно научных словарях. Как официальные представители, так и религиозно настроенные миряне всех исповеданий называли Ренана современным исчадием ада, модным произведением сатаны, Велиаром, антихристом, – посылали по адресу Ренана открытые и закрытые проклятия и, за невозможностью уничтожить фамилию Ренана, зачеркивали в святцах имя Эрнеста. А ученые богословы всех направлений – отрицатели, полуотрицатели, церковники, свободные мыслители без определенного звания и учителя без убеждений, со свойственной этим особам развязностью, – не стеснялись открыто величать Ренана балаганным профессором разных магических наук, создав из его фамилии кличку для научного легкомыслия и литературного шарлатанства в народно-ярмарочном вкусе.

–392–

Ренан – ученый идол и Ренан – ученый шарлатан!.. Правда, в бесконечной дали правды безусловной эти суждения сойдутся в одну точку, в которой идолопоклонство и шарлатанство всякого рода оказываются только двумя сторонами одного и

того же угла зрения... Но пока, для нас, обыкновенных смертных, эти отзывы о Ренане должны представляться не сходствующими параллелями в воззрениях современного европейца. Эти противоположности в суждениях современников объясняются тем, что подобные подсудимые представляют на среднем или обычном уровне жизни известной эпохи такие крупные величины, которые закрывают собою кругозор перед глазами судей, стоят к ним слишком близко и не дают необходимой для сравнения шири и перспективы. На обычном откосе и по избитым колеям движущиеся ученые величины отчетливо видны и потому легко определимы для, стоящего на верху холма, наблюдателя, посредством их взаимного, между собою, сравнения: нет тут никакой трудности заметить, что одна величина крупнее другой вдвое, втрое, впятеро... Иное дело, когда новая величина, по сравнению с обычными явлениями на той же плоскости, столь неоднородна и крупна, что, вырастая перед взором судьи-наблюдателя, закрывает от него и самый уклон, и потому видна ему только с одной стороны. Выходя из торной дороги, она не может быть определена сразу и правильно, пока не будут найдены новые, ей соответствующие, точки наблюдения, с которых она созерцалась бы всесторонне, в отдалении, при известном освещении и под известным углом зрения. Только при таком расширении наблюдательного поля, новорожденный гений может быть сравниваем с соизмеримыми ему величинами, точно так же, как определить размеры и очертания вдруг поднявшегося из земных недр огромного вулкана невозможно при его подошве, но требуется даль, перспектива, более широкое зрительное поле, на котором виднелись бы другие холмы и иные высоты.

Все эти условия для правильного представления о Ренане, думается нам, имеются у современного русского богослова. Свободный от врожденных предрасположений франкской

—393—

или германской народности, не стесняемый от праотцов унаследованными предрассудками нравственно-религиозной схоластики Европы, чуждый не только отрицательных, но и всех, вообще, школьных и столь же схоластичных движений

западного богословия, – стоя вдали от запада и на особенной, высшей, православно-соборной точке зрения на дела – русский богослов, по нашему мнению, владеет более верным мерилom как для оценки всех вообще явлений западного богословия, так и в частности, для определения научной величины Ренана³⁸⁷⁴.

Появление этой величины из сокровеннейших недр учено-богословской подпочвы запада совершалось в трехлетие между 18⁶¹/₆₃, сначала на высотах Ливана в бедной Маронитской хижине, а потом на берегах Сены в шумной столице Европы – Париже. Говорим о первоначальных набросках и последовавшем за тем издании Ренановой Жизни Иисуса³⁸⁷⁵.

И до этой книги Ренан в ученом мире считался за звезду первой величины, как богослов-мыслитель, как филолог-ориенталист, как гебраист-библиолог и как художник-историк. И после Жизни Иисуса Ренан напечатал большое число книг, томов, брошюр, заметок, речей

–394–

и пр. Но все эти научные изыскания в Финикии и, вообще, на Востоке, многотомные истории Израиля и происхождения христианства, исследования о книгах Иова и песни песней, об аверроизме, о семитических языках и пр., и пр. никогда бы не выдвинули Ренана из общенаучного уровня, если бы у него не было его *Жизни Иисуса*. И без этой работы кропотливые охотники ученых родословий, конечно, стали бы цитировать Ренана в длинной цепи других имен при указании на то или другое объяснение или мнение, при изысканиях семитического корнеслова, чтения и перевода той или другой финикийской надписи. Но тут имя Ренана в ряду других имен помещалось бы, если и не как труп для анатомических работ будущего испытателя-историка, то как один из тех нарядных, но лишенных всякого значения гербов, которыми так обременены родословные книги современных наук. Ведь эти значки в науке суть то же, как, если бы каждый камень или кирпич какого-либо великолепного здания были помечены именами рабочих, трудившихся над ними... Иное дело – архитектор и художник, не через мертвые начертания своего имени, а, как бы, самолично

присутствующий в своем творении и, как бы, лицом к лицу беседующий с каждым созерцателем его создания.

Не напиши Ренан *Жизнь Иисуса*, он не был бы тем, что он есть, но стоял бы в ряду прочих ученых отрицательного направления, имя же им легион. И наоборот: сожгите все томы Ренана или уничтожьте на них имя автора, но оставьте за ним одну *Жизнь Иисуса*, и его историческая известность обеспечена за ним надолго, хотя, быть может, и не так, как мечтает сам Ренан...

Порукою может служить общее западноевропейское сознание. Если бы французские звуки *Vie de Jesus par Ernest Renan* можно было написать и произнести на каком-либо международном западноевропейском языке, вроде, например, воляпюка, то при имени *Ренан*, наверно, у каждого образованного и ученого западного европейца первое представление будет не о книге Иова или Финикийских надписях, но именно о *Жизни Иисуса*. И наоборот: при названии *Жизнь Иисуса* в сознании современного научно-

–395–

образованного западного европейца, прежде всего, всплывут, можно смело утверждать это, не Павлюсы, Неандеры, Шенкели, Страуссы, Гаусраты и Кеймы, но – Ренан.

Древне-семитические надписи перечитают другие ученые после Ренана, поправят, а, быть может, даже и изменят его чтение. Об аверроизме и семитах будут рассуждать, спорить, писать, и даже лучше Ренана. – Мысли Ренана, высказанные в многочисленных его сочинениях, со временем переплавятся умами других ученых, его открытия претворятся в дальнейшей жизни человеческого знания, образуют новые соединения, войдут в состав новых, более сложных и более развитых, организмов науки ... Но *Жизнь Иисуса* навсегда останется неотчуждаемой собственностью Ренана, ибо ни в каких сочетаниях она не изменит свою лично-ренановскую особенность, характерность и самобытность.

Такое значение Ренановой *Жизни Иисуса* обуславливается тем, что в ней сделана первая и научно-серьезная попытка освободить Евангельскую историю от схоластических

предрассудков и туманных отвлеченностей разных немецких школ (рационалистической, отрицательной, полуотрицательной, либерально-безысповедной, филологической и т. д., и под.) и заменит эти бесплодно-партийные препирательства целостно-органическим, наглядно-историческим и художественно-живым, хотя, как увидим, во многом неверным, воспроизведением Евангельской действительности, как она преподносилась ложно настроенному воображению ученого историка и художника. Вообще: вместо бесконечных и отвлеченных споров между немецкими школами о том, что могло или не могло быть, Ренан поставил своей задачей постичь и художественно воспроизвести то, что, по его мнению, было. Здесь – тайна Ренановой Жизни Иисуса, ее значение, особенность; здесь же и ключ к тому неравнодушию, какое со стороны ученого, образованного и даже полуобразованного мира, обнаруживалось к Ренану в продолжение всей его жизни и, без сомнения, не скоро ослабнет и после его смерти. Эту сторону Ренановой *Жизни Иисуса* мы и намерены раскрыть в дальнейшем очерке, дав сначала ее общую характеристику, потом – изложение, наконец – критику.

–396–

I. Характеристика

Ученый, или даже просто образованный человек, по каким-либо случайностям не издавший книги Ренана, наверно представляет ее себе в виде многотомного, или, хоть и одготомного, но увесистого издания наподобие немецких *hochgelehrte Studien*, высокоученых *Geschichte Jesu*, этих протяженных *Leben Jesu* и проч. Правда, сам Ренан издал свою *Жизнь Иисуса* в виде отдельного первого тома „*Истории происхождения христианства*“. Но название тома тут будет преувеличением, как неточным оказывается и термин *книги* (*Livre premier*), данный самим автором. Лежащее перед нашими глазами пятое издание (1863, Paris, Michel Levy freres), если взять даже шрифт этой статьи, заняло бы никак не более пятнадцати листов. Если же опустить общие и теоретические рассуждения, которых неуместность сознает сам Ренан и потому более, чем бегло их касается, – ежели частью уничтожить и частью поместить в строку, или отдельно в приложении,

совершенно, подчас, бесполезные цитаты, избрать более убогий шрифт, увеличить длину и количество строк, вообще, издать с той экономичностью, какой отличаются разные эти высокоученые немецкие исследования Евангельской истории: то Ренанова *Жизнь Иисуса* займет не более, если не менее, восьми-семи печатных листов. Название *книги* для такого сочинения слишком пышно. Это – книжка, брошюрка, все, что угодно, только не книга и не том.

Всемирная известность и историческая слава за брошюрку! С этим-то, прежде всего и не в состоянии помириться самоотверженный, но ограниченный труженик над непосильным делом, какой-либо автор многотомных трудов.

Но история не считает страниц и томов в тех творениях, какие вносит она в свои летописи. С суровым беспристрастием покрывая пылью забвения или даже иногда превращая в самую эту пыль бесконечные тома, она нередко сохраняет навсегда какие-нибудь несколько

–397–

слов... Да ведь, по правде сказать, во всех этих многотомиях, принадлежащих, так называемым, плодовитым писателям, если исключить лиц служебных и, волей-неволей, обязанных изыскивать для своей анатомии подобные трупы, – едва ли наберется и семь-восемь листов, которые вошли бы в организм общенаучного сознания данной эпохи и сделались бы его неотъемлемым достоянием. Ведь эти туманно-риторические „*святая юность, галилейская весна, галилейская буря, мессианский трон в мировой истории*“ (Кейм) испаряются из общечеловеческого сознания так же быстро и незаметно, как ночной туман рассеивается с первым же лучом ясного утра. История права, если предаст забвению эти, из чужих рук взятые, чужому образцу подражающие, лицемерно-риторические и ничего не объясняющие восторгания по поводу той или другой местности Евангельской, – эти недомолвки рационалистические – невысказанное, и при себе затаенное, неверие, – эти, отинуду понадерганные павлиньи перья, принадлежащие отрицательной науке, но окрашенные в лже-христианский цвет слащаво-притворного благочестия... История права, приговаривая к

покойному сну библиотеки этих многочисленных и увесистых Кеймов или Фарраров и прославляя брошюрку Ренана... Ибо от Кейма остается впечатление чего-то многоученного, длинного, туманно-риторического в отрицательном духе; Фаррар запоминается в образе такого же туманного ратора, но в положительно-гомилетическом духе. Напротив, у Ренана как неотделимо от *что*. Начав книгу Ренана, вы не можете остановиться, где вздумается, – вы непременно дочитаете ее до конца. Мало того: от первой и до последней строки эта книга начертывает в вашем сознании неизгладимыми письменами не только то, *как* она написана, т. е. свою художественную форму, – но и то, *что* в ней написано, т. е. свое идейно-теоретическое содержание. Если история записывает в своих летописях только то, что она знает, то надо сознаться: Ренанову *Жизнь Иисуса* она будет знать всю от первой до последней страницы, а от Кеймовых *Историй Иисуса* и им подобных сочинений останутся один лишь заглавия. Ренанову жизнь Иисуса доселе продолжают третировать свысока многоученные кри-

–398–

тиканы разных школ... Но, что бы кто ни говорил, Ренана нельзя не знать, нельзя забыть, нельзя отложить на полки с многотомными изданиями немецких отрицателей. С Ренаном можно и, как увидим, даже должно не соглашаться, но, откровенно говоря, ему нельзя не позавидовать в том, что есть у него хорошего. Разумею внешнюю и художественную сторону Ренановой книги. – И, во-первых, – поскольку эта художественность выражается в *краткости*, – в искусстве несколькими словами, – но ярко, сильно, сосредоточенно, – начертать то, что в многоэтажных периодах разных немецких *Leben'ов Jesu* расплывается в тумане обширных абтейлюнгов и бесконечных примечаний. Едва ли можно указать на какой-либо пропуск в книге Ренана. По-видимому, все существенное продумано всесторонне и выставлено выпукло. Конечно, в качестве прибавлений к Ренановой книге можно присоединить в конце ее бесконечный ряд цитат из Кейма и других. Но эти цитаты и справки, по существу, ничего не прибавят к тексту Ренановой *Жизни Иисуса*. Так она полна! И это – при размерах

маленькой брошюрки! И, если к ней ничего нельзя прибавить, то нечего в ней и убавить. Ее нельзя сократить, так она *коротка!*...

Эта сторона Ренановой *Жизни Иисуса* уносит мысль нашу к другой особенности – к художественности ее слова или языка (стиля).

В речи по случаю своего избрания в число „Бессмертных“, Ренан выставлял, как похвальную особенность Парижской Академии, ее уважение к художникам слова, причем, оратор гордился оказанной ему почестью не за его ученые изыскания и открытия, но именно за *стиль*, за искусство говорить родной речью, за художественность слова. „Форма, по Ренану, есть плоть, дающая жизнь мысли и образу“. Около ста лет тому назад перед теми же Бессмертными, и столь же ученый Бюффон говорил почти то же самое, выясняя значение стиля. „Только те труды, которые хорошо написаны, перейдут к потомству; обилие сведений, исключительность деяний, даже новость открытий не суть верные ручательства бессмертия; если содержащие их труды касаются только неважных пред-

–399–

метов, если они написаны без вкуса, без художественной простоты, без гения – они погибнут, ибо сведения, события и открытия легко перенимаются и даже выигрывают, когда обрабатываются руками более искусными. Все это – вне человека, а стиль есть сам человек. Стиль не может ни исчезнуть, ни переняться, ни измениться: если он возвышен, художественно прост, изящен, то автор одинаково будет вызывать удивление к себе во все времена, ибо только истина продолжительна и даже вечна“.

Великий естествоиспытатель и богослов на пространстве целого века говорят одни и те же мысли. Не подслушиваем ли тут глас народа о значении слова для долгой исторической славы? Во всю свою многолетнюю жизнь, при всех своих сухих ученых работах, Ренан, в глубине души и по природному дару, оставался всегда любителем и художником слова, – не той изысканно-риторической, бьющей на эффект и искусственно сочиненной фразы, какою отличаются многие соотечественники Ренана и его иностранные подражатели, но – истого

художественного слова, как выражения истого художественного идеала.

Из русских, разве стиль одного только бессмертного Грановского можно поставить в некое сравнение с Ренаном. Говорим „некое“, ибо во французском языке проза не так далека от стихотворения, как у нас.

Мало того. Как ориенталист, глубоко проникший в тайну семитических языков и близко сроднившийся с поэтическим складом речи современных Арабов, Ренан обогащает и разнообразит красоту и отчетливость французского языка смелыми оборотами и наивно привлекательными образами восточных языков, – что придает слову Ренана прелесть несравненную. Некоторые ставят Ренана выше даже Виктора Гюго и Тэна. Не сознаем за собою правоспособности сказать об этом что-нибудь, по существу. Но дозволяем себе заметить, что Ренан чужд неумеренной подчас смелости образов и высокопарности, иногда туманно-заоблачной, Виктора Гюго, – как свободен он и от нередкой риторичности, изысканности и, переходящих часто границы художественной меры, излишеств в слове Тэна. Дальнейшее знакомство с кни-

–400–

гой Ренана, за невозможностью изложить ее своими словами, мы даем словами автора. Но перевод выдерживает только внутреннюю, идейную, содержательную сторону слова, а не внешнюю, формальную, благозвучную³⁸⁷⁶.

Итак, если наисовершеннейший из европейских языков есть французский, то Ренан владеет тайной художественно-поэтической прозы этого языка как никто. И, если первым признаком всякой бездарности служит вялость, бледность и расплывчивость слова, благодаря чему так легко передаются другими словами и в сокращении подобные писания: то Ренана нельзя ни сократить, так он краток и сосредоточен, ни переиначить, так он художествен и самобытен. Всякий неумелый пересказ даст только уродливый образ Ренанова слова, как в мутной, волнующейся поверхности воды лицо красавца Нарцисса отразится безобразным Сатиром. Ренан, да позволено

будет нам это сравнение, влюблен в свой стиль, как Нарцисс в свое отражение, и стиль Ренана так же прекрасен, как Нарцисс.

—401—

Но эта, ласкающая слух и увлекательная прелесть слова Ренанова есть только драгоценная рама для начертанной художником картины. Ренан не только художник слова, но и живописец великих образов истории. С поразительной живостью Ренан рисует историческую и географическую обстановку Евангельских событий. С не меньшим искусством Ренан воспроизводит среди этой обстановки, хотя вымышленные и ложные, но живые, полные силы, выразительности и движения великие образы священной истории. Эти, сочиненные Ренаном, лица, как бы, снова, и, конечно, прозрачно, переживают свою историю, движутся на этой почве и дышат этим, нарисованным у Ренана, историческим воздухом.

Первоначальная колыбель Ренановского христианства — цветущая и приветливая Галилея с ее маленьким и безопасным, но, тем более привлекательным и радушным, озером очерчены так, что одна эта часть книжки дает автору бесспорное право на самое видное место в списке мировых художников слова. Бедный и маленький поселок Назарет, заброшенный в извилине живописной долины, но с восхитительными окрестностями, представляет местность, невольно уносящую чистое сердце в заоблачный мир безмятежного блаженства. Райское плодородие почвы, пышная зелень роскошных садов и полей, тем более ценная в Палестине, чем знойнее голые и раскаленные солнцем скалы ее пустынь, — известная доля земледельческого довольства, незнакомого с вопросом о куске хлеба на завтрашний день, — строгая и скромная жизнь деревни, не знающая роскоши и разврата столиц, — наконец, восхитительно-художественный горизонт, ласкающий зрение и успокоительно, даже радостно, действующий на сердце: все это отражалось на туземце жизнерадостным настроением, особым поэтическим благодушием, наивностью и приветливостью. В такой обстановке воспитывался, и из такого окна смотрел на Божий мир Христос-дитя в простой семье Назаретского плотника. Но, если Назарет был колыбелью нарождавшегося христианства, то

Галилея и ее озерко служили ему школой. Эта прелестная, вся в зелени садов и полей, как рай земной, Галилея, – этот заветный край любви и вдох-

–402–

новения, родина Песни Песней, – эта блаженная страна счастья и радостей, полагавшая на думы и мечты туземца какую-то особую прелестно-идиллическую дымку, – это маленькое море, служившее средоточием жизни туземца и дававшее ему скромные, но верные средства к существованию, убаюкивая его на своей приветливой поверхности радостными надеждами и внушая ему сладкие грезы о блаженстве в звездном шатре темно-голубого неба.

Как бы тенью для этой светлой стороны картины служит у Ренана угрюмая природа Иудеи и окрестностей Иерусалима: эта, Богом спаленная страна, – эти выжженные и безводные долины, – эти унылые, давящие сердце, голые скалы с их непроходимыми и бездонными пропастями, – наконец, это Мертвое Море с его ужасающей историей и вековым проклятием Божиим.

С не меньшей художественностью, чем географическая обстановка, нарисован у Ренана и исторический, так сказать, воздух земной жизни Христа. Заветные думы и надежды тогдашнего обитателя Святой Земли, – сладостные грезы кроткого галилеянина о блаженствах заоблачного мира, – непосредственное ощущение чистым сердцем таинственной связи человека с Божеством и беспредельной любви Творца к твари, – чистое, в его непосредственной простоте и силе, нравственно-религиозное чувство, не притупленное усиленной борьбой за существование, незатемненное угрызениями зависти и жаждою превосходства, не ослабленное мертвыми отвлеченностями лженаучных умствований, – кротость, снисходительность, всепрощение в суде о грехах и пороках ближнего. Полную противоположность этой деревенской и народной части поселения представляют тогдашние интеллигенты и заправилы Палестины: мрачные пессимисты, схоластические резонеры, мелочные казуисты и пустосвяты – книжники и фарисеи, сковывавшие совесть Еврея стальными

цепями невыполнимого формализма, отвратительного ханжества и чисто рабского принижения нравственно-религиозного сознания пред Богом; эти сребролюбцы раввины и миссионеры, обращавшие святое дело спасения грешных язычников в гешефт и создавшие себе из закона заступ для копания доходного огорода;

—403—

эти богословские распри школ, соперничавших между собою в догматическом, моральном и каноническом пустословии; эти аристократы священники и первосвященники с их саддукейским консерватизмом, с их неверием в будущую жизнь и последний суд, презрением к черни, эпикурейским образом жизни, кощунственным небрежением святыни и, в довершение всего, торгашеством священными предметами. Наконец, политический деспотизм не стеснявшихся на дальнем Востоке представителей Рима – язычников прокураторов и ренегатов Иродов, непомерные и оскорблявшие народное чувство подати, развязность полиции и низшей прислуги господ: это, и все другое, восстановлено Ренаном так живо и увлекательно, что читатель забывает о целой лестнице веков, отделяющей его от описываемой среды, как бы, сам живет в этой исторической атмосфере и дышит ее воздухом.

Но самую выдающуюся сторону Ренанова произведения представляют частью художественно *созданные*, а частью художественно воспроизведенные им образы исторических лиц. Креститель, этот могучий аскет в верблюжьей шерсти и с кожаным поясом, отшельник суровой пустыни, живущий в угрюмых скалах с шакалами и питающийся диким медом да саранчой, – этот грозный проповедник поста и покаяния, беспощадный и смелый обличитель распушенности своих соотечественников – мытарей, фарисеев, воинов, даже царей, – этот громовой вестник приближающегося страшного дня Господня, когда грозный Судия ответит праведников от грешников, как мякину от зерна: мощный образ этого пророка, в духе и силе грозного даже до крови Кармильского ревнителя Иеговы, как бы, сам собою просится на полотно под кисть какого-либо великого художника, вроде Иванова. Столь же

наглядно и выразительно начертан, или, как увидим – более сочинен, чем воспроизведен Ренаном образ Христа – светлого, жизнерадостного, вселюбящего Учителя о блаженстве любви, кротости, всебратства, незлобивости и милости – в Галилее, и в начале мессианского служения; и грозного, мрачного и сурового, в духе Предтечи, пророка о страш-

–404–

ном дне судом – в Иерусалиме, и в конце жизни. Точно так же общество учеников Христовых, с их детской верой, с их наивными мечтами, невинными заботами о первенстве в открывающемся царстве Мессии, маленькими распрями и хитростями по этому поводу; увлеченные почитательницы Назаретского Учителя, наперерыв служащие Ему, намащивающие Его ноги и голову, с затаенным дыханием внимающие у ног Праведника Его увлекательной проповеди о счастье и блаженстве истинной правды Божией: матери, несущие к Пророку детей своих для благословения и снискания им покровительства Божия; даже дети, – не те, что с первым лучом самосознания и рефлексии под гнетом педагогики состоятельных классов утрачивают детскую невинность, приучаются скрывать про себя затаенные думы и лгут, как старчаствующие младенцы, – но простые, открытые, наивные души, эти маленькие апостолы, инстинктивно, как бы, ощущавшие родство себе и близость в кроткой, невинной и вселюбящей душе Галилейского Учителя, ласкаясь к Нему, величая Его подслушанными у взрослых именами, напр., Сына Давидова, и выражая Ему свой восторг по-своему – радостными криками и маханием пальмовых ветвей: все это – живые лица, заставляющие читателя забыть себя, думать их думы, мечтать их мечтами, надеяться, любить, негодовать, вообще, чувствовать и жить но ихнему. Притом, научное изучение восточных языков, непосредственное знание страны, живое знакомство с теперешними обитателями библейских местностей, наконец, истинно художественное понимание и только инстинкту артиста доступное прозрение народного гения семитов вручают Ренану ключ ко многим тайнам жизни уже около восемнадцати веков умершего говора обитателей Евангельской Палестины.

Из-за дали веков, мест и народностей, к нам несется еще живой отзвук и слышится отчетливое эхо этого наивного лепета со всей обаятельностью его сердечной простоты, задушевной искренности, краткости и образности. Ренан владеет искусством ставить речи Евангельских лиц в родную связь с географической и исторической их обстановкой. Вам слышатся в них голоса пале-

—405—

стинской природы, испуг рыбака, застигнутого неопасным волнением маленького озера, дыхание весеннего легкого ветерка или шум ночной зимней бури; – вы созерцаете в них всю роскошь и очарование весны в живописных долинах, убранных роскошным ковром пышной зелени и ярких цветов; – вы воочию наблюдаете семейную и общественную жизнь палестинца, слышите глухой ропот забитого и кроткого народа при собирании податей мытарями, резкое неудовольствие суровых подвижников школы Предтечи и фарисеев на наивную и святую радость общества Христова, сдержанную обиду на отца со стороны благовоспитанного сына за слишком радушный и шумный прием распутного брата; автор служит для вас, как бы, живым путеводителем по Палестине трехлетнего служения Христа человечеству, показывает вам палаты богача, задающего пир на весь мир, и темную хижинку бедной женщины, усердно отыскивающей со свечою потерянную драхму, – заставляет вас веселиться на свадебном пиру среди радостных гостей или же сопутствовать торжественному ночному шествию невесты в чертоги жениха. В духовный организм Ренана – европейца, француза, бретонца, сама природа, по-видимому, передала по наследству народные черты семита, палестинца и галилеянина, – благодаря чему, Ренан так родственно и так глубоко сумел проникнуть в тайну древнего обитателя Святой Земли, и так полно, так художественно, так правдиво смог поведать эту тайну европейцам девятнадцатого века.

Ко всему этому прибавить надо искреннюю, – не лицемерную и не расплывающуюся в туманных отвлечениях (Кейм) или витиеватых фразах (Фаррар), но истую и простую любовь художника к начертанному или сочиненному им лицу

Основателя христианства, это увлечение и любовь, какими дышит каждая строка Ренановой *Жизни Иисуса* и проникнут каждый звук ее, – невольно подкупают читателя в пользу художника, ослабляют и охорашивают неприятное чувство к Ренану, как неверу. Из всех, доселе известных Неверов, – этих истых и законных порождений западноевропейской схоластики и ее туманных отвлеченностей, называемых философией, –

–406–

Ренан – многим кажется невером наисимпатичнейшим, ибо он вызывает сожаление к себе, как полусознательная и полуневольная жертва философско-схоластических, и веками унаследованных *измов* туманной мысли европейца. Это – не педантичный рационалист Павлюс, спокойно, последовательно, даже торжественно, как бы, совершая истинно протестантское священнодействие, – разрешающий все внутренние запросы совести, нравственного чувства и религиозного сознания в совершенно простые силлогизмы и подцвеченное научностью резонерство, – в остроумном сцеплении разных естественных случайностей и логически стройных возможностей воображающий найти тайну неразложимого ни на какие посылки и заключения человеческого духа. Это – не дерзкий мифолог Страусс, испытывающий какую-то демоническую радость в огульном отрицании всего и в математически-строгом сведении всех проблем к нулю. Это – даже и не Кейм, которого ученая флегма нагромождает такую беспорядочную и необъятную массу всевозможных материалов, что она, в конце концов, рассыпается в неопределенных образах и туманных отвлеченностях утонченно-схоластической немецкой мысли. О Фаррарах и других подобных же *жизнеописателях*, или составителях жизни и историй Христа, и замаскированных, или открытых подражателях Ренана в церковном духе – молчим, ибо коренная ложь самой постановки дела на почве истинной христианской веры³⁸⁷⁷ сказывается у всех этих господ в маскировании неверия пред собою и другими, посредством туманно-риторической фразы, способной не развязывать, а еще более запутывать какие угодно узлы... В предисловии к своей книге Ренан открыто заявляет, что он не верит, потому что не

принято верить... Но от слова до дела – пропасть; сказать и зачеркнуть, еще не значит искоренить в тайниках духа его христианскую природу, его богоподобие, его сообразность Христу. Читая книгу Ренана, так и думаешь, что вот-вот услы-

–407–

шишь: „Ты – Христос, Сын Бога живого!“... Вместо того, повсюду встречаешь только предательское: „Радуйся, Учитель!“ Навеянное неверие не позволяет даже Ренану открыто заявить: „согрешил, предав кровь неповинную“, хотя этот покаянный вопль уже, по-видимому, трепещет в груди автора и готов, как бы, невольно вырваться наружу... Да, эта затаенная в глубине сердца, и по суетному тщеславию не высказанная вера Ренана слышится в его предсмертной зависти вере бретонца, в его признании Бога Отцом и в чувствах к Нему, какие порождаются словом *отец*. Быть может, отрешась на минуту от схоластических формул европейской лжефилософии, Ренан простым инстинктом художника уловил в бретонском или Евангельском „*Отче наш*“ высшую и более истую правду души, чем во всех этих искусственных, широковещательных, уму непонятных, сердцу недоступных, туманных *измах*. Во всяком случае, слабость философской рефлексии Ренана, в смысле современной официальной науки, – неспособность взять вопрос во всей его богословско-философской глубине и обнять со всех сторон, – постоянные колебания, самопротиворечия и недосказанность, некоторая доля легкомыслия и несерьезности в наисерьезном деле: все это бросает, как бы, ложный свет, искусственно смягчающий безобразные резкости Ренанова неверия. По всему видно, что Ренану надо бы по совести и искренно сказать с отцом бесноватого: „верую, помоги моему неверию“ или с Фаустом: „кто смеет Вышнего назвать и, исповедуя, сказать: я верую в Него? Кто Необъятного поймет, иль, не поняв, сказать дерзнет: не верую в Него?“ – Вместо того, он заявляет: „не верю, ибо не принято, не доказано, не научно“.

Ренан – не отъявленный и не последовательный невер, спокойно, без угрызений совести, почивающий на софизмах своего отрицания. Он переживает сердцем свое неверие или, вернее, свои сомнения, он колеблется, наивно укрывается за

науку и за научные моды, искренно завидует детской вере бретонца, у него всегда остается *может быть*. „Бог есть Отец наш, Его мы слышим, внимая сладостному чувству, появляющемуся в нашем

—408—

сердце при слове Отец. Это – не Владыка одного Израиля, но Бог и Отец всего человечества“... Так говорил Ренан тридцать лет тому назад в своей Жизни Иисуса. „Благодарю Бога за дарованную мне жизнь.... Любовь так же вечна, как религия, любовь – лучшее доказательство бытия Бога... Не будем отказываться от Бога Отца, не будем отрицать возможность конечного дня правосудия. Что остается делать, как не поднять глаза к небу, чистой женщине, несправедливо оклеветанной, невинной жертве непоправимой судебной ошибки, человеку, умирающему из-за подвига самоотвержения, мудрецу, умерщвляемому варварами? Где искать нелицеприятного суда, если не на небе?... Бог живой не проявляется во вселенной... Но все возможно, даже Бог... Бог не проявляется в наблюдаемом нами мире, но нельзя доказать, чтобы Он не проявлялся в бесконечности... Два основные догмата религии – Бог и бессмертие души – не могут быть доказаны, но нельзя сказать, чтобы они были безусловно невозможны“ ... Так говорит Ренан уже накануне своей смерти. Очевидно, парижские моды науки и разные микро- и телескопы и -фоны притупили в Ренане чистоту сердечного ока, для созерцания живого Бога в наблюдаемом нами мире. Как слепорожденный, или в колыбели ослепший человек, Ренан лишь смутно предчувствует и туманно припоминает нечто такое, что должно быть Богом Отцом. Переход к вере бретонца и восприятие общенародной, или общечеловеческой веры Ренану, как художнику были бы не трудны... Но... Ренан не мог препобедить слабостей темперамента и народности. Что скажут либералы, социалисты, республиканцы, интеллигенты?!.. Вопрос этот, по-видимому, имел для Ренана столь же трагикомическое значение, как суждение Марьи Алексеевны для Фамусова...

Как бы то ни было, но Ренан – невер, возбуждающий сожаление к себе, – испытывающий тяжелую пустоту религии и

веры в своем сердце. Ренан – не сложившийся отрицатель, а сомневающийся скептик, с наивным капризом желающий осязать руками и увидеть глазами Бога Отца... Да, Ренан всю жизнь оставался в том

–409–

процессе брожения религиозно-нравственных сторон духа, какой, наверное, известен многим современным людям науки, переходившим от сомнений и колебаний к твердому убеждению и непреложной вере. Это-то и делает Ренана подсудимым, для многих симпатичным, подкупает читателя в его пользу и, как бы, отставляет на задний план мысль о неверии автора *Жизни Иисуса*.

Сочетанием всех вышеуказанных особенностей книга Ренана создает такую иллюзию, которая, как бы, магически очаровывает читателя, цепенит его критическую силу и делает из него послушного медиума автора. Да, мы имеем дело с научно-художественным внушением сильного, хотя и злого гения знания, мысли и слова. Вы невольно увлекаетесь, книга приковывает к себе ваше внимание и воображение, вы, как бы, следуете вместе с автором за Христом, в обществе Его учеников, по Галилее, – внимаете словам любви, блаженства, радости, – вы незаметно переходите потом в Иерусалим, начинаете негодовать на этих тупых умников и тяжелосердых книжников, без всякого в себе удивления начинаете находить удовольствие в грозных обличениях Христа. Все время вы были последователем Христа и апостолом... и вдруг, в конце концов, вы, как будто, потеряли Христа, перестали благоговеть, сделались Иудой... Сила Ренановой иллюзии именно в том и состоит, что читатель незаметно и невольно, как бы, во сне или в гипнозе, из ученика постепенно превращается в предателя, из искреннего и верующего апостола – в изменника и клеветника. И кто знает? не следует ли искать, по крайней мере, отчасти, тайну этого волшебства в лице самого автора книги, в пережитой самим Ренаном измене Христу, в превращении, хотя и иезуитского, но все же христианского Ренана в Ренана скептика и нехристя? ...

Только уже тогда, когда дочитано последнее слово книги, вы замечаете обман и сожалеете, что дозволили, хотя бы только минутное, затмение в своем сердце пресветлого лика Безгрешного Исккупителя, – что не заметили святотатственное прикосновение злого гения к Святому Святых вашего духовного существа. Вы как будто присутствовали

–410–

при незаметном в глубокой тьме ночи предательском поцелуе, как бы, слышали Иудино: *радуйся, учитель!...* и подобно Ап. Петру, полусознательно и вне себя, вы хватаетесь за меч... критики и обличения... Но уже поздно, предатель выдал Христа на поругание врагам... Вы поддались обману, невольно, как бы, отреклись, хоть на минуту, от Христа... и вам ничего не остается, как только смыть нечистоту этого очарования горькими слезами покаяния...

(Следует изложение книги и критика).

М. Муратов

Извеков Н.Д. Некоторые черты деятельности митрополита Макария (Булгакова) по управлению Литовской епархией // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 411–434 (2-я пагин.)

Служение в Литовской епархии, после смерти митрополита Иосифа, управлявшего этой епархией 35 лет и потому сроднившегося с нею, не могло не представляться трудным для нового архипастыря Литовской кафедры – архиепископа Макария, который дотоле не служил еще в северо-западном крае, а потому недостаточно был знаком с его нуждами и потребностями. Затруднительность его положения усугублялась еще тем, что приходилось служить вместе с таким Вилейским генерал-губернатором, каким был Потапов, оставивший по себе столь печальную память за свое антирусское управление северо-западным краем. Новому архиепископу была, конечно, хорошо известна история со смотрителем Вилейского духовного училища, иеромонахом Смарагдом, которого Потапов выслал в 24 часа под конвоем жандармов из Вильны в Петербург за проповедь на 14-е апреля, которая почему-то ему показалась затрагивающей иноверцев. В скором времени после вступления архиепископа Макария на Литовскую кафедру, должен был оставить свой пост в Вильне один из высокопоставленных сановников в крае из-за того, что стойко отстаивал интересы православия и русской народности в северо-западном крае. Но, несмотря на все это, преосв. Макарий показал себя на высоте своего положения и явился добрым пастырем, который не позволяет волку прийти и разогнать овец его стада. В доказательство сего мы приводим весьма любопытную переписку архиепископа Мака-

–412–

рия с Потаповым, из которой обнаруживается очень ясно, с одной стороны, насколько мало содействовали, или, вернее, как много противодействовали успеху православия и русской народности большинство чиновников, служивших в Вилейском генерал-губернаторстве, начиная с самого Потапова и кончая

волостным писарем, а с другой – та энергия и твердость духа, с какой преосв. Макарий выступил в защиту интересов православной церкви и русской народности.

„Ваше Высокопревосходительство, милостивый государь!“ – писал архиепископ Макарий Потапову. – „При обозрении мною в июне и июле месяцах сего 1869 года церковей и приходов вверенной мне епархии, по Вилейской и Гродненской губернии, я обращал особенное внимание на те приходы, где есть в большем или меньшем числе прихожане, недавно воссоединившиеся с православною церковью, и к великому прискорбию нашел большую часть таких приходов в положении весьма неутешительном. По свидетельству оо. благочинных и приходских священников, новоприсоединившиеся прихожане неохотно и в весьма малом количестве посещали те храмы Божии, где можно было бы православному духовенству действовать на них словом убеждения; многие отказываются принимать православных пастырей в свои дома и вообще уклоняются от всяких случаев, при которых эти пастыри могли бы обращаться к ним со словом наставления; многие начали уклоняться от исполнения христианского долга исповеди и Св. Причащения у своих приходских пастырей, а некоторые перестают приносить детей своих для св. крещения православным священникам и обращаются к латинскому духовенству с просьбами, как о крещении детей, так и об отправлении других духовных треб, и немало уже было случаев незаконного исполнения со стороны последнего духовенства таких треб, о чем имеются донесения в консистории и производятся дела. Одною из главных причин такого безотрадного явления, более и более усиливающегося, по объяснениям оо. благочинных и приходских священников, служит далеко не сочувственное, по-видимому, отношение к делу поддержания православия в означенных приходах ближайших

–413–

к народу властей, сильно действующих на умы новоприсоединившихся. В подтверждение и ближайшее разъяснение этой мысли, мне указывали на следующее: 1)

Отношение гг. посредников, исправников и других низших гражданских властей к православному духовенству не вполне благоприятное. Гораздо больше внимания и вежливости оказывается со стороны названных властей латинскому духовенству, нежели православному (что имел случай, отчасти, заметить и я сам во время моего путешествия по епархии), а в иных случаях бывает и прямо небрежное обращение с православными священниками, так что последние выражают опасение даже за личную свою безопасность от оскорблений и ругательств со стороны фанатизированных крестьян-латинян, которые легко могут увлекаться примером высших. 2) Мало усердия и энергии видно со стороны упомянутых властей к удовлетворению просьб духовенства о починках церквей, оград вокруг них, домов для помещения причтов, об отводе земель и необходимых угодий православному духовенству, ввиду часто с избытком обеспеченного латинского духовенства. Дела по просьбам обо всем этом откладываются на неопределенное время, что иногда хуже прямого отказа. 3) При таком положении, когда течет сквозь крыши в домах православных священников и в самых церквях (что и мне случилось видеть), когда отказывают в содействии даже устройству ограды вокруг православной церкви, не удивительно, если простой народ охотно и легко верит всяким слухам, как бы они ни были нелепы, вроде таких, например, будто костелы, обращенные в церкви, возвратятся к католикам, все перевороты, т. с. присоединившиеся к православию, со стыдом должны будут возвратиться в католичество, будто, не только ни священники, ни власти гражданские ничего не сделают с возвращающимися опять в католичество, но даже это разрешено теперь высшим начальством и т. п. А ближайшие к народу власти, вместо того, чтобы опровергать все подобные слухи, только молчат и самым молчанием своим, как будто, подтверждают, по крайней мере, по мнению народа, справедливость этих слухов. 4) Те из обратившихся к православию,

—414—

которые остаются твердыми в своем, однажды принятом решении — быть православными, или которые пока колеблются

и смущаются, весьма часто подвергаются от окружающих их латинян оскорблениям и насмешкам, будто они-де, т. е. обратившиеся к православию, обманулись в своих расчетах на покровительство со стороны гражданских властей, доказательством чего служит то, что при назначениях, напр., в сельские должности, не оказывают им никакого предпочтения, а как будто нарочно устраниают их в этом случае, и еще более служит перевод волостного правления из одного прихода, присоединившегося к православию, в приход латинский, без особой, якобы, в том надобности. 5) Наконец, и латинское духовенство, и смущаемый им народ, не видят, по медлительности гражданских властей и безразличному отношению их к поддержанию православия, никаких законных последствий того, что первое незаконно вмешивается в исправление духовных треб для присоединившихся к православной церкви крестьян. А на жалобы священников и на их просьбы о содействии, хотя бы, например, в доставлении к ним для беседы и увещания уклоняющихся от церкви, отвечают отказом, под благовидным предлогом невмешательства в чужую, будто бы, для них, духовную область. Безнаказанность же и видимая поблжка в настоящем случае – плохая поддержка для усилий православного духовенства удерживать в исполнении долга тайно волнуемый простой народ.

Изложив перед Вашим Высокопревосходительством все эти заявления местных оо. благочинных и священников, не верить которым не имею основания, я, прежде всего, считаю долгом выразить мое мнение, что одно православное духовенство в означенных приходах своими только духовными средствами не имеет возможности удержать в православии всех недавно присоединившихся к нему из латинства, так как многие из них вовсе не приходят в церковь, не впускают священников в свои жилища и всячески уклоняются от сношений с православными пастырями и от их пастырских наставлений, и что, как самое присоединение этих христиан к православной церкви совершено не одним православным духо-

—415—

венством силою его проповеди, а, преимущественно, при содействии гражданской власти, так и удержание их в православии, по крайней мере, до полного утверждения их в нем, может и должно совершаться духовенством при содействии же гражданской власти. А, вслед за тем, имею честь покорнейше просить вас, милостивый государь, не признаете ли возможным сделать начальственное распоряжение: 1) чтобы все гражданские власти, особенно в означенных приходах, оказывали должное внимание и уважение к православному духовенству, всем его просьбам о законном содействии, в чем потребуется; чтобы они поддерживали и ограждали подобающее уважение к нему и со стороны латинского населения, а для того сами первые показывали сочувственное отношение к нему и отнюдь не обнаруживали, по крайней мере, явного предпочтения ему духовенства латинского; 2) чтобы власти эти усерднее и энергичнее действовали в вопросах и хлопотах духовенства об устройстве и украшении церквей, устройстве и починке причтовых домов, отводе причтам земель, особенно в означенных приходах, и ни в каком случае не откладывали, будто с намерением, на неопределенное время удовлетворение просьб по упомянутым предметам. 3) Чтобы при всяком удобном случае разъясняли народу всю нелепость слухов о каком-то повороте, будто бы, правительства в пользу латинства, в пользу свободного или произвольного перехода из православной церкви в латинскую, имея в виду, что одному православному духовенству, как стороне, заинтересованной в деле, простой народ, еще не утвердившийся в православии, в этом деле доверять не может. 4) Чтобы строго преследовать насмешки и ругательства над новоприсоединившимися к православию со стороны преобладающего латинского населения, и чтобы им оказывалась, по крайней мере, справедливость, если не предпочтение, при назначениях на общественные должности, в разных льготах и пр. 5) чтобы, наконец, быстро, энергично и, конечно, беспристрастно исследовались, кем должно, случаи соversions в латинство и требоисправлений латинским духовенством в семействах православных крестьян и не-

—416—

медленно применялись к этим случаям во всей точности требования законов“.

Призывая на вас, милостивый государь, благословение Божие, с глубочайшим почтением и совершенною преданностью, имею честь быть Макарий, архиепископ Литовский и Вилейский“.

В ответе на это, исполненное достоинство и энергии, отношение преосвященного Макария, со стороны Потапова виден дух иезуитизма и даже глумления над православным духовенством.

„Ваше Высокопреосвященство, Милостивый Архипастырь“, – так пишет Потапов преосвященному Макарию, – „принося мою душевную благодарность за сообщенные в ответе от 4 сентября за № 6846, сведения о положении дела православия в среде недавно воссоединившихся, дела близкого сердцу каждого русского и, потому, составляющего предмет особенного моего внимания, спешу уведомить о тех распоряжениях, какие мною сделаны по вышеозначенному отзыву вашего высокопреосвященства. Воздавание православным священникам подобающего им, как пастырям господствующей церкви, уважения и внимания, поставляется неперменным условием для каждого служащего в крае, и до настоящего времени я не получал заявлений, чтобы кто-либо из них был невежлив или небрежен в обращении с православными священниками. Усматривая же из отзыва вашего высокопреосвященства, что отношения низших административных властей к православному духовенству не вполне благоприятны, что некоторыми из них оказывается гораздо больше вежливости и внимания латинскому духовенству, нежели православному, я предложил гг. губернаторам подтвердить всем служащим оказывать должное внимание и уважение православному духовенству, и содействие всем законным его требованиям, ограждая и поддерживая подобающее к нему уважение и со стороны латинского населения. Но, имея, при этом, в виду, что несогласный с вышеуказанным образ действий служащих лиц противен видам правительства и, допустившие его, должны быть подвергаемы

законному взысканию, я долгом считаю просить ваше
высокопрео-

—417—

священство не отказать поставлять меня в известность о
всяком, подобного рода, случае.

Православное духовенство, как Ваше
Высокопреосвященство изволите сообщать, заявило Вам о
недостатке усердия и энергии местных властей к
удовлетворению просьб их о починке церквей, об устройстве
помещений для причта, об отводе земель и угодий. В этих
случаях удовлетворение просьб духовенства большей частью от
местных уездных чиновников не зависит и участие их в
подобного рода делах заключается лишь в собрании требуемых
высшей властью сведений, или исполнении ее предписаний.
Все строительное дело сосредоточивается в губернских
церковно-строительных присутствиях, на обязанности которых
лежит рассмотрение заявлений о сооружении, восстановлении и
починке православных храмов, и разрешение таковых не иначе,
как в присутствии епархиального архиерея, или по соглашении с
ним. В настоящее время ни в моем распоряжении, ни у
губернаторов не состоит тех чрезвычайных средств из местных
источников, которые были предоставлены года три тому назад,
и которые можно было, между прочим, употреблять и на
поправление церквей, кроме сумм, специально назначенных на
церковно-строительное дело. Из отзыва же моего от 21 июля за
№ 78 Вашему Высокопреосвященству известно, что
правительство, при настоящем финансовом положении
государства, не может принять на себя возобновление всех, без
различия, храмов, а потому и предположено озаботиться в
настоящее время изысканием местных средств для
образования постоянного фонда на содержание приходских
церквей. Ввиду такого положения дел, я полагаю, духовенство
должно не увеличивать затруднения Правительства, но прийти
ему на помощь, и в заявлениях своих о пособии из казны
ограничиваться самыми необходимыми требованиями, и только
в тех случаях, когда исправления не могут быть произведены на
счет добровольных пожертвований прихожан. Устройство

причтовых помещений составляет обязанность прихожан и к местным административным властям относится лишь понуждение к исполнению законных требований духовенства по этому предмету; сумм от казны на

—418—

устройство причтовых помещений не отпускается, а энергичные понуждения не всегда бывают успешны, ибо весьма часто предстоящий расход не по силам прихожанам; в местностях же с недавно присоединившимися к православию, энергия власти может вызвать расходы, обременительные для прихожан, и, таким образом, принести вред самому делу православия. Я полагаю, что лучшим рычагом для побуждения крестьян к заботливости о материальном благосостоянии своих пастырей может служить нравственное на них влияние последних, приобретенное их доверием и уважением к себе. Но, желая, с своей стороны, помочь духовенству всеми мерами, от меня зависящими, я имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство сообщить мне, в каких именно приходах не последовало удовлетворения просьб духовенства по вышеозначенным предметам, и указать церкви и священнические помещения, в которых Вы изволили заметить повреждения, требующие немедленных исправлений.

Обеспечение нуждающихся православных причтов дополнительными земельными наделами и угодьями, зависит от г. министра государственных имуществ и производится по моему с ним сношению, на основании представлений губернских присутствий по обеспечению быта православного духовенства, куда должны поступать в установленном порядке все заявления по этому предмету православных причтов. Медленность в удовлетворении, быть может, вполне справедливых и заслуживающих уважения ходатайств о наделе земельными угодьями, весьма часто происходит от того, что православное духовенство в делах подобного рода, как Вы изволите усмотреть из моих к Вам отзывов, от 17 и 28 июля за № 10076 и 10792, не всегда обращается в установленном порядке, через свое ближайшее духовное начальство. Если же Вашему Высокопреосвященству известно какое-либо уважительное

заявление духовенства по этому предмету, оставленное без удовлетворения, то не откажите сообщить о таковом мне, для, зависящих с моей стороны, распоряжений.

Относительно прекращения распространения слухов, будто бы, костелы, обращенные в церкви, возвратятся католикам, а присоединившиеся к православию должны будут

—419—

возвратиться в католичество, и что это даже разрешено начальством, а также устранения и преследования насмешек и ругательств над новоприсоединившимися, мною предложено губернаторам, чтобы, независимо строжайшего преследования распространителей ложных толков, при всяком удобном случае мировые посредники и полицейские власти разъясняли народу всю нелепость слухов о каком-то, будто бы, перевороте правительства в пользу латинства, всю невозможность осуществления оных, а также, чтобы насмешки и ругательства над новоприсоединившимися со стороны католиков строго преследовались.

Что же касается того обстоятельства, что новообращенным, при назначении в сельские должности, не оказывается никакого предпочтения, и они, как будто нарочно, устраниются от них, то для предупреждения таковых случаев я признал только возможным предложить гг. губернаторам принять все, зависящие от них, меры к соблюдению установленных правил при производстве выборов в означенные должности, избрание в которые, на основании 51 и 78 ст. положения о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости, предоставлено сельскому и волостному сходам, и, чтобы вообще православные и новоприсоединившиеся, соответствующие требуемым законом условиям, не были устранимы от избрания в общественные должности. Для расследования причин перевода волостного правления из одного прихода, присоединившегося к православию, в приход латинский, я покорнейше прошу почтить меня уведомлением, в какой местности этот перевод последовал.

На вмешательство католических ксендзов в совершение треб для православных, я предложил губернаторам обратить

особенное внимание и внушить полицейским властям строжайше преследовать подобные действия во всевозможных их видоизменениях, а как Вашему Высокопреосвященству от подведомственного Вам духовенства, быть может, известны случаи такого вмешательства католических священников, то не изволите ли признать возможным поставить меня в известность о них, для принятия соответственных мер по каждому случаю.

Доставление к священникам для беседы и увещания

—420—

лиц, только не отличающихся особенным усердием к делу веры, не разрешается законом, и жалобы священников по подобным предметам должны быть удовлетворяемы, по моему мнению, только в тех случаях, когда это относится к явному уклонению от общения с церковью, т. е., когда это уклонение рассматривается, как преступление и преследуется законом; и, если Вашему Высокопреосвященству известны случаи неисполнения гражданскими властями законных требований духовенства в подобного рода делах, то я покорнейше прошу сообщить мне о них для соответственных, с моей стороны, распоряжений. Случаи же явного отступления от православия составляют предмет особенного внимания администрации; за правильностью производства подобного рода дел имеется строжайшее наблюдение, а, вместе с сим, мною вновь подтверждено губернаторам принять все зависящие меры к скорейшему рассмотрению еще неоконченных дел этого рода для подвержения виновных законному взысканию.

Поручая себя архипастырским молитвам Вашим, с глубочайшим почтением и совершенной преданностью, имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства...”

Ввиду сего ответа Потапова, преосвященный Макарий уже фактически подтверждает то, что им было изложено в первом своем отношении к нему.

„Вследствие отношения Вашего Высокопревосходительства от 17 сентября за № 174, писал Владыка генерал-губернатору, честь имею в дополнение к отношению моему от 4 сентября за № 6846 сообщить следующее:

I. Под содействием местных властей хлопотам духовенства об устройстве и украшении храмов и их починках я разумел не распоряжение об отпусках сумм и тому подобном, что предоставлено губернским церковностроительным присутствиям, а только ускорение хода дел по заявлениям о нуждах, по собранию сведений, по освидетельствованию ветхих церквей, по производству уже разрешенных построек и починок, а с другой стороны – помощь прихожан трудом и ничтожным материальным пособием при церковных починках, в преде-

–421–

лах материальной возможности прихожан, как например, новая настилка соломенной или деревянной крыши, чтобы она не протекала, пола, чтобы было безопасно, починка дверей, окон, ограды и т.п. В таких размерах может быть значительным содействие усилиям духовенства и самых низших властей. Положение же церковно-строительного дела именно не соответствует этим ожиданиям, чему есть не мало примеров. Гродненское церковно-строительное присутствие предписало от 2 июля прошлого 1868 г. за № № 212 и 213 архитектору Андреевскому и приходскому попечительству Чернавчицкой церкви, Брестского уезда, приступить в нынешнем же 1868 году к перестройке Чернавчицкого костела, закрытого и переданного на православную церковь 2-го октября 1867 года, отпустив потребную на работу сумму из наличного церковно-строительного капитала, но по сие время (5 августа 1868 г.), как пишет священник Чернавчицкой церкви, ничего не сделано, и ходит слух о возвращении католикам одного костела. С 1-го октября 1868 г. – со времени истечения срока, для окончания постройки церкви и колокольни в селе Рясной, Брестского, пишет благочинный Высоколитовский от 29 июня сего года, из упраздненного костела, подрядчик не продолжает и не оканчивает обозначенных работ. Роснянское церковное попечительство неоднократно обращалось с просьбою в Гродненское губернское присутствие, – прежде о распоряжении, касательно обеспечения окончания переделки Роснянского костела, так как бывший уездный комитет выдал подрядчику денег больше, чем следовало ему, соразмерно произведенным

работам, а потом о распоряжении, соответствующем настоящему положению дела. Что сделано после того присутствием, – неизвестно. Тот же подрядчик оставил неоконченную перестройку зданий упраздненного Мариинского монастыря в м. Рясной, предназначенного для помещения причта. В Остринской церкви, Лидского уезда, пишет Щучинский благочинный в рапорте от 25-го июля сего года, не делается доселе исправления недостатков и опущений в казенной постройке, на ассигнованную уже на сей предмет от Министерства Государственных Имуществ сумму 5.905 р. 60 к., како-

–422–

вых работ ожидали еще прошлым летом. На починку церкви в местечке Бытене, Гродненское церковно-строительное присутствие поручило архитектору еще в прошлом году составить смету и план, но он еще не составил. Вязынская церковь, рапортует от 13 июля Молодечнянский благочинный, Вилейского уезда, совершенно ветха, и, хотя еще в 1864 г. была составлена Вилейским церковно-строительным комитетом смета на постройку новой из кирпича, но до сих пор к этой постройке никто не приступает, несмотря на то, что для этой цели уже 3-й год заготовлены дерево, кирпич и камень. Дерево, лежащее под открытым небом, значительно подверглось порче, а кирпич, сложенный в наскоро сделанном сарае, от течи сверху, а снизу от подходящей воды, наполовину перепортился. Носиловская церковь – совершенно ветхая, и, хотя на устройство новой составлена Вилейским комитетом смета, и весь нужный материал заготовлен, и так же гниет, но, когда будет приступлено к работам, неизвестно. Лотыгольская церковь, хотя совершенно ветха и нуждается в неотложном исправлении или возведении новой, но проекта ни на то, ни на другое не сделано, и никаких к тому приготовлений не видно, а колокольня грозит скорым падением. Марковская церковь, построенная в 1859 году из булыжного камня, нуждается в капитальной починке; крыша пропускает течь, а пол совершенно обрушился. В селе Турейке, Щучинского благочиния, церковь деревянная ветхая, соломою крытая, до неприличия скудна, чтобы быть

приходскою. Во время моего обозрения епархии, мною лично была замечена течь в Шумской и Островецкой церкви.

Впрочем, долго было бы исчислять все церкви, нуждающиеся в таких, или других починках. Литовская консистория относилась по сему предмету, куда следует, с просьбою о починке многих церквей, но на свои отношения ответа не имеет. В рапорте благочинных за 1-е полугодие 1869 г. указано, кроме вышеупомянутых, еще до 20 церквей ветхих и требующих починок, о чем консистория сообщает Церковно-строительным присутствиям.

II. Еще труднее было бы поименовать все те приходы, где причтовые помещения крайне ветхи и убоги, и где

—423—

даже вовсе нет таковых, особенно для церковнослужителей. О положении этого дела в консистории известно следующее. На основании Высочайше утвержденного положения об обеспечении сельско-православного духовенства, 1842 г. Св. зак. тома IX изд. 1857 приложение к 323 ст., по утвержденным губернскими комитетами об обеспечении сельского православного духовенства разновременно с 1844 г. проектам уездных комитетов, производились, по сношениям консистории с губернскими начальствами, постройки и починки домов с хозяйственными строениями для причтов там, где прихожане помещичьи крестьяне, — помещиками, где казенные крестьяне — палатами государственных имуществ, а где смешанные прихожане, т. е. помещичьи и казенные — помещиками, совместно с казною. Постройки эти производились весьма медленно помещиками, и потому Министерство внутренних дел вошло в Правительствующий Сенат с представлением о том, чтобы, в случае уклонения помещиков от уплаты следующих с них денег на обеспечение сельского духовенства в западных губерниях, взыскание было производимо в порядке, установленном для казенных взысканий. Вследствие сего, 16 декабря 1864 г. последовал указ Правительствующего Сената о взыскании тех недоимок в установленном для казенных взысканий порядке, и, по отношению Г-на Министра Внутренних дел, Господин Главный Начальник края от 28-го

февр. 1865 г. за № 91 предложил губернским присутствиям об обеспечении духовенства сделать распоряжение о приведении в точную известность, какие из сельских причтов остаются необеспеченными по проектам, утвержденным после сего срока, затем сделать определение, какие из неисполненных повинностей должны относиться на основании Высочайше утвержденного мнения Государственного Совета в помянутом Сенатском указе и положении 1842 г. к обязанности владельцев имений и, оценив эти повинности, произвести взыскание с владельцев, на точном основании сей Высочайшей воли. Собрание таковых сведений о взыскании с помещиков тех недоимок Вилейское Губернское присутствие об улучшении быта духовенства 16 марта 1865 г. поручило

—424—

военным начальникам Вилейской губернии. Между тем, когда были представлены требуемые сведения и взыскивались с помещиков деньги, Генерал-губернатор 7 марта 1867 г. за № 324 дал предложение Вилейскому Губернатору об отмене порядка ко взысканию сказанных недоимок и предварительном представлении сведений о том Г-ну Министру Внутренних дел в шестимесячный срок. Вследствие сего, Вилейское Губернское присутствие об улучшении быта духовенства 7 апреля 1867 г. поручило уездным предводителям дворянства, чтобы, совместно с мировыми посредниками, благочинными, местными священниками, при участии владельцев имений, а по смешанным приходам, состоящим из конфискованных и секвестрованных имений, при участии чиновников Министерства Государственных имуществ, составили требуемые ведомости и оценки, и таковые доставили присутствию. Но таковые ведомости, как видно из дел губернских присутствий, и после одновременных повторений еще не все представлены. При таком положении дела, постройки и починки домов и хозяйственных строений приостановились, и вовсе не производимы в настоящее время, и прихожане, когда духовенство обращается к ним, откладывают дело, впредь до решения вышеозначенного вопроса; так как осмотр причтовых помещений и все, относящиеся к этому, обстоятельства открыто

обследовались во многих местах комиссиями, так что в настоящем обстоятельстве едва ли помогло бы самое неотразимое нравственное влияние духовенства на прихожан, разумея здесь священников, а не низших членов причта, от которых, по степени их образования, собственно, трудно ожидать настолько могучего нравственного влияния, чтобы оно послужило рычагом в деле снабжения их помещениями.

III. В подобном же положении находится и дело об обеспечении причтов земельными угодьями. которое, на основании Высочайше утвержденного положения об обеспечении сельского православного духовенства, отнесено губернскими присутствиями на обязанность помещиков и на палаты государственных имуществ, смотря по тому, какого ведомства крестьяне составляют приход. Посему, о дорезке недостающей доузаконенной 33-х десятинной пропорции

—425—

и о замене чрезполосных или неудобных земель, производилась консисторией с 1844 года с губернскими правлениями и присутствиями по обеспечению духовенства, а также с палатами государственных имуществ, переписка, и, вследствие сего, многие причты обеспечены узаконенной пропорцией земли, где дорезка или замен относились до палаты Государственных имуществ; где же это зависело от помещиков, — весьма немногие причты обеспечены узаконенной пропорцией земли. По причине уклонения помещиков от исполнения сей обязанности, в силу указа Правительствующего Сената от 18 Декабря 1864 г. сделано распоряжение, — при составлении ведомостей о недоимках по обеспечению духовенства помещениями внести и то, что не исполнено помещиками в отношении обеспечения причтов землями, а, между тем, на основании циркуляра Министра Государственных Имуществ от 21 сентября 1863 г. за № 42, вследствие ходатайств Губернских присутствий, отведены и отводятся ведомством Государственных имуществ фермы, оброчные статьи, т. е. рыбные ловли и мельницы, произведены и производятся дорезки в усиленной, и более чем удвоенной, против 33-х десятинной нормы, пропорции, а также замены неудобных и

чрезполосных земель. Но не все предположения губернских присутствий удовлетворены. Наконец, в ответ на отношение бывшего генерал-губернатора графа Баранова от 6 апреля 1867 г. за № 456 на имя Митрополита Иосифа с требованием ведомости о числе приходов Литовской епархии и заключения, – во что могут быть оценены натуральные повинности духовенству северо-западного края, которые отдавались в пользу его на основании положения 1842 г. (взамен каковых повинностей сему духовенству положено по 100 р. на причт), от 24-го июня того же года за № 4943, сообщено Митрополитом Иосифом заключение, что за эту повинность должно бы вознаграждать ежегодно причты церквей Литовской епархии по городским и сельским двуклирным приходам 250 р. а по одноклирным 125 р. Последовала ли по сему предмету какое-либо распоряжение, доселе нет сведений.

IV. Кроме сего, были и другого рода частные случаи бесплодной доселе переписки с подлежащими инстанциями,

–426–

как касательно помещений, так и касательно земельных владений церковных. Напр., Щучинскому духовенству в 1864 г. велено передать упраздненный монастырь сестер милосердия со всеми пристройками и плацами, – Лидский уездный комитет затянул это дело до сих пор. Священник владеет пока деревянными постройками монастыря, и теперь дело запутано так, что трудно надеяться на передачу во владение духовенства всех означенных строений, так как на них заявлена претензия дворовым управлением князя Друцкого-Любецкого. Предположенная, по распоряжению бывшего генерал-губернатора Фон-Кауфмана, перестройка по-Бернардинского Слонимского монастыря под помещение соборного причта доселе не состоялась.

Давно ведется, и ничем не разрешается переписка о части сада, отторгнутой крестьянами села Лебедева, Вилейского уезда, от их приходской церкви. В 1865 г. заведено дело о шестидесяти десятинах земли, отторгнутой от Глубокской церкви, Щучинского благочиния, Лидского уезда, и находящейся во владении помещика Янковского. В 1866 г. была в Глубоком

комиссия временного отделения Лидского полицейского управления. В 1867 г. дело передано в Лидский уездный суд. Но решения доселе нет.

V. Что касается до упомянутого мною в отношении к Вашему Высокопревосходительству о намеренном, будто бы, по мнению народа, устранении обратившихся в православие крестьян от общественных должностей, то в доказательство этого указывается на перевод сельских управлений в католические приходы следующих православных и новообратившихся к православию приходов: в одном Вилейском уезде: из Интурок, из Островца, из Гейшишек и из Дукшт в Мойшаголы.

VI. Случаев вмешательства латинского духовенства в требоисправления в семействах лиц, обратившихся к православию известно мне от подведомого мне духовенства немало! Я укажу здесь на те, по которым подведомая мне консистория вступала в сношение, как с католической консисторией, так и с гражданской властью. В первую послано было сообщение в мае месяце настоящего года, по донесению Сокольского благочинного от 30 ян-

—427—

варя 1868 г. за № 40 о погребении православного крестьянина села Ячна Ивана Семенчика ксендзом Новодворского костела; но ответа в консистории не имеется; а по рапорту его же за № 41 о незаконном окрещении младенца крестьянина деревни Острова Ивана Марципчика викарным ксендзом Домбровского костела Фомою Сембаловичем, консистория сносилась с Сокольским уездным полицейским управлением, и о наказании виновного не имеется сведений. По жалобе священника Волковысского уезда, Гудзевичской церкви, Виктора Абрамовича об уклонении некоторых прихожан от исполнения христианского долга, по каковому обстоятельству обвиняется в попусшении и подстрекательстве местный мировой посредник, судебный следователь и становой пристав, а также ксендз соседнего костела Ольшевский, Литовская духовная консистория от 10 апреля и 30 мая за № 2430 и 4147 сообщала Гродненскому губернскому правлению о производстве следствия по сему делу, — ответа не имеется. Шумский

благочинный от 27 февраля сего года за № 77 рапортует, между прочим, консистории: в Быстрицком приходе из 850 душ обоего пола, присоединенных, 370 лиц не бывает у исповеди и 6 младенцев не крещено; в Островецком из 700 душ, присоединенных, более 500 душ не бывает у исповеди и 37 младенцев не крещено; в Рукойнском приходе из 605 присоединенных около 300 уклоняется от исповеди и более 20 младенцев не крещено. В Шумском – из 600 присоединенных более 300 не бывает у исповеди и более 30 младенцев не крещено. В Рудоминском приходе из 300 присоединенных – 180 лиц уклоняются от исповеди и 2 младенца не крещены. При сем рапорте приложен и именной список родителей некрещенных детей по православному обряду. В 6 означенных приходах благочинный указывает, что совершают крещение и принимают на исповедь присоединившихся к православию духовенство Вилейских костелов Всех Святых и св. Яна. Неоднократные просьбы по сему случаю благочинного и священников к уездной полиции остались недействительными. Вилейский благочинный в рапорте своем от 30 июня сего года уведомляет о таковых же уклонениях от

—428—

исповеди и св. причастия в приходе Подберезском до 150 человек, и в Дукштах 84. Все, по большей части, уклонившиеся от исповеди у своих священников, едва ли решились бы оставаться совсем без исповеди, и исповедовались, по всей вероятности, у латинского духовенства, в чем, конечно, духовенство православное не имеет возможности само уличить виновных.

VII. Наконец, не излишним считаю присовокупить, что мне, как епархиальному архиерею, предоставлено присутствовать в заседаниях губернских церковно-строительных учреждений, находящихся в моей епархии, только по временам, в случаях, указанных № 12 и приложением к параграфу 32 правил для устройства православных церквей в 9 губерниях западного края. А постоянное течение дел в тех учреждениях или присутствиях совершается совершенно вне моего ведома. И входить или вмешиваться в эти дела, давать им направление и движение я

не имею никакого права. Потому я и не могу принимать на себя ответственность за исправность или неисправность означенных присутствий.“³⁸⁷⁸

В ответе на это ясное и обстоятельное изложение фактов, рисующих далеко не с привлекательной стороны администрацию северо-западного края по отношению к православной церкви и русской народности, Потапов уже совершенно переменяет тон и пишет одно за другим два отношения к преосвященному Макарию, в коих отвечает, более или менее, обстоятельно на каждый пункт отношения к нему архиепископа.

„Спешу уведомить Ваше Высокопреосвященство, – писал Потапов преосвященному Макарию, – что по изложенным в отзыве от 6-го октября за № 7944 делам, разрешение или дальнейшее направление которых зависит от губернских властей, мною предложено губернаторам, не зависимо доставления сведений о настоящем положении таковых, принять все, зависящие от них, меры к возможно скорейшему окончанию оных.

Выработанные проекты по вопросам о переложении на
–429–

деньги натуральных повинностей в пользу православного духовенства и устройстве причтовых помещений сообщены мною для дальнейшего, в установленном порядке, направления господином Министром Внутренних дел, по первому, 9 ноября 1868 г. за № 16786, а второму, 20-го июля того же года за № 11660, но утверждения оных еще до сих пор не последовало.

Из числа означенных в отзыве Вашем дел, два дела, разрешение которых зависело от меня, именно: по Щучинской и Чернавчицкой церквам, уже окончательно разрешены. Каменные строения, сад и землю, принадлежавшие упраздненной Щучинской общине сестер милосердия и оспариваемые владельцами местечка Щучина, князьями Друцкими-Любецкими, по непредставлению последними доказательств к оправданию прав собственности на эти угодья, предложено передать причту Щучинской церкви, а по Чернавчицкой церкви, предположенной к устройству из упраздненного костела, впредь до составления

смет на капитальные работы и открытия на это кредита, разрешено устроить временный иконостас и открыть богослужение по обрядам православной церкви. Заявления и ходатайства о возвращении Чернавчицкого костела католикам не только не уважены, но, напротив, подавшие мне по этому предмету прошение, бывшие прихожане означенного костела, за противозаконные домогательства и подачу прошения скопом проданы мною уголовному суду. Видя в православии и православном духовенстве северо-западного края одну из прочнейших опор успеха русского дела, я всегда радуюсь случаю оказать мое содействие, как успеху господствующей церкви, так и улучшению быта ее пастырей“.

В другом своем отзыве к преосвященному Макарию Потапов дает уже более обстоятельный ответ на остальные пункты, изложенные в отношении к нему преосвященного Макария, и на которые он не ответил в первом своем отзыве к нему.

„От 17 октября 1869 г. за № 14278, пишет Потапов, мною сообщено было Вашему Высокопреосвященству, что по всем делам, упомянутым в отношении Вашем от 6 октября того же года за № 7944, разрешение и

—430—

дальнейшее направление которых зависит от губернской власти, мною предложено губернаторам принять все возможные меры к скорейшему окончанию оных, и о последующем меня уведомить.

В дополнении к вышеозначенному моему отзыву за № 14278, по получении сведений, доставленных мне Вилейским и Гродненским губернаторами, имею честь сообщить Вашему Высокопреосвященству следующее:

1) работы по устройству Роснянской церкви с колокольной и помещениями для причта в бывшем Мариинском монастыре совершенно окончены в 1870 году.

2) Остринская церковь еще не устроена потому, что потребовалось составление новой сметы, каковая определилась в сумме довольно большой, в счет коей отпущено уже 3000 р.; работы по этой церкви будут мною разрешены, если ее

положено оставить самостоятельной приходской, о чем сведения затребованы от Вилейского губернатора 16-го сего мая за № 5164.

3) На починку Бытенской церкви предположено испросить особый кредит, смета же необходимым исправлениям не была составлена вовремя, за смертью архитектора, на которого возложено было это поручение.

4) Ввиду вызываемого настоящим положением Государственного Казначейства сокращения церковно-строительных расходов, к устройству церквей в Вязыне, Носилове, Лотыголе, Маркове и Быстрицах никаких распоряжений делается не было и, по совещании с преосвященным Иосифом, епископом Ковенским, дело это на некоторое время отложено.

5) На устройство Турейской церкви утверждена смета в сумме 11.838 р. 78 к., и работы по ней разрешены к производству предложением моим от 29 минувшего апреля, за № 4460.

6) Исправление Шумской церкви совершенно окончено, по Островецкой же церкви составлена дополнительная смета, находящаяся ныне в рассмотрении.

7) На починку Гвозницкой церкви предположено испросить особый кредит; исправление Бельского собора совершенно окончено; на Вязовецкую церковь испрашивается кредит в сумме 9.223 р. 46 коп., в счет которых

—431—

уже отпущено 6.000 руб., а к производству работ церковно-строительное присутствие обязано приступить в текущее лето. Рендиновский и Рогожненский костелы переделаны в церкви, освящены и сданы в духовное ведомство 23 мая 1870 г. Что же касается обязательства помещика Ельского возобновить Высоцкую церковь, то из представления Гродненского губернатора оказывается, что помещик сей никогда не выдавал обязательства на поддержание починками сей церкви, почему ныне заставить наследников его, по требованию Литовской Духовной Консистории от 27 апреля и 24 сентября, за №№ 7106 и 7762, поддерживать эту церковь нет законных оснований, тем

более, что заботливость об этом по силе 226 ст. XII т. Ч. 1 Уст. Строит, и 178 ст. Полож. 19-го февраля 1861 г. относится к обязанности прихожан, но, так как исполнение сего для прихожан было бы затруднительным, то об устройстве этой церкви сообщено Гродненскому церковно-строительному присутствию, о чем уведомлена уже консистория.

8) Вопрос об обеспечении причтов православных церквей северо-западного края помещениями и угодьями, равно о взыскании недоимок по этим статьям за прежнее время, находится еще в рассмотрении высших правительственных инстанций; относительно же обеспечения быта 43 церквей Вилейской губернии, о коих, как упомянуто в отзыве Вашего Высокопреосвященства за № 7944, консистория не получала ответов от Люстрационной комиссии и Управления Государственных Имуществ, – будет сообщено мною дополнительно, по получении сведений этих от Губернского присутствия по улучшению быта православного духовенства.

9) Приспособление Слонимского Бернардинского монастыря под помещение православных причтов г. Слонима приведено уже к окончанию.

10) О земле, отнятой крестьянами села Лебедева от приходской церкви и о земле Глубокской церкви, Лидского уезда, ожидаются еще дополнительные сведения, по доставлении которых не премину уведомить Ваше Высокопреосвященство о распоряжениях, какие по сему предмету будут сделаны.

–432–

11) Относительно преднамеренного, будто бы, перевода сельских управлений из православных приходов в римско-католические – из сведений, доставленных Вилейским губернским, по крестьянским делам, присутствием оказывается, что до введения государственных крестьян в общий состав сельских обывателей в деревне Гейшишках и местечке Островце состояли волостные правления, а в местечке Дукштах и Интурках казенные сельские правления; при преобразовании же управления государственных крестьян, деревня Гейшишки и местечко Дукшты вошли в состав Мойшагольской волости, а

Островец – Верхнянской. Затем, с 1866 г., т. е. со времени преобразования сельских обществ государственных крестьян, никаких перемен в составе волостей не происходило.

12) По делу о погребении крестьянина Семенника окончательные сведения мною еще не получены; что же касается крестьянина Марцинчика, то отношение Литовской духовной консистории от 5 сентября 1868 г. за № 7101 о высылке этого крестьянина с неправильно окрещенным по римско-католическому обряду младенцем к православному священнику, для совершения над сим младенцем обряда миропомазания, Сокольским уездным полицейским управлением исполнено, и о том уведомлена им Литов. д. консистория 24 ноября 1868 г.

13) Литовская духовная консистория своими отношениями от 10 апреля и 30 мая 1868 г. за 2430 и 4147 сообщала Гродненскому губернскому правлению на его распоряжение жалобу священника Гудзевичской церкви Абрамовича об уклонении некоторых прихожан той церкви, присоединившихся в 1866 г., от исполнения христианского долга, вследствие поущения и неправильных действий, производящей о том следствие, особой комиссии из жандармского офицера, судебного следователя и станового пристава, и просила о скорейшем окончании следствия. Между тем, по сделанным справкам, ни у одного из вышеупомянутых должностных лиц в производстве дела о Гудзевичских прихожанах не оказалось, а равно, в канцелярии губернатора, губернского правления, уездном суде и судебной палате не имеется переписки о назначении

—433—

таковой комиссии. Поэтому Гродненское губернское правление 8-го июля 1871 г. за № 4131 с препровождением отзывов консистории предписало Гродненскому уездному исправнику внушить присоединившимся в 1866 г. к православию о необходимости исполнения обрядов православной веры и, если по дознанию окажется, что присоединившимися нарушены условия 27 и 49 ст. т. XIV Уставов о предупр. и пресечении преступлений, то дознание передать судебному следователю

для произведения следствия и дальнейшего законного направления дела, о чем тогда же, за № 4129, послано уведомление Литовской духовной консистории.

14) О воспреещении ксендзам костелов Св. Иоанна и Всех Святых принимать к исповеди присоединившихся к православию прихожан Быстрицкой, Островецкой, Шумской, Рудоминской, Подберезской и Дукштанской церквей, и также, совершения над младенцами упомянутых лиц обряда крещения, Вилейский Губернатор входил в сношение с управляющим Вилейской римско-католической епархией, и прелат-препозит Жилинский уведомил, что по этому предмету Вилейской римско-католической консисторией послано соответственное предписание настоятелям костелов св. Иоанна и Всех Святых“.

Это отношение Генерал-губернатора последовало только от 26 мая 1872 г., но и при этом оказалось, что не все изложенное в сем довольно позднем отношении было справедливо. Так, Литовская Духовная консистория, после справок, донесла преосвященному Макарию, что, хотя в отзыве генерал-губернатора сообщено, что исправление Шумской церкви и Бельского собора совершенно окончено, а между тем, преосвященный Иосиф, епископ Ковенский, передал в консисторию прошение священника Шумской церкви Виноградова, от 15 мая сего года, которым он просит ходатайство Его Высокопреосвященства о скорейшем произведении починки в Шумской церкви. Устроенная в 1871 году на Шумской церкви железная крыша до настоящего времени не окрашена; в том же году приготовлен материал для устройства на церковном здании глав, но таковые еще не устроены. Сверх того, фронтонная часть церкви осыпается и падает. Таковое ходатайство Виноградова о производстве починки по Шум-

—434—

ской церкви в настоящем году, по журнальному определению консистории 23/24 июля передается на распоряжение церковно-строительного присутствия. Произведена ли церковно-строительным присутствием починка повреждений в крыше и штукатурке Бельского Троицкого собора,

о чем консистория сообщила в это присутствие 19 августа 1868 г., в делах сведений нет. В клировой же ведомости собора за 1871 г. показано, что соборный пол требует немедленного исправления. Касательно остальных пунктов отзыва г. начальника края, сведения, имеющиеся в делах консистории, сходны с доставленными ему сведениями, изложенными в том отзыве.

По этой переписке преосвященного Макария с Генерал-губернатором Потаповым можно уже судить о нем, как об опытном и с твердым характером администраторе, который, несмотря на свое еще кратковременное знакомство с Литовской епархией, сумел подметить ненормальные отношения гражданской администрации по отношению к православной церкви и ее служителям, и поставить их на вид Главному Начальнику края. И вообще, за свое десятилетнее управление Литовской епархией Преосвященный Макарий сделал много добра для нее и пользовался глубоким уважением за свое благородное обращение со всеми, и за неизменную справедливость в решении дел.

Н. Извеков

Соколов В. А. Освящение академической церкви // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 435–442 (2-я пагин.)

В январе текущего года, при первом посещении Троицкой Сергиевой лавры и духовной академии, новый Архипастырь Московский, Высокопреосвященнейший Леонтий, в беседе с профессорами и служащими академии, между прочим, говорил, что академическая церковь очень нуждалась бы в расширении и улучшении. Обратив свое внимание на эту потребность, он выразил надежду, что при помощи Божией, ему удастся достигнуть ее удовлетворения. Добрые надежды очень часто в жизни остаются лишь надеждами; но на этот раз исполнение высказанного желания последовало с удивительной быстротой. В январе, когда впервые выражена была мысль о потребности расширения и улучшения академического храма, в распоряжении академии не было, как говорится, ни гроша, для осуществления этой мысли, а между тем, к началу июня уже составлен был широкий план предположенных построек, четвертого числа этого месяца состоялось торжество закладки, а к 20-му числу сентября все дело совершилось и новый академический храм, расширенный, благоустроенный и украшенный, вполне готов был к освящению. Никаких официальных ходатайств об ассигновании сумм в данном случае не потребовалось. Свет оказался не без добрых людей и все устроилось, благодаря усердию частных благотворителей. Во главе этих добрых людей стал сам преосв. Владыка, а его благому почину усердно и щедро последовали церковный староста, и почетный блюститель академии, и многие другие

—436—

рители, как из сторонних лиц, так и из бывших питомцев академии³⁸⁷⁹. Войдя в лаврские ворота, богомолец может заметить, что над густыми деревьями сада величественно возвышается, осененная святым крестом, глава, не скромная белая, как было прежде, а ярко блестящая новой позолотой.

Изящные, украшенные красивой резьбой и крестом, ворота всем указывают неведомый прежде для многих путь к академическому храму. По широкой аллее сада богомолец вступает в расписное каменное крыльцо старинных царских чертогов, составляющих в настоящее время главный корпус академических зданий, а затем, вновь устроенные обширные сени и чугунная лестница прямо приводят его к церковным дверям. Благодаря особой, совершенно новой пристройке для алтаря и ризницы, а также благодаря уничтожению массивной капитальной стены, замененной тонкими, изящными чугунными колоннами, академический храм получил теперь весьма значительное приращение в своих размерах, а его алтарь перенесен с южной стороны, на которой он был прежде, на восточную, как это и должно быть по каноническим правилам. По своей величине новый храм вдвое более прежнего и представляет собою, не считая алтаря, обширную квадратную площадь в девять сажень длины и столько же ширины. Оставленный в прежнем виде высокий и светлый купол, украшенный большими живописными изображениями, возвышается прямо за солеей над средней частью храма. Вся восточная стена занята вызолоченным резным иконостасом, который состоит из нижнего ряда больших икон и из двух верхних рядов икон, мелких, с изображениями двенадцатых праздников и св. Апостолов. В нижнем ярусе иконостаса, подле местного образа Христа Спасителя, помещается храмовая икона Покрова Пресв. Богородицы, на которой изображение Богоматери одето сребропозлащенной ризой, украшенной драгоценными камнями. Подбор священных изображений в нижнем ярусе ико-

—437—

ностаса очень много говорит душе благочестивого юноши, питомца духовной школы, который стоит и молится здесь, в своем академическом храме. Утешаясь мыслью, что родная ему академия, ходя достойно своего звания, всегда будет находиться под особенным благодатным покровом Богоматери, „покрывающей ее от всякого зла честным Своим омофором“, духовный юноша видит здесь и Преподобных: Сергия, Никона,

Дионисия и Максима Грека – тех великих праведников, которые являются ближайшими заступниками и покровителями Московской академии, удостоив принять ее под священный кров той самой обители, где почивают их нетленные мощи. Задумываясь над высокими задачами воспитывающей его духовной школы, он видит здесь, перед собою, великих вселенских и всероссийских светильников: Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Петра, Алексия, Иону и Филиппа, как величественные образцы богослова-учителя и пастыря церкви, к посильному подражанию которым во всей своей будущей жизни и деятельности призывает его духовная школа, воспитывая в нем, первее всего, пастыря и учителя веры. Что, может быть, не придет на мысль ему самому, то напомнят ему великие наставники, и по смерти вечно назидające всякого ищущего божественной мудрости, стоящие теперь пред ним в сиянии иконостаса с разгнутыми книгами и свитками, на которых начертаны священные слова. Божественный Пастыреначальник указывает ему высшую цель того служения, к которому готовит его духовная школа, словами: *„шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам“*. (Мф.28:19–20). Если он, искатель духовной мудрости, стоит здесь, размышляя о должном характере и направлении своей будущей деятельности, преподобный мудрец Максим научит его, говоря в своем свитке: *„добро, зело добро, о мужие, еже умудритися всяким разумом, и ведением, и священою премудростию; но подобает к сим обогатети и правою верою, и украшатися честнoleпными нравы не ко угождению человеком, ниже хвалы ради и тщиа славы и желания стяжаний“*..., а Преподобный Дионисий тут же говорит: „мо-

–438–

лим вас, братие, призывайте в любовь к себе всех любовию своею и попирайте врага, ненавидящаго любви в человецех, и возлюбите друг друга нелицемерно, не словом, но делом от права сердца“. Возможность для духовного юноши постоянно созерцать пред собою эти высокие образцы пастырей и учителей вселенной и вдумываться в их священные заветы,

даст несомненно академическому храму особенное воспитательное значение.

К числу таких святынь и достопримечательностей храма, на которых любознательный посетитель мог бы остановить свое преимущественное внимание, следует отнести: а) ковчег с частицами святых мощей св. Григория Богослова, Преп. Феодосия Тотемского и благоверных князей Константина, Михаила и Феодора Муромских. Ковчег этот помещается на особо устроенном аналое и поставлен за амвоном, против местной иконы Богоматери. б) Икону Святителя Николая Чудотворца, которая написана на деке прежнего престола академической церкви и помещается теперь на левом клиросе. в) Большую икону Христа Спасителя на горнем месте, написанную на матовом стекле и г) две большие иконы в массивных резных золоченых киотах, устроенные бывшим почетным блюстителем академии В. П. Аигиным в 1889-м году в память чудесного события 17 октября 1888-го года. Иконы эти помещены теперь в средней части нового храма, одна против другой, по северной и по южной стене. — Ко дню освящения академического храма поступило несколько пожертвований от усердия и собственноручной работы некоторых, живущих в посаде, благотворительниц, а именно: одежды на престол и жертвенник из голубого глазета с украшениями накладного серебра; одежда на престол из белого муар-глазета; воздушы с изображениями херувимов, превосходно исполненными живописью по атласу; священническое облачение из голубого шелка с серебром; подризник, расписанный по атласу гирляндами цветов; ковры для алтаря, амвона и церкви, и т. д., а ко дню торжества 25-го сентября, бывший воспитанник Московской академии, ректор Симбирской семинарии архимандрит Сергей (Ланин), по-

—439—

жертвовал в академический храм атласные воздушы, роскошно вышитые шелками.

Торжество освящения нового храма состоялось в воскресный день, 20-го сентября. Всенощное бдение накануне совершено было о. ректором, архим. Антонием, в сослужении

всего собора академического духовенства. Чин освящения и божественную литургию совершил Высокопреосвященный Митрополит Леонтий, в сослужении о. ректора академии, наместника Троицкой Сергиевой Лавры, архимандрита Павла, ректора Вифанской семинарии арх. Антония, ректора Московской семинарии арх. Климента, профессора академии протоиерея Д. Ф. Касицына и председателя строительного комитета священника М. П. Багрецова. В установленное время все, участвовавшие в служении, архимандриты и весь многочисленный собор академического духовенства совершили торжественный крестный ход в лаврский Успенский собор, где находились на престоле св. мощи для академического храма. При своем возвращении, священная процессия встречена была у западных дверей нового храма Владыкой, который возглашал здесь положенные молитвы и затем, при громком пении студенческим хором торжественных слов: „Господь сил той есть Царь славы!“, вступил в храм, неся на главе дискос со св. мощами. По окончании чина освящения, архидиакон лавры, о. Димитриан, провозгласил обычные многолетия, заключив их пением недавно введенного при торжественных богослужениях Московской академии припева: „Спаси Христе Боже братию, и святую академию сию в мире сохрани, и храм сей святой утверди во веки веков. Аминь“, на что студенческий хор, при осенении крестом, отвечает троекратным протяжным пением: „Спаси Христе Боже!“.

– На литургии Высокопреосвященный Владыка обратился к студентам академии с назидательным словом³⁸⁸⁰, изобразив в нем желательное содержание и характер тех научных богословских занятий, которыми питомцы духовной школы должны приготовляться к своему будущему пастырскому служению. Владыка заключил свое слово указанием на высокое вос-

–440–

питательное значение Божьего храма и молитвенным пожеланием, чтобы торжество освящения храма академического, теперь обновленного и освященного, было для духовных юношей побуждением к обновлению и освящению их духа. После богослужения, по радушному приглашению

церковного старосты Н. Н. Дружинина и почетного блюстителя Н. М. Федюкина, в квартире о. ректора для всех священнослужителей, членов академической корпорации и почетных гостей устроена была трапеза. Радостное для академии торжество побудило проф. Д. Ф. Голубинского и доц. Н. А. Заозерского, среди обычных тостов, высказать несколько своих мыслей и благожеланий. Проф. Голубинский говорил: „Долгом считаем засвидетельствовать глубочайшую благодарность нашему досточтимому архипастырю, Высокопреосвященнейшему Митрополиту Леонтию за его благодеяния Академии, особенно же, за его доброе и дорогое для нас участие в деле, которое мы ныне празднуем, – в деле устройства и освящения академического храма. Да, мы радуемся о нашем храме. Но люди, достигшие немалых лет, испытавшие в жизни немало скорбей, как-то живее чувствуют и яснее понимают сколь великое благо для души есть Храм Божий. В храме мы находим подкрепление в трудах, умирение души в тревогах и смущениях, и утешение в скорбях. Но, решаюсь сделать одно сближение. Как на всех путях жизни мы должны искать подкрепления во Благодати Божией, которая даруется нам преимущественно во храме, так для всех областей познаний мы должны искать света и жизни в Божественном Откровении. Весьма желательно, чтобы светом Откровения более и более озарялась и область познаний о мире видимом, о природе, – область естествознания. Вспомним, как смотрели на это древние отцы и учителя Церкви. Так говорит святой Григорий Богослов: „небо, земля, море, словом – весь сей мир“ есть „великая и преславная книга Божия“³⁸⁸¹. Этому светлому воззрению вселенского учителя вполне сочувствовали наши незабвенные наставники: покойный отец ректор Александр Василь-

–441–

евич Горский и, недавно скончавшийся, Виктор Димитриевич Кудрявцев. В 1870 году, в том самом году, когда первоначально был устроен и освящен в Академии свой храм, происходило у нас дело об открытии класса естественных наук, направленного к апологетической цели, имеющего главной

задачей исследование явлений природы, приводящее к убеждению в тех истинах, какие относительно видимого мира нам дарованы в Слове Божиим. Но этот класс и существует, и поддерживается щедротами московских Архипастырей. И наш Архипастырь продолжает поддерживать это дело. Не могу умолчать и о недавнем благодеянии Архипастыря Братству Преподобного Сергия, для пособия нуждающимся студентам. Засвидетельствуем же за все глубочайшую благодарность нашему досточтимому Архипастырю и снова ему пожелаем многих лет“.

Как это, может быть, ни покажется странным, но академический церковный праздник почему-то напомнил мне другое, очень древнее торжество, происходившее ни много, ни мало, как почти за тысячу лет до Рождества Христова, – торжество, когда ликующий народ израильский, со своим премудрым царем во главе, праздновал освящение новосозданного великолепного храма. Почему мысль моя унеслась так далеко, – я, право, не знаю; но, может быть, этому помогли некоторые случайные совпадения. Когда я соображал, что новый академический храм вдвое более того, который прежде был на его месте, мне случайно припомнилось, что и храм Соломона был именно вдвое более по своим размерам скинии Давидовой, да и торжество освящения Соломонова храма происходило приблизительно в те же сентябрьские дни, когда и нам пришлось совершить свой церковный праздник. Конечно, мне отнюдь не приходило в голову проводить какую-либо параллель между скромным академическим храмом и блестящим созданием Соломона, составлявшим славу Израиля и возбуждавшим удивление царей и народов, или видеть в нашем празднике что-либо подобное тому шумному всенародному ликованию, каким сопровождалось торжество освящения Соломонова храма, когда собраны были все старейшины Израилевы и начальники

–442–

колен, когда гудели органы и трубы, когда священники и левиты восхваляли Бога в торжественных песнях и приносимые жертвы считались многими десятками тысяч. Но, как бы то ни

было, мне ясно припомнилась величественная картина, как чудесное облако наполнило весь дом Господень, и как премудрый Соломон на своем возвышенном царском месте преклонил колена и, простирая руки к небу, молился о новосозданном храме и о своем народе. „Да будут очи Твои, взывал он ко Всевышнему, отверсты на храм сей день и ночь, и да будут уши Твои, и очи Твои отверсты на молитву раба Твоего и к молению людей Твоих Израиля, послушати их, о всех о них же призовут Тя“ (3Цар.8:29:52). И услышал Господь молитву Соломона и, явившись в ночном видении, говорил ему: „услышах глас молитвы твоея... и освятих храм сей, его же создал еси... и будут очи мои ту, и сердце мое во вся дни“. (3Цар.9:3). О, если бы, думалось мне, и наш храм, и молящихся в нем неизменно осеняло невидимое благодатное облако милости Божией! О, если бы и мы никогда не забывали того грозного предостережения, какое слышал Соломон от Господа!. „Аще отвращающиеся отвратитея вы, и чада ваша от Мене, и не сохраните заповедей Моих, и повелений Моих“, говорил Господь, „и храм сей, егоже освятих имени Моему, отвергу от лица Моего“. (3Цар.9:6–7).

В. Соколов

**Соколов В. А. Торжество 500-летия со дня
блаженной кончины преподобного Сергия //**
**Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 443–471 (2-
я пагин.)**

„Один раз, глубоким вечером, преподобный стоял в своей келлии на своем обычном правиле и молился о братиях монастыря, да Господь поспешит им, как выражается жизнеописатель, „во обхождениях дневных и преспеяниях“: вдруг слышит он зовущий его голос: „Сергий!“ Удивляясь необычному в ночи зову, он сотворил молитву и открыл оконце келлии, чтобы видеть: кто зовет. И вот, видит он чудное видение: на монастыре пред ним необыкновенный свет, который был ярче даже дневного света; а голос в другой раз возглашает: „Сергий! ты молишься о своих чадах, и Господь принял твою молитву, – смотри, какое множество иноков сошлось во имя святых и живоначальных Троицы в твою паству и под твое руководство“. Преподобный Сергий посмотрел, – и видит множество птиц „зело красных“, которые не только наполняли весь монастырь, но летали и кругом его. Голос сказал: „как видишь ты этих птиц, так умножится стадо учеников твоих, и по тебе не оскудеют они, если восхотят последовать стопам твоим“³⁸⁸².

Пять веков с той поры непрерывно исполнялось и исполняется пророческое видение. Скучная обитель Сергиева возросла в знаменитую лавру, которая никогда не оскудевает иноками и неизменно привлекает к благодатной гробнице Преподобного многие тысячи православ-

–444–

ных благочестивых людей, желающих, по мере сил своих, последовать стопам его, а в только что минувший знаменательный день, посвященный памяти Преподобного, чудное видение как бы снова повторилось на наших глазах. Никогда обитель Сергиева не видела у себя такого великого сонма святителей и иноков, и всякого рода православных людей, как в этот приснопамятный день. Как чудесные птицы видения слетелись они сюда обильными стаями со всех концов

Руси великой, наполнили священную ограду обители и оживленно парили кругом ее. Не „зело красны“ в большинстве своем были эти птицы по внешности: в убогих армяках и понёвах, в потрепанных лапотках, согбенные под тяжестью котомок, не могли они привлечь чьего-либо взора своей красотой: но „зело красны“ они были той горячей верой, которая побудила их пройти сотни и тысячи верст, которая дала им силу и твердость безропотно перенести все лишения долгого и скудного пути, которая ярким пламенем светила в их благоговейном взоре, устремленных на святыню, очей, в их кротком умиленном слове, и в широком взмахе их дрожащей руки, совершавшей крестное знамение.

Раннее утро 24-го сентября, – канун великого дня. После очень холодной ночи, густая туманная мгла окутывала посад и его окрестности и тяжелые, с свинцовым оттенком, облака заволакивали почти весь небосклон; но стоило лишь солнечным лучам прорваться блестящей полосой, как мгла рассеялась и тучи разбежались, и засиял прекрасный теплый день. И тем ярче казалось сияние солнца, тем отраднее было встретить горячую ласку его лучей, что заблестело оно после туч и тумана. Невзгоды и бедствия, материальные и нравственные, нередко так омрачают народную жизнь, что нет в ней, как будто, никакого просвета и представляется она лишь сплошной серой картиной, почти непроглядного, духовного тумана; но случится как-нибудь нежданный негаданный толчок и вдруг проснется задремавший богатырь, и явит такую силу, развернет такую мощь, что сущим ничтожеством покажутся все его прежние невзгоды. Один такой момент духовного пробуждения и просветления стоит подчас

–445–

целых десятков лет обычного застоя и благо тому народу, которому часто выпадает на долю переживать подобные моменты. Тем и дорого было недавнее лаврское торжество, что его смело можно признать одним из таких знаменательных моментов в нашей народной жизни. Чего-чего не писали и не говорили в последнее время о печальном религиозно-нравственном состоянии русского народа. Тлетворные влияния разных незваных проповедников, и иностранных, и

отечественных, настолько будто бы поколебали его, что почти совсем утратил он свою исконную православную веру и, если прямо не пошел еще по стопам своих лжеучителей, то стоит на распутии, одолеваемый сомнениями, равнодушный ко всему, что прежде считал святыней, и почти готовый остаться без всякой веры. Но вот, ему напомнили о дорогом и близком его сердцу великом праведнике и вострепнулся могучий богатырь, и показал он миру, что сильна еще в нем вера православная и не утратил он способности всецело отдаться высокому религиозному порыву. В великий день вся стомиллионная Русь едиными устами и единым сердцем слилась в горячей молитве к своему благодатному заступнику. По всем концам ее необъятной шири пронесся торжественный звон, пошли крестные ходы, раздались молебные пения. Но нигде, конечно, этот мощный подъем народного духа, этот высокий религиозный порыв, не выразился с такою силой, как в сердце России – в первопрестольной Москве и подле той святой обители, которую Преподобный Сергей избрал местом и трудов своих подвижнических, и своего упокоения.

Еще с 23-го числа в Сергиевском посаде стало заметно необычное оживление. Тысячи народа с каждым железнодорожным поездом прибывали из Москвы, а по всем шоссейным и проселочным путям, в особенности же по Московской и Владимирской дороге, тем временем тянулись нескончаемые вереницы пеших богомольцев и богомолков. Гостиницы монастырские и частные быстро наполнялись и немного было в посаде таких домов и квартир, обитатели которых не приютили бы у себя на это время каких-либо своих родных или знакомых. Раскрыл свои двери и лаврский большой странноприимный

–446–

дом, только что отстроенный и освященный ко времени праздника, для безмездного приюта и ночлега бедному люду. Подле этого дома, а также и на прежнем обычном месте, у трапезной церкви, поставлены длинные столы, за которыми, в несколько смен, усаживаются обою пола богомольцы и, по священному завету милостивого страннолюбца преп. Сергия,

получают здесь в определенное время даровую трапезу, состоящую из щей и каши, кроме хлеба и кваса. Улицы и площади посада, благодаря постоянно прибывающим отовсюду толпам, с каждым часом становятся многолюднее и оживленнее. Богомольцы толпятся у базарных лавок, покупают себе образки, чётки и назидательные книжки, и с напряженным вниманием рассматривают в святых воротах развешанные картины, изображающие разные события из жизни преп. Сергия, или из истории знаменитой лаврской осады. Какой-нибудь грамотей с набожной важностью прочитывает вслух, находящиеся под картинами, надписи, а собравшиеся подле него слушатели тотчас же спешат поделиться впечатлениями, или скромно, с сокрушенным вздохом, высказывают в общее назидание свои благочестивые размышления. В стенах монастыря вереницы богомольцев тянутся по церквам и соборам, благоговейно созерцая лаврские святыни и преклоняя колена пред святыми мощами угодников Божиих. Тихою сердечною верой и мирным благочестивым настроением веяло от этих простых людей; но невольно чувствовалось, что под этой скромной и часто убогой оболочкой таится великая сила, которая несокрушимо твердо вынесла и способна вынести всякие невзгоды, как легко и благодушно несет она тяжелую котомку своего добровольного подвига.

Когда при голубых небесах и ярком блеске солнечных лучей наступило утро 24-го числа, весь посад принял веселый праздничный вид. Дома разукрасились флагами, а Московская улица и путь, ведущий через площадь к монастырским воротам, были усыпаны песком, или цветами и зеленью. И местные жители, и московские приезжие, и пешеходы-богомольцы, как из окрестных деревень, так и из дальних губерний, все потянулись почти сплошною толпою к окраине посада, по направлению к

—447—

Москве. Народ расположился по обеим сторонам дороги; не только все окна попутных домов, но, часто, даже заборы и крыши были заняты людьми; а многие толпы двинулись совсем за город и пестрыми живописными группами рассыпались по московскому шоссе на пространстве четырех или пяти верст за

посадам. Вся эта народная масса в торжественно-благоговейном настроении часто и напряженно устремляла свои взоры вдаль по шоссе: она ждала оттуда появления тех мирных крестоносцев, которые, три дня тому назад начав свой славный семидесятиверстный путь, в двенадцать часов должны были приблизиться к воротам лавры. И было что посмотреть при встрече этого знаменитого крестного хода! Кого сподобил Господь быть участником или свидетелем этого чудного зрелища, тот никогда, конечно, не забудет пережитых им высоких впечатлений. Не красивую только торжественную церемонию представлял собою этот ход; нет, со стороны торжественности он совсем не поражал зрителя, как что-либо грандиозное. Москва, по крайней мере, часто видала и видит крестные ходы с большим количеством и хоругвей, и духовенства; в нем не было даже и того, что, на взгляд москвича, составляет, как бы, необходимую принадлежность всякого торжественного крестного хода, – не было видно во главе его ни архиерея, ни архимандрита. Но при всем том, можно смело сказать, что другого, столь же величественного, хода никому из зрителей никогда не удавалось видеть на своем веку. Не в размерах и блеске процессии заключалось его величие, а в необычайном подъеме религиозного духа, в том, почти до восторга доходившем, возбуждении, каким дышала вся, составлявшая его, народная масса, и которое производило на зрителей неотразимое потрясающее впечатление. Это был всенародный молитвенный подвиг, в котором обычная форма крестного хода послужила лишь пунктом, подле которого сосредоточился, и в котором нашел себе выражение высокий религиозный порыв. – Прежде чем священная процессия впервые показалась из за леса, впереди ее несли уже торжественные звуки песнопений, – то пел огромный женский хор, составившийся из богомолков. Опираясь на длинные палки, с котомками на плечах,

–448–

шли они большой тесной толпой. Забыли они всякую усталость минувшего долгого пути, забыли холодные ночи, которые многим из них пришлось проводить под открытым

небом. С какой-то необычной величавостью мерно шествуют они, вперив благоговейный взор в сияющие на солнце золоченые главы святой обители. Как будто ничего другого не видят они, кроме этой, влекущей их к себе, святыни, а из глубины благочестивого сердца несется тем временем вокруг по полям их восторженная громкая песнь: „преподобне отче Сергие, моли Бога о нас!“ Немного спустя, двигается большая толпа мужчин-богомольцев в том же восторженном настроении и с тем же громким пением священных песнопений, а далее, еще толпа, составляющая из себя смешанный хор мужчин и женщин. Все это идет и поет, потому что проникнуто глубоким религиозным чувством, которое в молитвенных песнопениях находит для себя наилучший исход. Никто не составлял и не обучал этих хоров; они составились сами собою, по естественному побуждению благочестивой души, а регентом у них выступал или один из псаломщиков, или какой-нибудь странник и юродивый. Несколько таких юродивых идут с крестным ходом от самой Москвы и особенно выделяются из числа их те, которых народ зовет отцами: Антонием, Феодором и Иоанном. К этим трем народ относится с особенным почтением и, постоянно окружая их густой толпой, под их руководством поет священные песни, или слушает их громкое чтение акафиста преп. Сергию. Все эти трое юродивых идут босыми, а Антоний окован еще тяжелыми веригами: на груди и спине его висят на толстой цепи большие чугунные кресты, а пояс, руки и ноги окованы железными полосами. За восторженными поющими толпами, за этими странниками и юродивыми, показываются, наконец, и хоругви крестного хода. Плавню колыхающийся длинный ряд их, украшенный гирляндами цветов, сияя золотом и сверкая блеском драгоценных камней, под приветливыми лучами встречного солнца представляет в высшей степени красивую картину. Всех хоругвей можно насчитать свыше пятидесяти: впереди несут те из них, которые в десяти верстах от посада при-

—449—

соединились к московскому ходу от городов Владимира, Суздаля и Коврова, а также драгоценные, украшенные цветами

и снабженные соответствующими надписями, хоругви, приносимые в дар Троицкой-Сергиевой лавре от Владимирских крестьян, от Нижегородского купечества, от Московских хоругвеносцев, от Павловского посада и Богородска. Затем уже тянется длинный ряд Московских хоругвей от кремлевских соборов и храма Христа Спасителя. Более тысячи хоругвеносцев, московских и иногородних, в красивых темно-зеленых и синих кафтанах, украшенных позументом и разноцветными кушаками, с благоговейным спокойствием выполняют свой тяжелый подвиг и толпою окружают каждую хоругвь, всегда готовые сменить кого-либо из своих утомившихся товарищей. За хоругвями следуют: два больших хрустальных креста, сооруженные по образцу, так называемых, „Корсунских“ крестов, находящихся в Московском Успенском соборе, и приносимые в дар лавре от некоторых московских торговцев; иконы: Свят. Алексия – из Чудова монастыря, свв. Петра, Ионы и Филиппа – из Успенского собора, преп. Андроника – из Андрониева монастыря, св. Стефана Пермского – из Московской 1-й гимназии, копия Иверской иконы Божией Матери – из Иверской часовни, чудотворная икона Спасителя – из часовни Давыдовой пустыни, преп. Саввы Сторожевского – из Саввина Звенигородского монастыря, копия с находящейся во Владимирском соборе чудотворной иконы Владимирской Богоматери, приносимая в дар лавре от жителей города Владимира, и чудотворная икона Смоленской Богоматери из города Коврова. Священная процессия завершается длинным рядом духовенства Московского Замоскворецкого сорока: впереди идут псаломщики с пением священных песней, а за ними диаконы и священники, имея во главе своей двух благочинных: свящ. Н.А. Копьева и протоиерея А.А. Доброгорского. В видах соблюдения должного порядка крестный ход сопровождается воинскими и полицейскими чинами. Впереди его едет верхом на коне московский вице-губернатор Боратынский и взвод казаков, а по бокам и сзади следует уездная полиция и конные жандармы. Растянувшаяся длинной

—450—

той процессия замыкается рядом экипажей, фургонов и линеек, и новыми толпами пеших богомольцев. При первом появлении крестного хода загудел весь посад торжественным колокольным звоном, а встречные толпы народа благоговейно падали на колена, часто со слезами на глазах, осеняли себя крестным знамением и спешили присоединиться к священной процессии. Вблизи посада вышло на встречу крестному ходу и примкнуло к нему со своими хоругвями духовенство всех семи посадских церквей; на нем были белые полотняные облачения с полотняными же синими крестами и позументами, устроенные по образцу того облачения, в котором совершал божественную литургию преп. Сергей и которое хранится доселе в числе лаврских святынь. У железнодорожной будки, где шоссе пересекается линией железной дороги и где почти сейчас уже начинается улица посада, крестный ход ожидала новая встреча. Здесь к нему присоединилось старшее московское духовенство: благочинные и члены консистории, имея во главе своей архимандрита Знаменского монастыря Сергея и протоиерея кафедрального храма Христа Спасителя А.И. Соколова. Здесь же, по правой стороне дороги, стояли воспитанники Вифанской духовной семинарии с своим о. инспектором, встретившие приближающуюся святыню стройным пением тропаря преподобному Сергию. Когда крестный ход, как бы олицетворяя собою всю православную Москву и ее окрестности, пришедшие на молитвенное поклонение своему великому печальнику и заступнику пред Богом, вступал в посад и медленно шествовал по Московской улице, святая обитель Сергиева торжественно выступала ему на встречу. Из лаврского Троицкого собора с хоругвями и иконами вышла монашествующая братия в блестящих золотых облачениях, имея в руках красные зажженные свечи. Во главе этого встречного хода шествовали собравшиеся на праздник святители: епископ Христофор, настоятель Воскресенского монастыря, архиепископы: Феоктис – Рязанский и Зарайский, Ионафан – Ростовский и Ярославский, Феогност – Владимирский и Суздальский и Савва – Тверской и Кашинский, и затем сам священно-архимандрит Троицкой

Сергиевой лавры, митрополит Леонтий. Преосвященные архипастыри

—451—

остановились у святых ворот лавры, а лаврский крестный ход, с преосвящ. Архиепископом Феоктистом во главе, вышел из монастыря навстречу московскому ходу к посадской Пятницкой церкви, где к нему примкнули хоругви, иконы и духовенство всех других, зависимых от лавры, обителей, а именно: Вифанского монастыря с иконою Тихвинской Божией Матери, Гефсиманских пещер — с чудотворною иконою Богоматери Черниговской, Махрищского монастыря с иконою преп. Стефана, пустыни Параклита и Боголюбской Киновии. В двенадцать часов многотысячная толпа, сплошной массой покрывавшая всю монастырскую площадь, заколыхалась и набожно стала осенять себя крестным знамением: по спуску горы, на ближайшем повороте дороги, показались первые хоругви московского хода. Соединившись у Пятницкой церкви с монастырской святыней и братией, величественная процессия, имея во главе своей преосв. Архиепископа Феоктиста, среди массы народа и расставленных шпалерами войск Троице-Сергиевского батальона, при не умолкавшем колокольном звоне и торжественных звуках военного оркестра, игравшего *„Коль славен“*, в половине первого часа подошла к воротам лавры. Здесь крестный ход встречен был Высокопр. Леонтием с остальными святителями, который, после краткой литии, осенил святым крестом и окропил народ святою водою на все четыре стороны. Лаврские хоругви стали затем по сторонам и пропустили весь московский ход внутрь монастыря. Само собой разумеется, что в небольшом Троицком соборе не могла вместиться вся принесенная святыня; туда внесены были лишь шесть хоругвей и икона Святителя Алексия, а все остальные иконы и хоругви были поставлены в соборе Успенском. По вступлении духовенства в Троицкий собор, владыка-митрополит прочитал молитву преподобному Сергию и затем сделал обычный отпуск. — Тотчас за крестным ходом, лаврские ворота были затворены и оцеплены полицией и жандармами. В этот вечер до половины всенощного бдения, а также во весь

следующий день 25-го числа и во все утро 26-го числа, до времени возвращения крестного хода обратно в Москву, вход внутрь монастыря дозволялся лишь почетным лицам, участникам в бого-

—452—

служениях или крестных ходах и тем, кому от лавры или духовной академии выданы были особые билеты. Благодаря такому порядку, во все время праздничных дней очень немного народа успевало проникнуть внутрь монастыря и когда, напр., царь-колокол торжественно гудел, призывая ко всеобщему бдению, лавра казалась почти совсем пустой. Куда же делись со своими юрдовыми те восторженные толпы пешеходов-богомольцев, которые своим высоким религиозным настроением и священными песнопениями составляли лучшее украшение московского крестного хода? Куда делись эти труженики, совершившие подвиг семидесятиверстного пути и под открытым небом претерпевшие холод ночлегов, чтобы только сподобиться поклонения лаврской святыне? К числу почетных лиц они, конечно, не принадлежали; билетов им никто не выдавал, а потому и остались они пока, и оставались большую часть праздника, за воротами обители, за туго натянутыми канатами, за цепями полицейских и жандармов, лишь через стены лавры устремляя свой взор на кресты ее соборов. Немало горьких слов по поводу этой меры слышалось в народе, и нельзя не сознаться, что она производила грустное впечатление на большую часть даже и тех, которые сами пользовались свободным доступом в монастырские ворота. Эта мера казалась чрезмерной и совершенно не соответствовала всенародному характеру и значению великого праздника. Как в ночь на 25-е число, когда народ допускался для поклонения святыне, так и во все остальное время праздника открытые ворота лавры, конечно, никому не причинили бы вреда. Само собою разумеется, что монастырские храмы не вместили бы всей народной массы; но она, по крайней мере, чувствовала бы себя вблизи святыни, молилась бы на стены соборов, на хоругви и иконы, устанавливавшиеся по аллеям, и слушала бы доносившиеся до нее отрывочные звуки совершавшегося в

храмах богослужения, а главное, – без нужды не оскорблялась и не раздражалась бы, видя, что ее не пускают даже и в ворота той святой обители, к которой пришла она, претерпевая всякие лишения, из за многих десятков, а иногда и сотен верст. Как бы то ни было, но монастырские ворота пока оста-

—453—

вались запертыми и море человеческих голов волновалось и шумело лишь за стенами обители. Каких только типов, каких только костюмов не было в этой многотысячной толпе! Наверное, все русские губернии имели здесь своих представителей. При взгляде на эту толпу, на эти мелькавшие в ней расшитые сарафаны и своеобразные головные уборы, мне почему-то пришли на память слова поэта:

Слух обо мне пройдет по всей Руси великой,

И назовет меня всяк, сущий в ней, язык.

Если кто, думалось мне, всего более имел бы права сказать о себе подобные слова, то, конечно, тот великий праведник, память которого собрала теперь сюда эту всероссийскую толпу. Но такие самоуверенные, гордые слова не могли иметь места не только в устах, но даже и на мысли смиренного подвижника. Не сам он о себе, а Господь устами псалмопевца сказал о нем: „в память вечную будет праведник“ (Пс.111:6) и вот, уже пять веков исполняется на нем непреложное обетование Божие и теперь, исполняя то же обетование, шумит и волнуется пред вратами святой обители многотысячная толпа.

Между тем, в лавре началось давно уже священное торжество. В 8 часов утра 24-го числа, в Троицком соборе, о. наместником арх. Павлом совершена была заупокойная литургия с панихидой, за которыми обитель молитвенно помянула всех своих, прежде отшедших, братьев. Для такого поминовения составлен был особый синодик, в котором, начиная с родителей самого Угодника Божия, перечислен весь род его; все настоятели Сергиевой обители; жизнеописатели преподобного – иноки Епифаний и Пахомий; его блаженные сподвижники; иноки-воины Пересвет и Ослябя; Авраамий Палицын, Симон Азарьин, Арсений Суханов и др. После этого заупокойного богослужения состоялась встреча Московского

крестного хода. – В три часа пополудни совершена была малая вечерня, после которой владыка-митрополит со всеми преосвященными и с многочисленным собором архимандритов и иеромонахов вышли на середину храма для молебного пения, причем, акафист преподобному Сергию читали по частям все архиереи. После молитвы, о. ризничий лавры подал Высокопр. Леонтию изданное им евангелие святи-

–454–

теля Алексия и владыка, обратясь с амвона к народу с несколькими словами относительно значения этой книги, возложил ее на мощи преподобного. Воспроизведенное путем фототипии евангелие святителя Алексия, представляет собою не только важный памятник древнерусской письменности, но, вместе, и великую святыню. По словам Высокопр. Леонтия в предисловии к изданию: *„это – плод подвига и снискания разума великого всероссийского святителя, который, в заботах о единомыслии в русской православной церкви, приложил свое глубокое знание греческого языка к тому, чтобы дать верующим наиболее точный перевод Нового Завета на язык общедоступный славяно-русскому миру. Это – труд, по достоверному преданию, писанный собственной рукой этого великого святителя и ученого мужа XIV столетия. Таким образом, не только перевод, но и самое письмо этого памятника принадлежат великому всероссийскому святителю“*. Побуждение, руководившее Высокопреосвящ. владыкой при этом издании, прекрасно выражено в том воззвании, каким он оканчивает свое предисловие. Упомянув о том, что святитель Алексей был наставником и другом преподобного Сергия, владыка говорит: *„Преподобне отче Сергие! Благоговей пред величием души Твоей, и пред этой священной дружбой, я, как преемник по игуменству в обители Твоей, не нахожу ничего благопристойнее для почтения Твоей исторической памяти, как возложить на Твою гробницу этот „Новый Завет“, переведенный и переписанный собственною рукою великого всероссийского митрополита и святителя Алексия, Твоего наставника и друга“*. Принесенный в дар обители экземпляр,

переплетен в бархат, сплошь унизанный искусственным жемчугом и камнями, так что и по внешнему своему виду он представляет точное подобие подлинника, который украшен жемчугом и драгоценными камнями, усердием московского митрополита Платона.

В шесть часов вечера раздался торжественный звон ко всенощному бдению и в это самое время улицы и площадь посада огласились восторженными кликами народной массы: то прибыл на праздник из Москвы ее Августейший генерал-губернатор, Великий Князь Сергей Александрович

—455—

вместе со своей Августейшей супругой Елисаветой Феодоровной. Владыка встретил их, по обычаю, в дверях собора со святою водою и тотчас же началось всенощное бдение, продолжавшееся до десяти часов. Богослужение в Троицком соборе совершал Высокопр. митрополит Леонтий в сослужении Высокопр. Феоноста, архиепископа Владимирского, причем, прочитано было житие пр. Сергия, составленное митрополитом Филаретом, а после величания и чтения евангелия началось поклонение святым мощам преп. Сергия с елеопомазанием. К этому времени ворота лавры отворились, и народ допущен был к поклонению святыне. Все, подходившие к мощам преподобного, получали в благословение от обители книжку, или образок, или благословенный хлебец, которых было заготовлено для раздачи до 30 штук. Раздача производилась в западном притворе собора, куда направляли всех богомольцев после елеопомазания. Поклонение народа святым мощам и сопровождавшая его раздача священных предметов, при чередовавшихся священнослужителях, продолжались всю ночь до самого утра. Кроме Троицкого собора, всенощные бдения совершены были в Успенском соборе — Архиепископом Ярославским Ионафаном, в трапезной церкви — Архиепископом Рязанским Феокистом и в академической церкви — Архиепископом Тверским Саввою в сослужении преосв. епископа Христофора. — С наступлением темноты, вся лавра и монастырская площадь были в этот вечер, и в следующий, роскошно иллюминированы. На святых воротах и на

митрополичьих покоях, где остановились Их Императорские Высочества, горели большие щиты; но наиболее эффектное зрелище представляла собою в этом случае лаврская колокольня. По нижнему ярусу ее, на южной, обращенной к Троицкому собору, стороне горели из разноцветных стаканчиков слова: „Преподобне отче Сергие, моли Бога о нас“. С третьего яруса распространялись лучи электрического солнца, а крест на вершине колокольни сиял сплошной линией эдиссоновских лампочек. Оживленные толпы народа беспрепятственно входили и выходили через монастырские ворота, спокойно прогуливались внутри лаврской ограды, любясь

—456—

иллюминацией, и нигде не видно было ни малейшего беспорядка.

В день памяти преподобного Сергия в соборах и церквях лавры совершенно было восемь ранних и четыре поздних литургии. В Троицком соборе позднюю литургию совершал Высокопр. митрополит Леонтий в сослужении архиепископа Владимирского Феоноста, при пении хора чудовских певчих. Слово произнесено было ректором академии, архим. Антонием³⁸⁸³. За богослужением в этом соборе присутствовали: Их Императорские Высочества Великий Князь Сергей Александрович и Великая Княгиня Елисавета Феодоровна с лицами свиты, государственный контролер, д. т. с. Т. И. Филиппов, товарищ обер прокурора Св. Синода, т. с. В. К. Саблер, командующий войсками московского округа, генерал-адъютант А. С. Костанда, и. д. московского губернского предводителя дворянства, кн. Трубецкой, московский губернатор, д. с. с. Д. С. Сипягин, вице-губернатор Боратынский, начальник Моск. жандармского управления, генерал-лейтенант Шрамм, и многие другие высокопоставленные лица. В Успенском соборе литургию совершал Высокопр. архиепископ Ярославский Ионафан, а в трапезной церкви – Высокопр. архиепископ Рязанский Феокист; в том и другом храме пели хоры певчих лавры. Четвертая поздняя литургия в этот день совершена была одновременно с лаврскими в домово́й церкви Московской духов. академии. Здесь богослужение совершал

Высокопр. Савва, архиепископ Тверской, в сослужении преосв. епископа Христофора. Оба эти архипастыря стояли некогда во главе Московской академии в должности ректора. На правом хоре академической церкви пели во время этой литургии студенты академии, а на левом – воспитанники Вифанской духовной семинарии. – В первом часу пополудни, по окончании богослужения в Троицком соборе, двинулся торжественный крестный ход вокруг стен обители. По необычайным размерам и блестящему составу своему, этот крестный ход представлял собою такое величественное зрелище, какие редко выпадают на долю не только скром-

–457–

ному посаду, но даже и столицам. В этой грандиозной процессии соединились все хоругви и иконы, принесенные в Московском крестном ходе, с местными святынями лавры, посада, Вифании, скита и Махры. Шествие открывалось длинным рядом хоругвей лаврских, посадских, иногородних и Московских, которых можно было насчитать теперь более шестидесяти. Кроме икон, прибывших в лавру с московским ходом, теперь несены были еще иконы лавры, скита, Вифании и Махры. В числе лаврских святынь обращали на себя особенное внимание: посох преподобного Сергия, который несен был одним из старших лаврских иеромонахов, и две келейные иконы преподобного с изображениями Богоматери и святителя Николая. Хоры чудовских и лаврских певчих сопровождали процессию в своих красивых парадных кафтанах. Длинный ряд духовенства, шествовавшего в блестящих облачениях попарно, состоял из священнослужителей посада, Москвы, скита, Махры, Вифании и Лавры. В конце этого ряда шли двенадцать архимандритов и преосвященные Архипастыри: Христофор, Феоктист, Ионафан, Феогност и Савва, с Высокопр. митрополитом Леонтием во главе. За священной процессией изволили шествовать Их Императорские Высочества, в сопровождении всех, собравшихся на праздник, высокопоставленных лиц и свиты. Шествие так растянулось, что передние хоругви уже огибали северную стену лавры, когда митрополит и прочее духовенство только что выходили из ворот

обители. При колокольном звоне, при звуках военной музыки и пении певческих хоров, медленно двигалась величественная процессия, а народ не только сплошной стеной стоял по всему протяжению ее пути, но теснился всюду на башнях и стенах обители, на кровлях домов и даже на деревьях. Во время обхождения кругом монастыря, священная процессия пять раз останавливалась для совершения кратких литий. Первая остановка сделана была в святых воротах при самом начале крестного хода, затем следовали остановки при башнях: каличьей, водяной и пятницкой и, наконец, опять при святых воротах, пред обратным вступлением процессии внутрь монастыря. На каждой литии Владыка митро-
—458—

полит читал одну молитву и на все стороны осенял народ святым крестом. При первых трех литиях прочитаны были три молитвы преподобному Сергию, при четвертой – молитва Богоматери, а при последней – благодарственная Господу Иисусу. На последней же литии было прочтено евангелие, после чего, с пением „Тебе, Бога хвалим“, крестный ход вступил обратно в лавру и молебное пение закончилось в Троицком соборе провозглашением обычного многолетия. Вся священная церемония продолжалась более часа с четвертью и окончилась около половины второго. Владыка-митрополит со славою проследовал в свои келлии, где ему стали приносить поздравления, как священно-архимандриту лавры. К торжественному дню своему обитель получила множество поздравительных телеграмм, писем и адресов от преосвящ. архиереев, разных учреждений и частных лиц. Затем все почетные гости приглашены были к обеденному столу, сервированному в митрополичьих покоях и в лаврской трапезе. В числе приглашенных, общая цифра которых простиралась до 550-ти, были и все профессора и должностные лица Московской духовной академии. Странникам-богомольцам обитель предложила даровую трапезу на дворе у трапезной церкви и подле нового странноприимного дома. В обоих этих местах в совокупности садилось на каждую смену человек по пятьсот, а всех, воспользовавшихся радушным угощением обители, в этот

день насчитывалось тысяч до десяти. По окончании обеденного стола в митрополичьих покоях и в лаврской трапезе, Их Императорские Высочества и некоторые из почетных гостей отбыли обратно в Москву. – В три часа пополудни в академической церкви, при большом стечении слушателей, состоялось внебогослужебное собеседование, посвященное памяти преподобного Сергия, а вечером лавра, как и накануне, опять заблестела роскошной иллюминацией.

Утром 26-го числа назначено было возвращение из лавры Московского крестного хода. После поздней литургии в Троицком соборе, совершенной преосвященным епископом Христофором, и напутственного молебна, в котором приняли участие высокопр. митрополит Леонтий

–459–

и преосв. Тихон, епископ Можайский, московские святыни, иконы и хоругви, торжественно двинулись к станции железной дороги. Священная процессия составила в прежнем порядке и, сопровождаемая хором монастырских певчих, завершалась длинным рядом лаврского духовенства, во главе которого шествовали два архимандрита, преосв. Тихон и Высокопр. владыка-митрополит. На площади пред святыми воротами совершена была краткая лития, после чего высокопр. Леонтий осенил народ святым крестом и возвратился в собор, а крестный ход, имея во главе своей о. наместника лавры архимандрита Павла и преосв. епископа Тихона, направился к вокзалу. Процессию сопровождал московский вице-губернатор Боратынский, народ многотысячной толпой следовал за нею или стоял по ее пути, торжественный звон не умолкал на колокольных лавры и посадских церквей, а впереди хоругвей снова образовался добровольный хор богомольцев, выражавший свои религиозные чувства громким пением тропаря Преподобному Сергию и других священных песнопений. В исходе двенадцатого часа крестный ход подошел к железнодорожной станции, где, после чтения Евангелия, преосв. Тихон осенил народ свят. крестом и окропил его святою водою, а архидиакон лавры провозгласил обычное многолетие с присоединением к нему особого: „*жителям богоспасаемого*

града Москвы, благодетелям святых обители Преподобного Отца нашего Сергия, труждающимся и претящим". По окончании молебного пения, хоругви и иконы перенесены были на особо приготовленный поезд. Иконы были поставлены в, изящно украшенные растениями, вагоны, а хоругви – на открытых платформах, обтянутых красным сукном и увешанных гирляндами из листьев. Поместившиеся на платформах и в вагонах хоругвеносцы, стройным хором запели: „Тебе, Бога хвалим“; многотысячная толпа осенила себя крестным знамением, поезд двинулся и скоро скрылся из глаз, напутствуемый неумолкаемым звоном всех колоколов лавры и посада.

В академической церкви позднюю литургию в этот день совершал о. ректор, архимандрит Антоний, который в конце богослужения обратился к, собиравшимся

–460–

уже покинуть лавру, богомольцам с прощальным напутственным словом. Он убеждал их навсегда сохранить в своих сердцах то религиозно-нравственное настроение, которое привело их ко гробу преп. Сергия.

Лаврское торжество завершилось в актовом зале Московской Духовной Академии, где состоялось торжественное ученое собрание, посвященное памяти пр. Сергия. Свое участие в великом празднестве Московская Академия и ранее выразила торжественными богослужениями в академической церкви и несколькими изданиями, соответствующими предмету и характеру праздника. По поручению Совета, профессор Е. Е. Голубинский составил и издал книгу под заглавием: „Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра“. Эта большая книга (до 400 страниц), прежде всего, содержит в себе подробное жизнеописание преподобного Сергия с обзором деятельности его и многочисленных учеников его по устройству монастырей и, вообще, распространению монашеской жизни во всей северной России. Затем, вторую часть книги составляет „путеводитель по лавре“. Первая глава этого путеводителя сообщает общие сведения о монастыре: о его истории, о постепенном росте и возвышении его в ряду

других монастырей, о его хозяйстве и имуществе, о его управлении, о количестве монахов в нем и о личностях настоятелей. Вторая, третья и четвертая главы дают читателю подробнейшее обозрение всех монастырских построек: стены, башен, храмов, колокольни и келлий, причем, излагается их история и тщательно описывается их современное состояние, и все, заключающиеся в них, достопримечательные предметы. Пятая и шестая главы посвящены описанию ризницы и библиотеки лавры. В главах седьмой, восьмой и девятой речь идет о лаврских кладбищах, колодцах и разных учреждениях, как, напр., иконописной, свечной, просфорне, литографии и фотографии. Глава десятая описывает помещающуюся в лавре Московскую Духовную Академию, причем, кроме обзора принадлежащих ей зданий, кратко излагается и ее история. В главах одиннадцатой и двенадцатой содержится описание Сергиевского посада и наиболее примечательных окрестностей лавры, как-то: Радонежа,

—461—

Хотькова монастыря, крестовской часовни, монастыря Вифанского, Гефсиманского скита с пустыней Параклита и Корбухи. Наконец, две последние главы рассказывают о замечательнейших событиях из истории Троицкой Сергиевой лавры, а именно, о знаменитой осаде ее поляками и о царских богомольных в нее походах. В конце книги приложены четыре гравюры, содержащие в себе: вид Троицкой Сергиевой лавры XVII века, современный вид лавры, план Сергиевского посада и карта дороги от Москвы до Троицы. Образованному человеку книга профессора Голубинского дает, таким образом, все, что нужно знать ему, как о личности и деятельности преподобного Сергия, так и о созданной им обители, причем, труд автора имеет научную постановку, основан на достоверных источниках и снабжен учеными примечаниями. Кроме книги проф. Голубинского, ко времени праздника, Московская Академия, имея ввиду не образованных только читателей, но и грамотных людей простого народа, издала ряд мелких брошюр малого формата и доступной для бедного люда цены, а именно: краткое (32 стр.) жизнеописание преп. Сергия под заглавием:

„Житие и чудеса преподобного Сергия Радонежского и всея России чудотворца“, и пятьдесят отдельных бесед и отрывков из свято-отеческих творений, имеющих наиболее близкий к жизни и назидательный характер. В числе этих книжек можно встретить, напр.: беседы Василия Великого: о зависти, о смиреномудрии, о благодарении, о посте, об утешении больного, во время голода и засухи, на упивающихся, на гневливых, на ростовщиков; Григория Богослова: о любви к бедным, о христианском браке, против женщин, любящих наряды; Григория Нисского: что значит имя христианин, против блуда; Ефрема Сирина о добродетелях и пороках, о любви, о молитве, о Промысле Божиим, о страстях и покаянии, о терпении, о втором пришествии, о всеобщем воскресении; Иоанна Златоустого: о чтении свящ. писания, о кротости, о любви к врагам, об истинном посте, об отношениях между женою и мужем, на слова «не судите, да не судимы будете»; Иоанна Дамаскина: о почитании святых, мощей и

—462—

икон³⁸⁸⁴ и мн. др. Потребные на эти издания денежные средства, дарованы были Академии Его Высокопреосвященством Митрополитом Московским Леонтием.

На третий день праздника, 26-го сентября, Академия посвятила памяти преподобного Сергия особое торжественное собрание с произнесением на нем ученых речей. К двенадцати часам дня актовый академический зал, куда пускали по билетам, весь уже наполнился посетителями. Из высокопоставленных лиц собрание почтили своим присутствием: высокопр. архиепископы: Савва Тверской, Феоност Владимирский, Ионафан Ярославский и Феоктист Рязанский, преосв. епископы: Сергей Новгород-Северский, Христофор и Тихон Можайский, государственный контролер Т. И. Филиппов, товарищ обер-прокурора Свят. Синода В. К. Саблер, член учебного комитета при Св. Синоде протоиерей Петербургского Казанского собора А. А. Лебедев, наместник лавры архим. Павел, граф М. В. Толстой; ректоры семинарий: Московской — архим. Климент и Вифанской — архим. Антоний, и многие другие архимандриты и протоиереи. За почетными

посетителями заняли места: профессора академии, преподаватели Вифанской семинарии, много дам и сторонних любителей духовного просвещения и студенты. Ровно в 12 часов в зал вошел Высокопреосвященнейший Леонтий и собрание открылось пением студенческого хора: „Днесь благодать Святого Духа нас собра“. Первым вступил на кафедру ректор академии, архим. Антоний и, в память преподобного Сергия, посвятившего всю жизнь и деятельность свою служению и прославлению св. Троицы, и в честь Ее основавшего монастырь свой, прочел речь „о значении догмата св. Троицы для нравственной жизни человека“. После этой речи студенческий хор исполнил в честь Высокопреосвящ. Леонтия старинную кантату: „торжествуй наша обитель“. Затем вошел на кафедру профессор И. Н. Корсунский и, за болезнью автора, про-

—463—

читал речь профессора академии по кафедре русской церковной истории Е. Е. Голубинского: „о значении преподобного Сергия в истории русского монашества“. После речи Голубинского и исполненного студенческим хором концерта Бортнянского „Боже, Боже мой, к Тебе утреннюю“, выступил со своей речью другой представитель русской истории в академии, профессор по кафедре русской гражданской истории В. О. Ключевский и прочитал „о значении преподобного Сергия для русского народа“³⁸⁸⁵. Около трех часов пополудни собрание закончилось пением народного гимна и, когда Владыка митрополит с другими преосвященными удалился из зала, присутствовавшая публика проводила профессора Ключевского шумными единодушными рукоплесканиями. После торжественного собрания, Высокопреосвященный Владыка со всеми почетными гостями академии и со всей академической корпорацией перешел в квартиру о. ректора, где сервирован был обеденный стол. Среди обычных тостов выражено было, между прочим, много благожеланий лавре и академии, и сказано было несколько речей. Высокопреосвященный Феокист, архиепископ Рязанский, говорил, что, хотя он не был воспитанником Московской Академии, и не стоял к ней в

близких служебных отношениях, тем не менее, всегда был близок к ней по духу и относился с неизменным почтением к ее духовно-просветительной деятельности. Такому его отношению к академии много способствовало и то, что он глубоко почитал всегда тех достойнейших вождей, которые стояли во главе академии, как ее ректоры или архипастыри Москвы. В давних лично-признательных отношениях стоит он и теперь к верховному главе академии, Высокопреосвященнейшему митрополиту Московскому, а потому, как всегда, так и теперь искренно желает всякого блага и процветания Московской Духовной Академии и ее вождю. – Несколько прочувствованных слов высказал также и Высопреосв. Ионафан, арх. Ярославский. Профессор академии В. А. Соколов обратился к собранию с речью. „Сонм архипастырей, говорил он, и великое множество

—464—

людей из всех классов общества собрались теперь в торжествующую обитель Сергиеву, чтобы благоговейно чествовать священную память того, кого святая церковь именует „наставником монахов“. В ученых исследованиях и устных речах моих достопочтенных сотоварищей величественный образ преподобного Сергия начертан с такой полнотой и искусством, что прибавить к нему что-либо едва ли нужно и возможно. Великий праведник, всецело посвятивший себя многотрудным подвигам поста и молитвы, решительно отклонивший от себя задачу непосредственного общественного служения, но оказавший, в то же время, могучее влияние на церковную, политическую и общественную жизнь своего времени, служит, мне думается, ясным примером того, какую великую общественную силу являет собою подвиг личного усовершенствования. Православный русский народ, сознательно или несознательно, всегда признавал и доселе признает справедливость этой мысли, когда не перестает многотысячными толпами стекаться к стенам святых обителей, видя в них твердый оплот отечественного благополучия; когда к инокам обращается за наставлением и разрешением своих житейских сомнений; когда в слове и примере жизни подвижников монашества надеется почерпнуть для себя

наибольшее духовное назидание. Далеко не так, к сожалению, относятся к иночеству многие из наших, так называемых, образованных людей, склонные видеть в монахах лишь праздных людей, если не прямо вредных, то, по крайней мере, совершенно бесполезных с точки зрения общественного блага. Вот этим-то противникам монашества на празднике „наставника монахов“ я желал бы и находил уместным указать в назидание один исторический пример. По предмету моих занятий мне приходится сосредоточивать свое внимание на судьбах европейского запада и, заимствуя оттуда свой назидательный пример, я не боюсь нарушить гармонию православного русского праздника, надеясь в этом случае быть наиболее убедительным для тех, кто привык преклоняться пред просвещенным западом и искать себе там образцов для подражания.

Очень давно, тринадцать веков тому назад, неболь-
—465—

шая толпа христианских миссионеров, с трудом преодолевая всякие лишения и препятствия, казавшиеся иногда почти неодолимыми, явилась в дику и маловедомую тогда страну, населенную языческим племенем англосаксов. То были сорок римских монахов под предводительством Августина. Самоотверженные подвижники упорным трудом непрестанной проповеди и высоким примером своей строго-аскетической жизни рассеяли мрак окружавшего их язычества, и Господь благословил их святое дело. Горсть монахов заставила десятки и сотни тысяч англосаксов покинуть своих идолов и обратиться ко Христу. По всей стране учреждены были епархии и зацвели святые обители, которые просветили и перевоспитали дотоле дику, языческую страну и в течение многих веков служили славными рассадниками просвещения и добрых нравов.

Прошла тысяча лет. Религиозное движение, так называемой, реформации, распространившееся по всей западной Европе, охватило и Англию, и одной из первых жертв этого враждебного церкви движения были монастыри. В литературе и в общественном мнении повсюду слышались грозные речи против тех обителей, святыня которых встречала

доселе лишь благоговейное поклонение. На них указывали теперь как на рассадники невежества и суеверия, как на такие учреждения, которые только бесплодно поглощают богатства страны, а сами, в праздности и роскоши, преисполнены всякими пороками. Усиленными стараниями правительства все, что только было в них дурного, тщательно было разыскано и выставлено на вид. В палатах парламента раздался крик: „прочь, долой монахов!“ и законодательной властью до семисот монастырей, не считая мелких церковных учреждений, решено было уничтожить. Монахов разогнали, драгоценные украшения мощей, икон и храмов конфисковали или просто разграбили, а монастырские здания и земли стали достоянием частных лиц. Англия XVI-го века хвалилась, что нет в ней более ни одного монаха.

Просвещенная английская нация, всесторонний прогресс и формы жизни которой для многих представляются столь привлекательными, триста лет с тех пор прожила

—466—

без монастырей и монахов. Казалось бы, что вопрос о монашестве решен в ней навсегда бесповоротно; но, присматриваясь к тому, что происходит в английской церковной жизни в настоящее время, я, по крайней мере, не приму на себя смелость утверждать это и нисколько не удивился бы, если бы через несколько лет в современной протестантской Англии ее знаменитые средневековые аббатства снова воскресли из своих развалин. — На английских церковных соборах последнего времени, на конвокациях и конгрессах в Кантербури, Йорке и Гулле, в 1888:1889 и 1890 гг. пастыри английской церкви немало рассуждали о печальном религиозно-нравственном состоянии своего народа. Знаменитый архидиакон Фаррар, между прочим, утверждал, что в Лондоне, напр., лишь 10% народной массы бывает в церкви и не более 5% приступает к приобщению. Деятельность приходского духовенства, по его словам, бессильна, чтобы с успехом бороться против ужасающего религиозного и нравственного огрубения народа, а потому, необходимо изыскать для этой борьбы какие-либо особые средства. Он находил, что англиканским церковным деятелям

недостает того энтузиазма, блестящие образцы которого являют собою монашеские ордена католического Рима, и настаивал на мысли о необходимости учредить и в англиканской церкви „религиозные братства“, которые поставляли бы своей задачей религиозно-нравственное просвещение народа, и члены которых действовали бы с полным самоотвержением, произнося обеты „бедности, целомудрия и послушания“. Он требовал, таким образом, ни больше ни меньше, как восстановления в Англии монашества, видя в нем наилучшее средство для оживления церковной жизни и для борьбы против народного невежества и религиозно-нравственного огрубения. Не думайте, что это необычайное для протестантской Англии предложение возмутило страну. Ничуть не бывало. Из многих горячих рассуждений, ясно обнаружилось, что большинство благомыслящих людей вполне сочувствует мысли Фаррара и даже признает необходимость для предлагаемых братств обычных монашеских обетов бедности, целомудрия и послушания. Возражения сводились лишь к тому, чтобы обеты эти сделать

—467—

обязательными не на всю жизнь, а только на известный срок. — Прожив триста лет без монастырей и монахов, Англия, таким образом, по-видимому, начинает приходить к убеждению, что такое положение дел не представляет в себе ничего привлекательного в интересах общественного блага, и выражает желание возвратиться к прежнему порядку. Она не отрицает той массы злоупотреблений, которые в эпоху реформации вооружили всех против монашества; но, в то же время, ясно сознает, что — иное дело существо учреждения, и иное дело практические в нем злоупотребления. Она, как бы, раскаивается в том, что триста лет тому назад, уничтожая монашество, необдуманно погубила то, что требовало лишь исправления, и хочет теперь восстановить его в возможной чистоте.

Не практические ли отклонения от идеала вызывают нарекания и на наше монашество? И не слишком ли необдуманно заключать от этих отклонений к сущности самого учреждения? — Да послужит настоящее торжество, посвященное

памяти „наставника монахов“, напоминанием монашеству – о его идеале, а всем православным людям – о должном отношении к самому учреждению!

Почтившие наш праздник своим присутствием преосвященные Архипастыри, светильники православной церкви и монашества, высоким подвигом своей церковной деятельности пусть будут для всех назиданием и руководственным примером! Да просветится свет их пред человеки и да хранит их Господь на многая, многая лета!“

С речью же обратился к собранию редактор-издатель газеты „Свет“ В. В. Комаров. „Позвольте мне, говорил он, сказать несколько слов благодарности от имени приезжих сюда из далеких мест. – У каждого человека есть свои невзгоды, тяготы, затруднения. Человеку нередко нужно обновиться душою, окрылить свой дух, поднять свои силы. Можно ли было пропустить такой высокий и славный день, как день пятисотлетия со дня блаженной кончины радателя за русский народ Преподобного Сергия, у гроба которого сосредоточились 5 веков русской жизни и, по всей вероятности, жизни этой предуготовано еще на 50 веков.

—468—

Каждое время имеет свое горе и свои радости. Во время жизни преподобного Сергия на Руси было татарское иго и власть была раздроблена. Прошло 5 веков со времени начала молитв Преп. Сергия и над русским народом нет и быть уже не может ни татарского и никакого иноземного ига, и царит Самодержавие, прославляющее народ и прославленное народом.

Но и наше время имеет свои невзгоды. XVIII век, охваченный вольтерианизмом, сменился XIX веком с его индифферентизмом, смутившим понятия и затемнившим словно тучей отношения между властями, разными слоями общества и народом, затемнившим и цель жизни, и ее назначение. В XIX стол., так же, как и в XIV, при Сергии Преподобном, необходимо искать спасения в церкви.

Теперь во всем сомневаются. Сомневаются в троичности Божества, как говорит о. Ректор, сомневаются в силе веры, сомневаются в живительном ее начале.

Мы, приезжие, были свидетелями, как за несколько дней до начатия крестного хода из Москвы в Троице-Сергиеву Лавру, сомневались даже, что он может состояться. Говорили, что не хватит богомольцев, что на такой крестный ход не достанет у духовенства энергии, но Высокопреосвященный Леонтий своим архипастырским жезлом указал быть крестному ходу, и мы видели величайшее народное воодушевление. Десятки тысяч народа из Москвы пришли с крестным ходом и соединились с другими десятками тысяч, пришедших из Лавры от гроба преподобного, всю жизнь свою посвятившего Москве.

Мы, приезжие, были обласканы, накормлены, напоены, видели как Лавра накормила и приютила десятки тысяч пришедшего народа, и уезжаем отсюда поддержанные духовно, ободренные нравственно и приносим душевную благодарность и провозглашаем многие лета Высокопреосвященнейшему Леонтию, Троице-Сергиевой Лавре и любимой дочери ее – духовной Академии“.

Сказал еще несколько слов председатель совета братства Преп. Сергия, профессор Д. Ф. Голубинский. Он говорил, что настоящий праздник, посвященный памяти Препод. Сергия, невольно вызывает всех православных

–469–

людей, а, в особенности, тех, которые живут и действуют под ближайшим покровом Его обители, к воспоминанию, себе в назидание, Его высоких добродетелей. Из этих многих добродетелей Преподобного оратор считает в настоящем случае особенно благопотребным вспомнить о Его страннлюбии, ибо ровно двенадцать лет тому назад при Московской академии открыто было такое учреждение, которое именно страннлюбие поставляло основой своей деятельности – братство Преподобного Сергия, для вспомоществования недостаточным студентам и воспитанникам М. Д. Академии. На первых порах это учреждение, в своих заботах дать обеспеченный приют ищущим высшего образования недостаточным юношам, встретило повсюду горячее сочувствие, и обильный приток пожертвований скоро дал ему надлежащую прочность; но в восьмидесятих годах, вследствие некоторого недоразумения,

порожденного новым академическим уставом 84-го года, приток пожертвований значительно ослабел и братство весьма затруднялось при удовлетворении все возраставших потребностей нуждающегося юношества. Только в последнее время сочувствие благотворителей снова пробудилось и одним из наиболее щедрых жертвователей на нужды братства явился Высокопр. Владыка, Московский Митрополит Леонтий. Как представитель братства, оратор выразил глубокую благодарность Его Высокопреосвященству и всем благотворителям, приглашая присутствующих пожелать им многая лета. – По поводу торжества пятисотлетия со дня блаженной кончины Преподобного Сергия, Московская Академия получила много приветственных писем и телеграмм, как от своих бывших воспитанников, так и от сторонних лиц. Ее приветствовали, напр., Тамбовская духовная семинария с о. ректором, протоиереем П. И. Соколовым во главе, все бывшие питомцы Моск. академии, состоящие на службе в Орловской духовной семинарии, ректор Симбирской дух. семинарии архим. Сергей, питомцы академии, находящиеся в Самаре с настоятелем собора свящ. Н. И. Боголюбским во главе, смотритель и вся корпорация Краснослободского дух. училища и многие другие из губерний Рязанской, Нижегородской, Пензенской, из Харь-

–470–

кова, и даже из Гельсингфорса. От одного из жителей Петербурга, небезызвестного в литературе „Рцы“, получена была следующая достопримечательная телеграмма: „Не полчища безбожных татар и не тушинские воры грозят ныне Руси, благодарение Богу – нет! *Собранная* на Куликовом поле, она увенчала свое нераздробимое государственное единство в священных, очищенных от предательской „смуты“, стенах Московского кремля. Русь явила силу в немощах и крепость в испытаниях, ибо довлела ей благодать Божия, сопутствовавшая ей в немощах, не покидавшая и в испытаниях... И вот, мы наслаждаемся миром внутри русских границ и видим утверждение извне. Русь сильна своим единством,

воплощаемым в ее Царе, в Нем же и залог ее внутреннего спокойствия, тишины, безмятежного преуспеяния...

Благодарение Господу, промышляющему о нас, не забывающему и спасающему люди своя ради молитв, благоугодивших Ему святых угодников Божиих, но мы-то – болезненно теснит грудь тягостный вопрос – не забыли ль Его?

Татары не грозят, воры притаились... Нет! Иные тревоги, иную скорбь сложат у раки Преподобного притекающие в настоящий знаменательный день к чудотворным мощам Великого Печальника и Молитвенника за землю русскую... *Изсше крепость наша, оскудел видимо дух животворящий и яко дым исчезают дние наши!* Не иное что, как оскудение духа препятствует благодати Божией действовать в нас, уже в покаянии, впрочем, и со слезами вопиющих каждодневно: „Престани от гнева и остави ярость, зане погибаем до конца, грех наших ради!“

Этот же вопль повторим мы и в обители Святого Радонежского Чудотворца, память Коего ныне совершаем и достославные подвиги Коего с умилением воспоминаем. Его же святых молитв и помощи небесной со смирением евангельского сотника и с настойчивостью сиропфиникиянки молим: хотя и недостойным, и грешным, и маловерным и лукавым – помоги, помоги нам Святой Отче Сергие, ибо изсше крепость наша и яко дым исчезают дние наши!

–471–

Именно о крепости духа главнейшим образом напоминает нам в сегодняшнем достославном всероссийском торжестве Тот, у кого в трудную для жизни нашей годину обрелось дерзновение духа благословить колеблющегося идти на брань против сильнейшего...

О умножении в нас веры, и да сподобимся, и дерзновения веры, действенной и живой – о сем помолимся Преподобному Отцу и Заступнику нашему Сергию! Рцем вси: да возвратится нам крепость наша и да воспрянет дух так измученный, так больной, так теснимый, так подавленный!“

По поводу того же торжества, в академическое братство Преподобного Сергия поступило несколько крупных

пожертвований на нужды учащегося юношества, а именно: от Высокопр. Митрополита Леонтия 500 р., от Высокопр. Архиепископов: Ионафана – 300 р., Феоктиста – 200 р. и Феогноста – 100 р., и от Преосв. Епископа Тихона – 100 р. Все эти приветствия и пожертвования невольно могут возбудить в душе читателя вопрос: что значат эти приветственные и благотворительные обращения к академии, когда празднество касалось, главным образом, не ее, а св. обители Преподобного Сергия? Почему поздравители и благотворители, торжествуя память Великого подвижника, сочли возможным и удобным выражать свои чувства, обращаясь к академии? Ответ на этот вопрос, мне думается, с достаточной ясностью выражен в одной из полученных академией телеграмм. „Да развивает академия повсюду, читаем мы в ней, дух Сергиев“. Потому, очевидно, добрые люди посылали свой привет и предлагали свои жертвы академии, что считали и считают ее в близком духовном родстве с обителью Преподобного Сергия, – видят в ней носительницу духа Сергиева.

За такую высокую честь и добрую память Московская Академия всем им шлет свое сердечное спасибо и низкий поклон.

В. Соколов

**Лебедев А.П. Столетний юбилей Фердинанда
Христиана Баура // Богословский вестник 1892. Т. 3.
№ 12. С. 472–481 (2-я пагин.)**

–472–

Германия любит справлять юбилеи своих учено-литературных деятелей. Она иногда вспоминает о таких юбилеях, о которых и в среде немцев, пожалуй, редко, кто помнит. Так, в 1890 году какой-то декан одного местечка близ Тюбингена – Шмоллер припомнил, что в этом году исполнилось трехсотлетие со времени смерти тюбингенского канцлера и профессора Иакова Андреэ, ничем, кажется, особенно неизвестного (мы лично имеем о нем некоторые сведения, потому что его имя фигурирует в сношениях протестантов с Греками в XVI в.), и издал в память о нем: „Двадцать его проповедей“, сопровождая это издание сердечно составленным биографическим очерком вышеназванного Андреэ. Так немцы относятся к своим учено-литературным представителям давно прошедшего времени. И это должно быть поставлено им в большую заслугу и похвалу. Образованный народ тем, между прочим, и отличается от народа необразованного, что первый помнит и напоминает другим о заслугах предков, ознаменовывая так или иначе и юбилейные дни ученых мужей прошедшего времени.

Из числа немецких юбилеев, падающих на нынешний год, для читателей „Богословского Вестника“, полагаем, будем небезынтересно получить некоторые сведения о столетнем юбилее знаменитого немецкого церковного историка Ф. Хр. Баура (род. 21 июня (нов. ст.), 1792 г.). Юбилей этот прошел скромно, даже более чем скромно, – особенно, если сравним это немецкое

–473–

празднество с другим таким же празднеством в честь знаменитого же немецкого церковного историка Августа Неандера. Столетний юбилей Неандера (со дня его рождения) справлялся в 1889 году и вызвал множество сочувственных

заявлений по случаю этого празднества: произносились речи в честь воспоминаемого юбиляра, появилось в газетах и журналах (конечно, немецких) много похвальных статей, вышли даже отдельные книги, иногда значительного объема, посвященные теплым воспоминаниям о достославном юбиляре. Не так справлялся юбилей Баура. Память о нем, по-видимому, начинает угасать, не смотря на то, что он умер позднее Неандера (Баур ум. 1860 г.). Юбилей вышел сух, жидок. Появились в свет две небольшие статьи, посвященные памяти Баура, в „Протестантской Церковной Газете“, и написанные Пфлейдерером, почитателем Баура, и каким-то А. Бауром, может быть, родственником юбиляра; произнесено было в день столетней годовщины историка (21 июня) несколько речей с университетских кафедр: в Тюбингене, где профессорствовал Баур, преемником его по кафедре Вейцеккером, ученым, не принадлежащим к последователям юбиляра, (речь появилась в отдельном издании и включает в себе 22 стр.) и в Иене, двумя профессорами – Адольфом Гилгенфельдом, ревностным приверженном Бауровых воззрений, человеком престарелым, и каким-то малоизвестным в литературе Зейерленом, слушавшим в свое время лекции Баура в Тюбингене (обе последние речи напечатаны в Zeitschrift für wissen. Theologie, 1892, Heft 2). Очевидно, ораторов и писателей, пожелавших восхвалять талант и заслуги юбиляра, нашлось немного. К сожалению, и это немного не полностью имеется в нашем личном распоряжении: не весь этот юбилейный материал у нас под руками. Тем не менее, на основании того, что нам известно стало о юбилее Баура, мы можем составлять достаточно точное понятие, во-первых, о Бауре, как профессоре церковной истории и соединенных с нею наук; во-вторых, о Бауре, как плодовитейшем писателе, отражавшем в своих произведениях известные стадии развития немецкого богословия вообще; в-третьих, наконец, о том, какая судьба

—474—

постигла, так называемую, бауровскую церковно-историческую школу.

Всеми этими сведениями и поделимся с читателями.

Свою профессорскую карьеру Баур начинает с должности преподавателя в филологическо-теологической семинарии в Блаубейрене (в Вюртембергском королевстве). Но отсюда он скоро (в 1826 г.) был переведен, со званием ординарного профессора церковной истории, в тюбингенский университет, что произошло не только против желания богословского факультета в Тюбингене, но, будто бы, и помимо его собственной воли. Здесь Баур оставался профессором церковной истории до своей смерти. Правда, в 1834 году для Баура открывалась возможность занять кафедру богословия в Берлинском университете по смерти Шлейермахера, к чему склонялся тогдашний прусский министр исповеданий Алтенштейн. Но это намерение министра оказалось неисполнимым, потому что в это время ученик Бауров Штраусс возбудил великий соблазн своим известным сочинением: „Жизнь Иисуса“.

Как профессор, Баур отличался многими качествами, о которых с благодарностью вспоминают его непосредственные ученики. Его лекции были просты и естественны, безо всякого риторического пафоса и деланной декламации; они были далеки от всякого манерничанья и изысканности, как в изложении, так и интонации. Он заботился о том, чтобы быть понятным для многочисленной аудитории. Его чтения легко было записывать обыкновенному записчику. В его лекциях собственное „я“ профессора всегда оставалось позади, уступая место важности и величию предмета. Того, что, обыкновенно, называется свободной импровизацией, нельзя искать у Баура. Он читал, имея перед собой рукопись, но это, однако ж, служило к пользе его слушателей. Его тетради и при первоначальном изложении предмета отличались совершенствами, а при дальнейшей обработке достигали все большей и большей научной зрелости и по форме, и по содержанию. Поэтому, после смерти Баура, многие отделы из его чтений были напечатаны в виде отдельных монографий, наприм., по истории догматов и пр. Одним из замечательнейших достоинств его лекций было то, что они отнюдь не были повторением

—475—

его печатных больших сочинений и маленьких брошюр. Его лекции были нечто новое, по сравнению с его же изданными сочинениями. Несмотря на обширность своей учено-литературной деятельности, Баур не считал лекций делом второстепенным и побочным; еще менее, они были извлечением из его печатных трудов. Нет, Баур хорошо понимал, что задача академического профессора отлична от задачи ученого исследователя; и он старался в равной мере удовлетворять этим столь неодинаковым задачам. Его лекции производили сильное впечатление на слушателей: они представляли квинтэссенцию всего того, что Бауром было раскрыто в его печатных трудах; но они были настолько приурочены к потребностям слушателей, имели такой самостоятельный образ, по сравнению с печатными его произведениями, являлись таким закругленным целым, что они в своем роде были столь же совершенны, как и его произведения, назначенные для печати и представителей науки. Если лекции Баура отличались от его печатных трудов и рассчитаны на то, чтобы быть понятными, то отсюда не следует, что его чтения хоть сколько-нибудь были поверхностны. Нет, и в своих чтениях с кафедры он шел и вширь, и вглубь. Он не думал спускаться до уровня своих слушателей; напротив, он хотел слушателей поднять до той высоты, на какой сам стоял. Его намерением не было слишком облегчать труд слушателей; напротив – кто хотел вполне обладать содержанием его лекций, тот должен был напрягать свой ум, и притом, напрягать серьезно, и не в тех или других отдельных случаях, но постоянно: возможность собственного своего мышления отнюдь не устранялась у слушателей. Он не делал уступок этим последним, но возлагал на них немалые требования. Вообще, слушатель, не обладавший серьезным предварительным философским образованием, мало выносил пользы от чтений Баура; ибо многое здесь для такого слушателя оказывалось непонятным. Самый экзамен, которому подвергались у него его слушатели, был действительным испытанием: он не щадил ленивых, а прилежные всегда могли рассчитывать на его внимание и признание их труда. Кто из слушателей сближался с

ним и заслуживал его доверие, тот находил в Бауре всегдашнего советника во всех своих научных работах; он покровительствовал с дружественной заботливостью научным начинаниям молодых людей. При этом, он не требовал от молодых людей слепого подчинения его авторитету; напротив, он представлял им полную свободу и возбуждал их к самостоятельности. Он не почитал стыдом для себя даже чему-нибудь и учиться у своих учеников, ибо он никогда не воображал, что знает все. Вообще, он очень далеко был от ученой надутости, от стремления блистать, возбуждать эффект и заставлять говорить о себе. В нем не замечалось подобных слабостей. Ни малейшего следа суетности или низменного честолюбия отыскать в нем было нельзя. Баур исполнен был благородной гордости. По той же причине, Баур не думал о том, чтобы создать свою школу из своих учеников; это не соответствовало свойствам его натуры. Если же около него образовался кружок его приверженцев, то это делалось само собой и было результатом тех принципов в науке, каким он хотел служить. Необходимо отметить то, что Баур был натурой самозамкнутой, которая вся ушла в науку и на академическую профессорскую деятельность. Всему, что носило черты агитаторства, вмешательства – он был чужд. Он держался вдали от всего, что непосредственно не касалось его призвания, как мужа науки и как академического профессора. – В таких чертах рисуется образ Баура, как профессора.

Юбилейное празднество в честь Баура, как мы говорили выше, заставило почитателей его еще раз окинуть взором научно-литературную деятельность этого знаменитого историка. Последуя им, сделаем то же самое и мы – тем более, что у них можно находить некоторые небезынтересные указания на ход развития научно-литературной деятельности Баура. Вейцзеккер, преемник Баура по кафедре, называет юбиляра, по отношению к области разработки церковной истории, первым мастером (Meister) текущего столетия в протестантской Германии. Это вполне справедливо, если принимать во внимание

замечательную плодовитость Баура, как писателя-историка. Первым

–477–

важным трудом, которым ознаменовал себя Баур, как писатель, было его сочинение: „Символика и мифология или натуральная религия древности“ (1824–1825 г. Две части). Это произведение написано Бауром прежде, чем он сделался профессором в Тюбингене. Здесь, между прочим, он высказал следующую мысль, которая стала девизом его позднейшей научной деятельности: „без философии история для меня остается вечно мертва и нема“. Поступление Баура в 1826 году профессором в Тюбинген открывало для него возможность вполне отдаться научным работам. Первая стадия научно-литературной деятельности Баура стояла в связи с теологическими воззрениями знаменитого в то время Шлейермахера. В 1827 году Баур издал две, так называемых, академических программы, в которых речь идет о христианском гностицизме и о свойствах теологии Шлейермахера. Пока жив был Шлейермахер, Баур стоял вдалеке от всяких веяний духа времени, он вполне отдавался научным работам. Главным предметом его научных занятий в это время была историческая теология, при этом, однако ж, он не уходил в детали своих работ, памятуя, что частное исследуется для того, чтоб выяснилось общее – идея, не терял из виду ни теологии в ее целом, ни идеи науки. К этому периоду относится, кроме нескольких журнальных статей, не столь значительных, его статья, служащая основой для его последующего понимания истории первохристианства: „О Христовой партии в коринфской церкви, о противоположности петрипического и павлипического христианства в древнейшей церкви, о апостоле Петре в Риме“ (1832). Одновременно с этим, появляется в свет еще несколько сочинений Баура: „Аполлоний Тианский и Христос, или отношение пифагореизма к христианству“ (1832); „Манихейская религиозная система по источникам“ (1831); „Противоположность католицизма и протестантизма“ (1832). Это последнее произведение имело такое значение, что министр исповеданий в Пруссии намеревался было вызвать Баура в

Берлин, в качестве преемника Шлейермахера. – „Второй период в научной деятельности Баура стоит в связи с появлением на теологическом поприще его ученика Штраусса“. „Эпоху

–478–

Штрауссовского движения Баур открывает следующим замечательным трудом: „Христианская религиозная философия в ее историческом развитии“ (1835). В том же году Баур издал сочинение: „Так называемые пастырские послания Апостола Павла“. В следующем, 1836, году появляется новая работа Баура, под заглавием: „Цель и повод к написанию Послания к Римлянам“... В 1837 году из-под пера Баура вышла брошюра: „О происхождении епископата в христианской церкви“. Вслед за этим сочинением, Баур издает очень важные сочинения: „Христианское учение о Искуплении в его историческом развитии“ (1838), и большой трехтомный труд: „Христианское учение о Троице и Боговоплощении – в его историческом развитии“ (1841–1843). – Затем в деятельности Баура различают третий и последний период – когда он „становится главой собственной школы“. Открывается этот период сочинением Баура: „Композиция и характер Иоаннова Евангелия“ (1844), – сочинением, которое сделалось вызовом к борьбе против господствующей теологии; эта борьба, по сознанию его почитателей, продолжалась до его смерти. Баур с этого времени начинает с особенной ревностью пропагандировать свои воззрения о решительной противоположности между первоапостольским и павлинистическим христианством. Развитию этих воззрений служат следующие сочинения его: „Павел, апостол Иисуса Христа“ (1845) и: „критические исследования о канонических Евангелиях“ (1847). Замечательно, что почитатели Баура стараются уверить нас, что, будто бы, взгляды этого историка о решительной противоположности первоапостольского и павлинистического христианства развились не под влиянием Гегелевой философии (как, обыкновенно, думают), но создались под влиянием идей Землера. Неутомимая деятельность Баура в течение последнего периода не ограничивалась разысканиями о начальных стадиях христианства, но и касалась церковной

истории в ее целом. Так, в 1852 году появилось его сочинение: „Эпохи церковной историографии“: в 1853 году: „Христианство и христианская церковь первых трех веков“; в 1859 году: „Христианская церковь от начала 4-го до конца 6-го века“. По смерти Баура, его сыном

—479—

и приверженцами было издано несколько томов новых сочинений Баура, на основании его рукописных лекций, по истории церкви средневековой и новейшей, а также, по истории догматов; но останавливаться на этих сочинениях тюрингенского историка не станем. – Обзор сочинений Баура, как он сделан его почитателями, по случаю его юбилея, несомненно свидетельствует, что Баур принадлежал к плодовитейшим писателям-богословам текущего века.

Какая судьба постигла школу Баура? Конечно, почитатели знаменитого историка, празднуя юбилей Баура, не могли прямо отвечать на этот вопрос. Точный ответ на вопрос состоит в том, что школу тюрингенского историка нужно считать покончившей дни свои. Такого ответа почитатели его не дают, но, тем не менее, волей не волей, они и сами склоняются к нему, доставляя материал, из которого следует именно этот результат. Говоря о Бауре, они ставят ему в похвалу, что он при жизни нисколько не заботился о том, чтобы богословские кафедры в разных немецких университетах были замещаемы его учениками, на что жаловались его ученики. По почитатели Баура забывают при этом, что Баур ничего такого и не мог сделать, ибо, по их собственным словам, „его лучшие ученики или не допускались на кафедры, или были лишены их“. Спрашивается: каким же образом мог бы Баур „проводить“ своих последователей на университетские кафедры? Впрочем, важно не это, а другое. Если учеников Баура, в цветущий период его деятельности, устраняли от кафедр, то, значит, и тогда воззрения Баура не находили себе широкого круга распространения. Плохой знак для будущего школы. При жизни же Баура появились и другие признаки, неблагоприятные для успехов школы. В 1850 году бывший университетский коллега Баура Генрих Эвальд публично заявил, что Баур по его

воззрению – ни христианин, и даже ни лучший из язычников, но один из литературных жидов, составляющих язву бедной Германии. Но самый тяжкий удар школе Баура нанесен был в 1857 году. В это время отпал от Баура один из лучших

–480–

его учеников Альбрехт Ричль. Потеря эта сильно печалила самого Баура. Этот последний терялся в догадках, что побуждало Ричля изменить своему знамени. Он даже решался утверждать, что Ричль поступил так, чтобы „сделать карьеру“, скорее достигнуть ординатуры. Но последствия показали, что Баур ошибался. Ричль действовал по убеждениям; вскоре он раскрыл свои воззрения, представлявшие во многом прямую противоположность Бауру. А главное – Ричль сделался вождем множества немецких богословов и заставил забывать о Бауре. О том, насколько Ричль отступил от Баура, можно судить по церковно-историческим воззрениям известного Адольфа Гарнака, который считается его учеником. Вообще, случилось то, чего Баур никак не ожидал: еще при его жизни школу его часто называли мертвой. Это глубоко оскорбляло его, и в год своей кончины (1860 г.) Баур, выпуская вторым изданием свое произведение: „Тюбингенская школа и ее положение в настоящее время“, применяет здесь к себе слова апостола Павла: „нас почитают умершими, но вот, мы живы“ (2Кор.6:9). Но в действительности, нельзя не признавать, что, как говорят противники Баура, он „пережил свою литературную деятельность“, и свою славу. Что же случилось со школой Баура, после его смерти? Сами почитатели этого историка не могут скрывать, что дела ее пошли плохо. Один из них замечает, что „протекло лишь половина того периода времени, какой составляет одно поколение (а поколение, как известно, составляет 30 лет), и сочинения Баура перестали быть на рынке книжными новостями“; т. е. через 15 лет по смерти Баура книги его перестали быть предметом спроса у книгопродавцов. Так скоро! А в настоящую минуту, по сознанию тех же почитателей тюбингенского историка, „слышится много голосов, объявляющих Баура окончательно похороненным“; дело доходит до того, что „большинство немецких теологов думает,

что о сочинениях Баура следует забыть“. Правда, почитатели Баура в утешение себе говорят, что он вовсе и не думал, что на нем закончится развитие теологической науки; но с другой стороны, он, конечно, не

—481—

воображал, чтобы имя его так скоро было предано забвению.

Если столетний юбилей Баура вышел очень не блестящ, то это и понятно: мало найдется ученых в Германии, которые искренне могли бы принять участие в этом празднестве.

А. Л-в

Н. Н. [=Лебедев А.П.] О проповедническом слове (библиографические заметки). [Рец. на:] 1. Амвросий [Ключарев], архиеп. Харьковский. Живое слово. Харьков. 1892; 2. Schuster, Dr. Die Vorbereitung der Predigt. 2-е Auflage. Stuttgart, 1892 // Богословский вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 482–499 (2-я пагин.)

1) Преосвящ. Амвросия, архиеп. Харьковского: „Живое слово“. Харьков, 1892.

2) Schuster, Dr. theol. Generalsuperintendent und Konsistorialrat: Die Vorbereitung der Predigt 2-te Auflage. Stuttgart, 1892.

Одновременно появилось два сочинения: одно на русском языке, принадлежащее перу знаменитого нашего проповедника преосвящ. Амвросия, а другое – на немецком, написанное видным протестантским духовным лицом, Шустером. Оба сочинения имеют много общего между собою. Прежде всего, тема у авторов одна и та же: они имеют в виду проповедников, поучающих христианским истинам с церковной кафедры. Далее, как сочинение русского автора, так и сочинение немецкого писателя не представляют собой произведений, так называемого, ученого характера: в них не встречается выпрених академических рассуждений о значении и назначении проповеди, обильных цитат по истории проповеди; они имеют в виду цель практическую – дать советы: как лучше всего проповедовать с кафедры церковной. Свои наставления и разъяснения оба автора основывают на опыте: преосвящ. Амвросий на своем личном, многолетнем и блестящем опыте, а немецкий писатель, преимущественно, на опыте многих современных протестантских проповедников. Но, при всем том, результаты, к каким приходят оба писателя – далеко не одинаковы. Наш русский автор, как

–483–

оказывается, возлагает больше надежд и требований по отношению к проповеднику, желающему действительного успеха

и влияния, чем писатель немецкий, пишущий для страны, которая может быть названа классической страной проповеди.

Познакомимся же: в чем заключаются результаты, к каким приходят двое авторов, рассуждая об одном и том же вопросе. Наперед, однако ж, должны сказать, что в критику результатов, добытых указанными богословами, пускаться мы не будем, так как пишущий эти строки не принадлежит к проповедникам, и не имеет отношения к гомилетической науке. Интереснее критики самые результаты, к каким приходят рассматриваемые авторы. Впрочем, мы не отказываемся сделать несколько замечаний, как уясняющих: отчего происходит вышеуказанная разница в результатах, так и выражающих наши *pia desideria*, по отношению к более успешному развитию проповедничества в нашем отечестве.

Преосвящ. Амвросий в его „Живом слове“ пишет: „укажем... черты различия между словом устным и писанным, — обнаруживающиеся в практике, относительно говорящего и слушателей. У нас смешивают и, одинаково, называют *живым словом* речи, писанные дома, заученные наизусть и потом произнесенные в собраниях, — и, речи совсем не писанные, иногда только дома обдуманые, или даже на месте соображенные, и потом произнесенные в собраниях в том порядке и в тех выражениях, какие сложатся у оратора в минуту произнесения. Надобно отдавать должную дань признательности ораторам, заранее тщательно обрабатывающим и пишущим речи, и произносящим их без *тетрадки* или листочка в руках. Вот преимущество речей, произносимых таким образом: Когда говорят по тетрадке, то углубление в нее или частое заглядывание скрывает от слушателей лицо и глаза оратора, в которых наиболее выражаются его внутренняя жизнь и сила одушевления, — и тем ослабляют впечатление речи на слушателей. Искусство отчетливого и сильного выражения мысли в голосе и даже телодвижениях, где они нужны, у оратора связывается тем, что за содержанием речи он постоянно должен обращаться к тетрадке

—484—

или листку, который он иногда вертит и мнет в своей руке. Чувствуя себя, таким образом, привязанным к тетрадке, оратор незаметно обращается в чтеца. Все это вредит полному вниманию и сочувствию слушателей... От всех этих недостатков в произношении речи свободен оратор, говорящий наизусть: он беспрепятственно смотрит на слушателей во все стороны, влияет на них одушевлением своего лица и глаз, следит за силою впечатления, наконец, свободою и отрешением от тетрадки, он обнаруживает силу дарований и присутствие духа, не остающихся без значения, относительно впечатления на слушателей. Такие приемы в ораторах, особенно церковных, весьма желательны. Но при всем уважении к речам, о которых мы говорим, по самому существу дела, мы должны сказать, что это совсем не то, что называется в теснейшем смысле живым или импровизированным словом. Для опытного слушателя в писанной и заученной речи сейчас видна кабинетная работа; самая постановка вопроса, определение главного понятия, раскрытие частных мыслей, последовательность, гладкая, осмотренная, безостановочно льющаяся речь – все обнаруживает обдуманность и отделанность речи по всем правилам ученых и ораторских сочинений. И это, при всей силе впечатления, бессознательно понимается даже простыми слушателями: „уж очень все складно“ (стр. 29–31). Из приведенного отрывка, заимствованного из „живого слова“ открывается, что достопочтенный автор не считает стоящими на высоте своего призвания ни тех ораторов или, точнее, проповедников, которые читают свои проповеди по тетрадке, ни тех, которые, хотя и произносят свои проповеди без тетрадки, наизусть и совершенно свободно, но которые наперед составляют и записывают речи, назначаемые к произнесению – и заучивают их на память; служителями живого проповеднического слова автор признает лишь проповедников импровизаторов, не записывающих наперед своих мыслей и рассуждений, и не заучивающих написанного на память, а произносящих свои „слова“ экспромтом, безо всяких предварительных точных записей, лишь обдумав наперед, что именно

нужно сказать, но предоставляя словесное изложение мыслей вдохновению или умственной настроенности, какая овладеет душой и сердцем проповедника во время самого произнесения проповеди или речи. Автор много говорит для разъяснения влияния такого импровизированного „слова“ на слушателей, и, между прочим, пишет: „такие речи, по преимуществу, владеют народными массами. Сильное впечатление, производимое ими, поддерживаемое молвою, быстро усиливает значение ораторов в народе, покоряет им умы, делая их любимыми, так что они становятся, как говорится, властителями сердец“ (34). Автор прекрасно понимает, что плодотворным импровизатором-проповедником может сделаться далеко не всякий, желающий быть таковым. С другой стороны, он же находит, что иным ораторам, считающим себя проповедниками-импровизаторами, не следует считать себя, достигающими свои цели, импровизаторами – и даже совсем отказаться от этого рода ораторской деятельности. Первую из сейчас указанных мыслей преосвящ. Амвросий формулирует так: „по отношению к силе ума, импровизатор (проповедник) должен непременно обладать *всею, что требуется от даровитого и основательного писателя*, и иметь еще добавок (в обоих приведенных случаях курсив принадлежит подлиннику), составляющий его особенный талант – живость ума, легкость, удободвижность. Без сильного и живого ума не может быть... импровизатора“ (41). А, излагая вторую из вышеуказанных мыслей, наш автор заявляет: „следует заметить, что есть люди, у которых много храбрости и смелости, при недостатке таланта, а импровизация непременно его требует... Если они говорят много и проворно, они легко поддаются искушению быть импровизаторами, на соблазн в храмах. Непоследовательность и запутанность в мыслях, неточность выражений, недостаток вкуса и чувства приличия в выборе слов, делает этих импровизаторов людьми опасными в деле служения церкви. Поэтому, по отношению к ним, нужно особенное наблюдение церковной власти. Может быть, это замечание, прибавляет автор, будет для кого-нибудь и обидно,

но в деле такой важности, как церковная проповедь, не должно быть места никаким сторон-

—486—

ним побуждениям, особенно относительно пощады человеческого самолюбия“ (65).

Но, как бы то ни было, и несмотря на исключительность дарований, требующихся проповедническим импровизаторством, и несмотря на появление проповедников-импровизаторов, не заслуживающих этого имени и отчасти роняющих достоинство самого дела, достопочтенный автор произнесение проповедей путем импровизации почитает делом желанным, — таким, совершенства в котором должны добиваться лучшие современные проповедники и, в особенности, проповедники близкого будущего, ибо, по замечанию автора, на „молодых и начинающих служителей слова возлагаются все наши надежды в деле охранения православной веры и христианского просвещения нашего народа в наше трудное время“ (57).

Так судит русский знаменитый проповедник о том, что составляет наилучший вид церковного проповедования. Иначе смотрит на дело вышепоименованный нами немецкий автор сочинения: „Приготовление проповеди“ — Шустер.

Для того, чтобы высказать более убедительное решение интересующего его вопроса, Шустер хочет наперед собрать голоса как со стороны лиц, которым надлежит ведать науку гомилетическую, так и со стороны практиков — проповедников текущего времени, и на основании преобладающего большинства этих голосов решить вопрос, так или иначе.

Голосованию подлежал³⁸⁸⁶, собственно, вопрос: каких проповедников нужно считать наиболее отвечающими своей задаче — тех ли, кто проповедует, как импровизатор, или же тех, кто наперед записывает назначаемую к произнесению проповедь, заучивает ее, а потом уже про-

—487—

износит ее в храме? Занимаясь решением этого вопроса, автор совсем не касается того явления, когда оратор произносит

свою проповедь по тетрадке, ибо на западе не существует такого обыкновения, да и у нас оно составляет прямой абсурд.

Ища решения своего вопроса, автор сначала допытывается: как думают об этом представители гомилетической науки текущего времени, т. е. профессора гомилетики и пастырского Богословия. Мнения этих компетентных людей Шустер подводит под две группы (с некоторыми неважными подразделениями): одни представители науки в значительной степени отдают предпочтение импровизации пред говорением заранее написанной и наизусть выученной проповеди, считая эту последнюю манеру лишь переходной ступенью к импровизации; другие же представители гомилетической науки более или менее решительно склоняются к той мысли, что никогда не нужно оставлять обыкновения произносить проповеди лишь наперед составленные и твердо заученные, для говорения их перед слушателями в храме.

Рассуждая о первой группе специалистов дела, автор пишет: „знаменитые академические наставники практического Богословия рекомендуют молодым духовным лицам письменное изложение проповеди, как дело подчиненного значения, как нечто такое, что со временем должно покинуть. Только начинающие, по их воззрению, должны наперед письменно излагать мысли, имеющие войти в состав назначенной к произнесению проповеди. Так нужно поступать 10–15 лет, пока духовное лицо вполне не освободится от необходимости записывать свои мысли, и не станет довольствоваться простым внутренним размышлением, как подготовлением к проповеди“ (S. 5). К представителям этого воззрения, как сообщает Шустер, принадлежат Нитч, Цечвитц, Фан-Остерзе, Гарнак (Теодор). Эти ученые, как говорит автор, „предоставляют проповеднику во второй стадии его (проповеднического) развития великую свободу движения, творчество в минуту самого проповедания: они находят уже достаточным для него некоторое предварительное размышление о содержании проповеди в ее целом, причем, самая

—488—

форма, в какую должны облечься мысли, выбор отдельных ораторских оборотов, переходы, и, вообще, все частности словоизложения предоставляются изобретательности проповедника, как сумеет он это сделать в момент самого произнесения речи. Эти ученые теологи или совсем не требуют того, чтобы проповедник раньше момента самой проповеди до последних деталей обдумал формулировку ее, – или же обходят этот вопрос молчанием“ (19). Для того, чтобы познакомить читателя с тем, как именно рассуждают указанные авторитетные специалисты, автор приводит многие отрывки из их специальных сочинений. Мы, с своей стороны, удовольствуемся одной подобной выдержкой. Один из представителей разбираемой группы говорит: „Если спросят: точное запоминание записанного нужно ли рекомендовать, как лучший способ проповедничества, то ответ на вопрос следует обставить некоторыми ограничениями. Несомненно, что, кто хочет стремиться к совершенству (в проповеднической деятельности), тот должен начинать, и как можно дальше держаться указанного правила. Но, с другой стороны, надлежит мало-помалу давать себе больше свободы на кафедре, менее придерживаться составленной записи и позволять себе в том, что и как написано – инде прибавлять, а инде убавлять. Молодой проповедник научается этому лучше всего в том случае, если будет записывать в общих чертах сначала небольшую часть проповеди (причем, предполагается, что вся остальная проповедь написана по всем правилам литературного искусства), а затем, несколько большую – предоставляя в таких случаях более подробное изложение в общих чертах записанного тому моменту, когда будет произноситься речь. Если такие пробы удаются, то их следует повторять, удлиняя размер отделов проповеди, изложенных лишь в общих чертах. Наконец, проповедник – но после того, как он несколько лет писал и заучивал проповеди – может осмелиться говорить экспромтом, наперед, конечно, самым заботливым образом обдумавши план речи, – и, как бы, расправив широкие крылья, беспрепятственно устремляться к небесам. Мужу и отцу во Христе

может быть позволено то, в чем еще следует отказывать человеку молодому“ (S 23).

Вторая группа ученых специалистов по вопросам гомилетики судит иначе, чем представители сейчас указанной группы. Эти специалисты, по словам Шустера, „выставляют требование, чтобы буквальное записывание проповедей в полном их объеме оставалось всегдашним правилом деятельности духовного лица, от начала этой деятельности, до ее конца“ (38). Само собой предполагается, что написанная проповедь должна быть заучена пред тем, как ее произносить. Представителями указанного гомилетического воззрения Шустер называет следующих ученых: Кестера, Клауса Гармса, Алекс. Швейцера, Вине, Отто, Генке, Бекка, Ахелиса. Автор заботливо собирает в своей книге мнения, выраженные этими лицами. Мы, с своей стороны, приведем лишь одно мнение, мнение Ахелиса, выраженное им в сочинении: „практическое богословие“, и особенно ценимое Шустером, как самое новое (книга Ахелиса появилась в 1890 г.). Вот, что говорит Ахелис: „Само собой понятно, что есть исключительно одаренные личности, которым достаточно основательного размышления для приготовления к проповеди. Но напрасно (falsch) было бы такую индивидуальную способность считать чем-то высшим (als die höhere) и самый способ приготовления объявлять чем-то нормальным и идеальным. В этом случае мы встречаемся с явлением не нормальным (abnorm), так как оно влечет за собой немалые опасности. Указанная способность и соответствующий ей способ приготовления, преимущественно, встречаются у натур, нуждающихся в чувственном (?) возбуждении, чтобы во время произнесения проповеди воспроизводить (produzieren) нужные мысли. Такой проповедник на первых порах очень тщательно обдумывает свои проповеди и самые обороты, какие ему будут нужны, а потом скоро начинает довольствоваться приготовлением в мысли лишь самого общего плана, потому что *само проповедование* рождает мысли; и вот, обдумывание проповеди мало-помалу оставляется, пока несчастная импровизация не сделается концом всякого развития

проповеднической деятельности, и концом всякого назидания прихожан. Способом приго-

—490—

товления проповеди, соответствующим психологическому закону, важности дела и нормальным способностям, должен быть признан лить такой: нужно тщательно излагать проповедь письменно“ (67).

Некоторые из немецких проповедников увлекались прежде примером знаменитого Шлейермахера, который не писал своих проповедей, а довольствовался основательным размышлением о том, какие мысли он хотел бы развить, и о самом словоизложении, какое имелось в виду дать этим мыслям; причем, этот оратор говаривал, что он не хочет наперед излагать свои мысли, так как не хочет „отдавать себя тирании писанной буквы“. Но Краусс, автор „учебника по гомилетике“ говорил: „к сожалению, многие проповедники избирали Шлейермахера своим образцом, не имея, однако ж, его железного прилежания в изготовлении проповеди. Если мы станем вполне следовать его способу приготовления проповеди, то увидим, что этот способ гораздо более интенсивен и гораздо труднее, чем письменное изложение проповеди. Больше всего подражателей Шлейермахера соблазняет то, что при пользовании его способом, меньше требуется времени и меньше тратится труда. Но ведь только немногие люди обладают такой великой добросовестностью, чтобы по примеру Шлейермахера, не прибегая к записыванию, уметь создавать проповедь так определенно и так полно; еще меньше встречаем людей, которые от природы одарены такими же способностями; а соединение добросовестности с подобными способностями приходится встречать и еще реже (11. 15).

Так рассуждают ученые немецкие специалисты по вопросу, поднятому Шустером. Вообще, их мнения нельзя признать решающими вопрос, так как одни из этих ученых говорят одно, а другие другое. Ввиду этого, рассматриваемый автор решился на очень оригинальный поступок: он обратился за разрешением вопроса к современным немецким проповедникам. Обращение

автора к этим последним не осталось без результата. Они дали соответствующий ответ на вопрос. Вышло что-то вроде решения вопроса путем публичного голосования. Если мы поверим автору, то должны будем признать,

—491—

что „влиятельнейшие современные (немецкие) проповедники, на основании собственного их опыта и опыта других лиц, являются защитниками мнения, что прежде произнесения проповеди ее следует писать“ (55).

Приведем собственные слова тех проповедников, к которым обращался автор и которые почтили его своим ответом. Разумеется, мы удовольствуемся немногими примерами. Президент высшего церковного совета в Шверине Клифот пишет автору: „в течение всего того времени, как я являлся проповедником, т. е. до 70 лет моей жизни, я всегда сполна излагал на бумаги свои проповеди. И по сейчас я считаю такой способ изготовления проповеди единственно правильным. По моему суждению, проповедование на основании лишь предварительного размышления, безусловно, приводит – если только проповедник не представляет собою человека, обладающего совершенно необычайным богатством ума – приводит с течением времени к пустомельству и вечным повторениям“. Автор при этом замечает, что он придает особенный вес свидетельству Клифота, потому что в продолжение многих лет он считался мастером (синтетической) проповеди (56). – Придворный проповедник Э. Фроммель, по сообщению автора, выражается о деле следующим образом: „я последовал совету престарелого священника: прежде чем не напишешь тысячи проповедей, не решайся ни одной проповеди произносить на основании только размышления; и я думаю, что он прав. Кто в священном месте во имя Божие возвещает Слово Божие, тот отвечает за каждое слово. Хоть я, конечно, не соглашаюсь с Понтием Пилатом, тем не менее, разделяю одно его воззрение: „еже писах, писах“. – Младший брат этого проповедника, Макс Фроммель, генеральсуперинтендент, вот, что писал автору, относительно своей проповеднической деятельности: „начиная с тридцати пяти лет, я решился вполне

записывать каждую проповедь, хотя мне было бы нетрудно, на основании наперед составленного конспекта, в котором помечены были бы все главные мысли, говорить в виде импровизации“. В одной книге того же Фроммеля, где он описывает свои житейские приключения, автор нашел такой рассказ: „хоро-

—492—

шее дело – излагать проповедь письменно; она выигрывает при этом со стороны соразмерности и веса, предохраняется от повторений и общих мест, она становится удачнее в применении, точнее в выражениях и сжатее в строении. К Клаусу Гармсу раз пришел один проповедник и сказал ему: „не правда ли, г. Пробст, вы уж не пишете теперь больше проповедей? Я сам, когда был молодым проповедником, то писал проповеди, но теперь Дух св. внушает мне, что нужно говорить“. Гармс, человек, отличавшийся огненным языком, отвечал на это: „Все свои проповеди я еще пишу. Только однажды в жизни я не сделал этого. Тогда Дух Св. сказал мне на церковной кафедре: „Клаус, Клаус, ты ленивец“. Кроме этого, Дух Св. ничего не сказал мне“ (57–58). – Пастор Мюнкель в Ганновере в следующих чертах писал автору, относительно интересующего его вопроса: „целый ряд годов я писал свои проповеди, выучивал их наизусть и потом произносил, пока головная хроническая боль не лишила меня возможности писать и заучивать написанное. Заучивание требовало от меня не менее десяти часов времени и усиливало болезнь. Я решился ограничиться предварительным тщательным размышлением: мне свободная речь вполне дается. Но, так как способности наших проповедников не велики, то импровизированную проповедь, на основании предварительного размышления, я считаю несчастием. Терние и волчцы появляются на кафедре, и самые наиболее одаренные проповедники не выдерживают последовательности в мыслях и примешивают посторонние предметы“ (59). – Пробст и оберконсистоリアルат Брюкнер в Берлине объясняется касательно дела так: „по моему воззрению, все сводится к тому, чтобы проповедник, прежде чем начать говорить с кафедры, точно, т. е. буква в букву, знал, что

он скажет прихожанам. Отступать от этого правила в том смысле, чтобы проповедник отдавал себя вдохновению минуты, по моему мнению, значит то же, что искушать Бога. Вообще же, для людей молодых, не желающих сделаться болтунами – самое лучшее – стоять, в зависимости от написанного“ (59). – Главный придворный проповедник и генеральсуперинтендент Кегель в Берлине

–493–

писал автору: „ваше мнение, что я записываю и заучиваю, совершенно верно. Все проповеди я записываю буквально. Никто столько не грешит, пользуясь божественным и человеческим словом, как духовное лицо“. – Генеральсуперинтендент Дюстельдик в Ганновере в 1888 г., 13 августа, так отвечал в письме Шустеру: „только после многолетнего писания проповедей, талантливый проповедник может говорить с кафедры, не занося на бумагу своей речи. Но и такому проповеднику следует рекомендовать, как можно чаще, предварительно записывать его проповеди; это – спасительная дисциплина и занятие. Возражение, что, будто, письменно изложенная речь произносится потом не так свежо и живо – совершенно несправедливо“ (60–61). Но довольно примеров.

На основании тех голосов, которые удалось собрать Шустеру от современных немецких проповедников, он приходит к тому выводу, что предварительное буквальное записывание проповеди, рекомендуемое частью ученых специалистов пастырского богословия и гомилетики, в настоящее время все более и более входит в практику, причем, в этом случае поучительный пример подают большинство замечательных духовных лиц, проходящих практически церковные должности.

Сам автор рассматриваемого немецкого сочинения, безо всяких оговорок, склоняется в пользу сейчас указанной практики и неодобрительно отзывается о проповеди импровизированной.

Вот мысли Шустера об этом. В импровизации он находит следующие недостатки. При этом способе проповедования, ясное раскрытие мыслей часто нарушается. Мысли, которым надлежит дать место в проповеди приходят на ум или слишком рано, или слишком поздно. Широковещательность и повторения

неизбежны. Пределы времени, назначаемого для проповеди, не соблюдаются. Если проповедь произносится без предварительного письменного ее изложения, то оратор, начиная развивать свои мысли, не всегда находит соответствующие слова для их выражения; встречаются моменты, когда оратор занят лишь тем, чтобы как-нибудь подыскать нужную форму для его мыслей. При таком отыскивании надлежащей формы

—494—

пускаются в ход фразы, тавтология; речь иногда испещряется неуместными иностранными словами, научными, техническими, книжными оборотами: все это остается непонятным для заурядного слушателя; попадают на язык оратора выражения, чуждые благородства; в самых патетических местах проповеди часто речь запутывается, становится неясной, и проповедь, чем дальше, тем больше впадает в тривиальность и банальность. Следя, главным образом, за порядком течения мыслей, проповедник не имеет возможности заботиться об отдельных выражениях, в какие вкладывается содержание речи. Ему недостает времени и возможности следить за внешней стороной проповеди и избегать многочисленных недостатков, вследствие которых действие проповеди на слушателей очень ослабляется, проповедь даже становится просто непонятной. Община, которой приходится слушать такого проповедника, вместо назидания лишь соблазняется. Вред от такой проповеди для слушателей весьма велик.

Отзываясь неодобрительно об импровизации, Шустер восхваляет обыкновение произносить проповедь написанную и заученную наизусть. Он находит в такой проповеди все те качества, которые отличают хорошо составленную статью или рассуждение. Опыт учит, — говорит автор, цитируя слова одного авторитетного писателя, — что старательно обдуманые мысли находят себе соответствующее выражение только в том случае, если они перешли на бумагу. Часто при этом замечается, что мысли, казавшиеся нам прекрасными, лишь только мы их изложим на бумаге, оказываются негодными, не имеющими той

связности, какую мы им приписывали. Недостаток логической последовательности лучше всего узнается путем изложения наших мыслей; записывая их, проповедник может увидеть, что в голове его сложилась проповедь, нуждающаяся в коренной переработке. С другой стороны, если проповедник начинает излагать письменно свои мысли, то при таком способе приготовления проповеди, легко рождаются новые, неожиданные мысли и т. д. Такого рода проповедь, по суждению Шустера, приносит наибольшую пользу для слушателей.

Указав преимущества написанной и заученной для про-
—495—

изнесения проповеди перед импровизированной проповедью, тот же автор немало говорит о вреде импровизации для развития пастыря, как проповедника. Как много духовных лиц, отрешившись от записывания проповеди, увлеклись собственным даром красноречия, — пишет Шустер, — а в результате, получилось вот что: они далеко не достигли той степени совершенства в области проповеди, на какую можно было рассчитывать, принимая во внимание их прекрасные дарования. Вместо того, чтобы идти вперед, становясь все более и более достойными проповедниками, они, чем дальше, тем больше пятились назад, растеривая свои проповеднические качества. Иные импровизаторы-проповедники доходили до того, что они с течением времени, лишь с величайшим трудом в состоянии были излагать письменно проповедь или даже совсем лишились способности хорошо писать проповеди, если в этом открывалась нужда для них. Некоторые из проповедников-импровизаторов, в виду сейчас указанной опасности, хотя и обладали даром превосходно импровизировать, потом возвращались к обыкновению предварительно записывать свои проповеди. Шустер находил, что искушению проповедовать без предварительного записывания, путем импровизации, в особенности, подвергаются молодые духовные лица, которые, поддавшись искушению, начинают в проповедях сыпать фразами, широко вещают, бесконечно повторяются. „Вполне понятна, замечает наш автор, та анафема, которую произнес престарелый главный придворный проповедник

Либнер на пастырской конференции в Шенефельде, сказав: Verflucht sei Jeder, der hinfort extemporiert!³⁸⁸⁷. (S. 33–34; 63–64 и друг.).

Мы познакомили читателя с некоторыми сторонами произведения нашего талантливейшего проповедника преосв. Амвросия, и в параллель с этим сообщили сведения о небезынтересной книге немецкого писателя Шустера. Оценивать критически мысли, заключающиеся в этих двух сочинениях, мы не намерены, потому что для всесторонней оценки этих мыслей надлежит обладать большей опыт-

–496–

ностью и знаниями, чем какие имеет пишущий эти строки. В самом деле, для того, чтобы составить верное суждение о спорном предмете, нужно взять во внимание следующее: психологическую сторону вопроса, законы словесного искусства и интересы церковно-богослужебной практики; но обо всем таком может быть речь в отдельной книге, а не в небольшой заметке. Достаточно будет отметить один факт: практики-проповедники в решении, по-видимому, непосредственно очевидных вопросов, могут расходиться между собой так же далеко, как и завзятые теоретики при решении сложных отвлеченных проблем.

Впрочем, мы не находим, чтобы двое рассматриваемых нами авторов, по своим воззрениям, представляли непримиримую противоположность. Они разошлись в решении вопроса, кажется, главным образом, потому, что смотрели на задачу с точки зрения той среды, в которой они вращаются. Известно, какое место в практической деятельности немецкого пастора занимает проповедь. Проповедь – главная часть воскресного богослужения у протестантов. Поэтому, естественно, к ней можно предъявлять значительные требования: она должна быть образцовым и протяженно сложенным произведением, произносимым с кафедры. Жизнь немецкого духовного лица складывается так, что оно имеет много времени хорошо обдумать проповедь, искусно ее изложить, твердо-натвердо ее же заучить: пастор имеет возможность на одно заучивание проповеди тратить десяток часов³⁸⁸⁸. И это

понятно: в будничное время этому духовному лицу почти нечего делать: оно не обременено, т. называемыми, церковными требованиями и ежедневным богослужением. Так ли у нас – в русской православной церкви? Пастыри православной русской церкви совсем не располагают в такой мере свободным временем, как пасторы протестантские. Последние могут, как мы видели выше, по десять часов употреблять на одно заучивание своей проповеди, т. е. целый день, ибо отдаваться умственному труду, как известно, более десяти часов в день редко кто в состоянии; они же день, а,

–497–

может быть, и больше, беспрепятственно могут заниматься письменным изложением и обработкой известной проповеди; притом же, быть может, еще день они тратят, не вредя своим обязанностям, на обдумывание темы, на чтение подходящих к ней книг, на справки с библейским текстом. Ничего такого делать наши священники (да и архиереи, полагаю, тоже) не в состоянии: их многообразные церковные обязанности берут у них значительное количество времени, и у них не остается досуга для спокойного и не развлеченного многодневного занятия одной и той же проповедью. Ввиду этого, импровизированные, но конечно, очень короткие проповеди (от 5 до 10 минут), для наших священников, пожалуй, удобнее и сподручнее, чем отделанные, написанные и заученные проповеди протестантских пасторов. Но только нельзя не сознаться, что и для произнесения коротких импровизированных проповедей нужен и навык, и усердие, и талант. Пожелаем, чтоб такого рода импровизированная проповедь водворилась в нашей церкви, и чтоб автор „Живого Слова“ с его идеалами и стремлениями нашел себе живое сочувствие и живой отклик в тех, к кому обращено его слово.

Этим скромным благожеланием, однако ж, мы не хотели бы заканчивать своей статьи. Нам кажется, что было бы хорошо, если бы и проповедь протестантского характера, т. е. проповедь зрело обдуманная, искусно изложенная и потом заученная автором, проповедь не краткая нашла себе в среде нашего духовенства лиц сочувствующих, готовых не жалеть на ее

изготовление ни времени, ни труда. Ведь, не все наше духовенство так обременено требоисправлением и так мало имеет свободного времени, как большинство приходских священников. Так называемое, ученое монашество, законоучители высших и средних учебных заведений, т. н., соборное духовенство, священники небольших, но обеспеченных приходов в столицах и больших городах – все эти лица, кажется, не лишены возможности найти не только время для изготовления проповеди рассматриваемого нами типа, но найти и *время*, и *место* для ее произнесения. Да если бы и встретились какие-либо препятствия к осу-

—498—

ществлению сейчас выраженной мысли со стороны перечисленных нами лиц; делу еще помочь можно. Стоит только создать институт специальных проповедников, служащих лишь проповедованию слова Божия – проповедников, нарочито обязанных изготовлять проповеди какого бы то ни было типа: такие ли, о каких мы теперь говорим, или импровизированные – будут ли эти последние пространными или не пространными. Если не ошибаемся, была когда-то попытка создать подобный институт. Класс, так называемых, „соборных иеромонахов“, – по своему первоначальному назначению – имел быть рассадником лучших, образованнейших и привычных проповедников. Из этой попытки, как известно, почему-то ничего не вышло. Самый титул: „соборный иеромонах“ в настоящее время сделался пустым звуком, почетным, но бессодержательным отличием. Но почему бы не подумать снова о создании института проповедников в нашей церкви? Это не было бы каким-нибудь новшеством. Нет, это было бы возвращением к достопочтенным преданиям и заветам блестящего периода в истории христианской церкви. В IV христианском веке, этом „золотом“ веке, как его называют – пастырь-практик составлял отдельное лицо от пастыря-проповедника. Историк Евсевий в „жизни Константина“ (кн. IV, гл. 45), описывая совершение одного праздника в его время, пишет: Одни „служители Божии в торжественных своих беседах о божественных догматах предлагали слуху всех трапезу умственной пищи; изъясняли

Божественное Писание и раскрывали таинственные его созерцания. *Другие, быв не в состоянии идти сим путем, умиловивляли Бога бескровными жертвами и таинственными священнодействиями, возносили к Нему молитвы*“. Церковная история знает и примеры, принадлежащие к этому веку и свидетельствующие, что, действительно, в некоторых важнейших церквах священно-проповедники составляли особый класс, отличный от класса священнослужителей. Так было в Антиохийской церкви. Здесь, по свидетельству св. Иоанна Златоуста, в священно-проповедники избирались люди образованнейшие, а в священнослужители – люди не блестящие образованием. Он говорит: „И теперь необразо-
—499—

ванным из священников поручаем мы должность крестить (т. е., значит, вообще совершать требы, выражаясь нашим языком), а учительство (*τὸ διδάσκαλον*) поручаем умнейшим“ (*σοφωτέροις*). Если сам Златоуст принял сан пресвитера в Антиохии, то это значит только, что он взял на себя „собственно, звание проповедника“³⁸⁸⁹, или священно-проповедника, с устранением от многообразных обязанностей, соединенных с положением простого священнослужителя.

Восстановление у нас древнего института священнопроповедников, полагаем, могло бы быть полезно в двояком отношении: оно подняло бы проповедничество и создало бы наилучших церковных ораторов, – это с одной стороны; но оно сделалось бы наивернейшим способом препобедить штундизм, который, по уверению некоторых, широко распространился в нашем народе, штундизм, сила которого в значительной мере основывается на „учительности“ вожаков этой секты.

N.N.

**Григорий (Борисоглебский), иером. Третье великое
благовестническое путешествие св. апостола
Павла: Опыт историко-экзегетического
исследования: гл. 7-я [конец] // Богословский
вестник 1892. Т. 3. № 12. С. 465–489. (Окончание)**

–465–

Апостол, сказав, как он переносил все скорби и искушения, приключавшиеся ему во время благовестнической деятельности в Иерусалиме, теперь переносится своим боговдохновенно-пророческим взором в ближайшей будущее, видит будущие скорби, тягчайшие прежних, и исповедует: с каким мужеством, с каким самоотвержением и даже радостью он готов перенести все это. *Καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ τῷ Πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλὴμ, τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσοντά ἐμοὶ μὴ εἰδώς. И вот, ныне я, по влечению Духа, иду в Иерусалим, не зная, что там встретится со мною³⁸⁹⁰. Достаточно было Апостолу только упомянуть имя: Иерусалим, чтоб одним этим возбудить в своих слушателях представление о тех яростнейших своих врагах, которые в последнее время сделали этот святой город местом своего сосредоточения; тут иудаисты, ложно прикрываясь именем Ап. Иакова, вели самую сильную деятельность против св. Павла. Еще будучи в Коринфе, когда он писал свое Послание к римлянам, Апостол боялся этой вражды иерусалимских иудеев: *умоляю вас, братия, Господом нашим Иисусом Христом, и любовью Духа, подвизаться со мною в молитвах за меня к Богу, чтобы мне избавиться от неверующих в Иудее³⁸⁹¹. И так, Апостол говорит о новых скорбях, на которые он теперь идет, о новых испытаниях в Иерусалиме. И вот, ныне я иду туда. Конечно, он мог бы и не идти, но его влечет туда Дух. Я иду по влечению Духа, связанный Духом (δεδεμένος), как бы насильно и упорно влекомый. Под этим влечением Духа не следует разумеать только одного внутреннего самосознания, которое говорило Апостолу, что он необходимо должен идти в Иерусалим³⁸⁹². Нет, это было прямо веление Духа Святого, особыми откровениями**

Которого Апостол обычно пользовался при своих благовестнических путешествиях³⁸⁹³. Это веление Духа было принудительным, что

—466—

Апостол и выражает словом: *связан, δεδεδμένος*. Конечно, в Иерусалиме Апостол, везде терпевший от злобы иудеев, мог ожидать от них только скорбей. Он о них уже знал, на них и шел. Но каковы будут эти искушения: побиение ли его, суд ли какой над ним, смерть ли, узы ли — этого он не знал. *Не знаю, что там встретится со мною*³⁸⁹⁴; „в отпавлении Дух не сообщал мне: что именно ждет меня там“. *Πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεται μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν. Только Дух Святой по всем городам свидетельствует, говоря, что узы и скорби ждут меня*³⁸⁹⁵. Хотя Апостол познал подробностей тех испытаний и страданий, которые его ждали в Иерусалиме, однако, уже Духом Святым было ему сообщено, что там узы и скорби ждут его. Это откровение Духа было не лично самому Апостолу, но другим. Об этом *Дух Святой по всем городам свидетельствует*. Не следует думать, что это свидетельствование Духа было просто „внутренним сознанием“ Апостола³⁸⁹⁶. Несколько ниже, сам Дееписатель передает, как в Тире ученики, *по внушению Духа говорили, чтобы св. Павел не ходил в Иерусалим*³⁸⁹⁷, а в Кесарии прор. Агав прямо пророчествовал об узах³⁸⁹⁸. Очевидно, эти случаи были не первыми. Напротив, в каждом городе (*κατὰ πόλιν*), вероятно, начиная с самого Коринфа, устами подобных пророков Дух Святой предрекал Апостолу в Иерусалиме узы и скорби³⁸⁹⁹. Если об этих пророчествах *по всем городам* Дееписатель не сообщает в своем священном рассказе, то в этом нет ничего удивительного: рассказ ведется кратко; к тому же, зачем

—467—

ему было говорить о каждом пророчестве, когда он говорит о двух, а Апостол упоминает обо всех? Итак, теперь, идя в Иерусалим, Апостол, собственно, шел на верные и тяжкие страдания, на новые испытания. — Но, если Апостола не устрашали ни многие слезы, ни искушения ранее, в Ефесе, то не устрашат его узы и скорби в Иерусалиме. Пастырь должен

совершенно не бояться никаких телесных скорбей, хотя бы они даже угрожали самой жизни. Ἄλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. Но я ни на что не взираю и не дорожу своею жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией³⁹⁰⁰. Что же? Неужели эти скорби и узы заставят убоиться Апостола? Неужели он из-за чувства самосохранения не пойдет в Иерусалим? «Какие бы скорби ни встречались со мною, и ни ожидали меня на моем апостольском пути – я на них и не посмотрю, как бы, так говорил Апостол. Я ни на что, разумеется, из этих скорбей³⁹⁰¹, не взираю. Даже, если б мне за благовествование пришлось положить свою душу, лишиться жизни, так и тогда я бы не убоился этого, ибо этой жизнью, вне ее значения для моего апостольского служения, я не дорожу». Греческий оборот: ἄλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ, не могущий быть точно переданным по-русски, но употребительный по-гречески³⁹⁰², выражает собою мысль о полном безразличии в отношении к жизни. Ту же самую мысль Апостол высказал и впоследствии, по поводу предсказания пророка Агава: я не только хочу быть учеником, но готов умереть в Иерусалиме за имя Господа Иисуса³⁹⁰³; такую же готовность умереть за Господа Апо-

–468–

стол недавно, ранее высказывал и в Посланиях к коринфянам³⁹⁰⁴ и римлянам³⁹⁰⁵. В Послании коринфянам он указал на самый источник такого самоотверженного мужества: *если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Для Апостола весь смысл жизни, единственно, только в том и состоит, чтоб благовествовать Евангелие. Для него ничто и самая смерть, только бы с радостью совершить поприще свое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией. Под поприщем³⁹⁰⁶ и служением³⁹⁰⁷ Апостол разумеет свою апостольскую деятельность, как ясно из дальнейших слов. „Была бы только радость у меня, как бы, так говорил св.*

Апостол о том, что я действительно совершаю то дело, к которому меня призвал Господь“. Быть может, что здесь точно так же, как и в 2Кор.4:17, Апостол свое мужество отчасти почерпал в надежде на будущую награду, *ибо кратковременное легкое страдание, как говорил он, производит в безмерном преизбытке вечную славу*, названную Апостолом в другом месте³⁹⁰⁸ *венцом правды, который даст ему Господь, праведный Судия, в день оный*.

Апостол начал говорить ефесским предстоятелям чисто наставительную, пастырскую речь. Он обрисовывал им в своем примере образ пастыря. Но, когда его мысль коснулась будущих, ожидающих в Иерусалиме, уз, то он, под влиянием этой мысли, быстро оставляет нравоучение и, представляя себе смерть, которая разлучает его с дорогими детьми навсегда, обращается к ним, как бы, с предсмертным, завещательным словом. – *καὶ νῦν ἵδου ἐγὼ οἶδα ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες ἐν οἷς διήλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν*. *И ныне, вот, я знаю, что уже не увидите лица моего все вы, между*

–469–

*которыми ходил я, проповедуя Царствие Божие*³⁹⁰⁹. *Καὶ νῦν ἵδου* – начало такое же, как и раньше, в стихе 23; таким оборотом, обыкновенно, возбуждается особенное внимание слушателей. Ἐγὼ Апостол употребляет здесь с особенной силой апостольского самосознания. Самая мысль, высказанная Апостолом: *я знаю, что уже не увидите лица моего все вы, между которыми ходил я, проповедуя царствие Божие*, была самым горьким известием для ефесских предстоятелей. Сразу им вспомнилось долговременное пребывание Апостола в Ефесе, его любовь, с какой он к ним относился, и вдруг, переведя глаза на говорившего, они уже смотрели на него и слушали его речь – в последний раз. Та скорбь и плач, о которых упоминает Дееписатель, описывая прощание Апостола с ефесскими предстоятелями, несомненно, начались, лишь только Апостол произнес приведенные слова³⁹¹⁰. Апостол прощался с предстоятелями, и прощался навсегда. В лице их он прощался и, вообще, со всеми азийскими христианами; потому он и говорит так: *все вы, между которыми ходил я, проповедуя*

*царствие Божие*³⁹¹¹. Это пророческое вещание Апостола о том, что он уже больше в своей жизни не увидится с ефесскими предстоятелями возбуждает некоторые недоумения. Хотя жизнь Апостола после того времени, на котором кончается книга Деяний, мало известна в своих даже общих чертах, однако, на основании некоторых мест Посланий самого Апостола можно заключать с полной достоверностью, что он предпринимал новое путешествие на восток, был в Малой Азии и даже возле Ефеса, а, может быть, и в нем самом³⁹¹². Весьма вероятно, что он был в ефесской церкви. Тогда его предсказание, следовательно, не оправдалось. В попытках как-нибудь разрешить это недоумение, толкователи обычно прибегают к следующим ограничениям, которые, будто бы, предполагаются в предсказании Апостола. Одни говорят, что

—470—

Апостол, говоря: *не увидите лица моего все вы*, эти слова обращал именно только к присутствовавшим лицам; но все эти предстоятели ефесские, которым было изречено это предсказание, уже умерли к тому времени, когда Апостол вновь посетил Асию. Другие отрицание относят не к *ὅψεσθε*, а к *πάντες*, читая это место: *οὐ πάντες υμεῖς ὅψεσθε*, т. е. *не все вы увидите*; следовательно, кое-кто умер ко времени нового прибытия в Асию, а кое-кто остался еще в живых³⁹¹³. Третьи говорят, что предсказание Апостола оправдалось: он, хотя и поспешил после этого в Асию, но в Ефесе, однако, не был³⁹¹⁴. Решению этого недоумения место – в исследовании о четвертом путешествии Апостола, если таковое было. Быть может, действительно, он тогда в Азии и не был. Но, если и принимать за верное, что Асия и Ефес были посещены Апостолом после описываемого времени, то, конечно, лучше оставить приведенные натянутые перетолкования слов Апостола и, вместе с большинством толкователей, дать этому недоумению более простое разрешение. Сообщение Апостола: *я знаю, что уже не увидите лица моего* и т. д., отнюдь не есть пророчество, в собственном смысле. Даже самым начальным *οἶδα*³⁹¹⁵ по сравнению со стт. 22:23, где Апостол прямо говорит о Св. Духе, по-видимому, он хотел показать, что это просто его личное

предчувствие. А, если так, то почему же оно не могло быть и ошибочным? Пусть это – предчувствие святого человека, пусть тоже оно – по воле Божией; но тоже воля Божия могла для блага асийских христиан благоустроить так, чтобы предчувствие Апостола не оправдалось³⁹¹⁶. Но, во всяком случае, для ефесских предстоятелей сообщение Апостола, да и для него самого в данный момент эта мысль – были непре-
–471–

ложными истинами. – Посему-то, исходя из этой мысли, Апостол обращается к слушателям, как бы, с последним, предсмертным завещательным словом. Если ранее Апостол говорил о своей пастырской деятельности в Ефесе, как о примере для подражания, то теперь он говорит о ней с тем, чтоб засвидетельствовать собравшимся, что его совесть чиста от сознания свято исполненного, по отношению к ним, пастырского служения. Διότι μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὅτι καθαρὸς εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων οὐ γὰρ ὑπεστείλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι πᾶσαν τὴν βουλήν τοῦ θεοῦ ὑμῖν. *Посему свидетельствую вам в нынешний день, что чист я от крови всех, ибо я не упускал возвещать вам всю волю Божию*³⁹¹⁷. Διότι, посему, т. е. потому, именно, что теперь с ними Апостол видится уже в последний раз. Если б ему предстояла возможность благовествовать в Ефесе еще и впоследствии, то, конечно, он не стал бы теперь, так сказать, суммировать свои труды. Апостол с особенной силой говорит: *свидетельствую*³⁹¹⁸ *в нынешний день*. Нос magnam declarandi vim habet, говорит Bengel³⁹¹⁹; этот прощальный, последний день земного духовного общения Апостола с ефесянами, будет им памятен навсегда: они будут помнить этот *нынешний день*. Возвел Апостол свой духовный взор на свою деятельность в Ефесе, взглянул во глубь своей души и совести и, как бы, отдавая пред Богом и людьми отчет в своей деятельности, сказал: *чист я от*³⁹²⁰ *крови всех!* Не повинен я в духовной смерти вашей³⁹²¹, *мы никого не обидели, никому не повредили, ни от кого не искали корысти*³⁹²². «Чист аз от крови всех. Ему, который постоянно бодрствовал и действовал, который
–472–

терпел все для спасения получаемых, прилично было сказать это»³⁹²³. В словах: *ибо я не упускал возвещать вам всю волю Божию*, Апостол почти буквально повторяет мысль 20 и 21 стихов. *Воля Божия* – это то же, что Апостол в 24-м стихе назвал *Евангелием благодати Божией*, а в 25 – *царством Божиим*³⁹²⁴. – До сих пор Апостол говорил только о том, как он пастырствовал, как переносил и встречает опасности. Назидание, желание подражать, предполагалось, само собою явится у слушателей. Теперь же, упомянув о том, что больше он с ними уже не увидится, Апостол прямо переходит в наставление. *Προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ ἐν ᾧ ὑμεῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπίσκοπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου*. *Итак, внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею*³⁹²⁵. Это наставление Апостола содержит в себе общую мысль о самой главной обязанности пастырей и о побуждениях к ее исполнению. Начальное *итак* вызвано всей предшествовавшей речью Апостола. „Вы слышали, как бы так говорил он, как я описал вам свое пастырство; вы видели, что носимое вами звание – высокое и святое; вы видели, что оно и трудно. Посему, вот вам мое наставление“. „Видишь ли, что он дает две заповеди? Ибо, как бесполезно исправлять только других, – боюсь, говорит он же, *да не како иным проповедуя, сам неключим буду*³⁹²⁶, – так и заботиться только о самом себе. Последнее свойственно самолюбцу, который ищет только полезного для него самого и подобен человеку, закопавшему талант в землю. Говорит об этом (Павел) не потому, будто наше спасение важнее спасения стада, но потому, что, когда мы *внимаем* себе, тогда получает пользу и стадо“³⁹²⁷.

–473–

Итак, сначала забота о добром пастырском настроении в своей душе, а потом – о спасении паствы. Разумеется, если первого нет, то не может быть плодотворной и вторая забота; в таком случае, нужно ко второй приступать тогда, когда будет благоустроено личное настроение. Апостол называет паству

стадом (ποιμνίον). Это – дивный евангельский образ, освященный употреблением его Самим Господом Иисусом³⁹²⁸, неизвестный и в Ветхом Завете³⁹²⁹. Забота пастырей должна простираться на *все стадо* (παντί). Этот образ хорош именно для выражения этой мысли. Истинно-христианская любовь должна быть чуждой всяких пристрастий. Пастух, идущий со стадом, видит пред собою именно стадо, а не отдельных овец; ему одинаково дороги все они; посему он и следит с равной зоркостью за каждой. Так и пастыри должны следить за всем стадом, за каждым пасомым. Дальше речь о побуждениях. „Смотри, говорит св. Иоанн Златоустый, сколько побуждений. Вы, говорит, получили рукоположение от Духа; ибо это означает слово *поставил*“³⁹³⁰. Это наставление Апостола: *внимайте* и пр. относится к тем же лицам, которых раньше Дееписатель называет *пресвитерами*³⁹³¹; очевидно, слово *ἐπισκόπους* не может иметь в рассматриваемом месте значения технического термина. Быть может, Апостол именно этим словом воспользовался в данном случае потому, что оно ближе всего подходит к употребленному им глаголу ποιμένειν. Последний глагол употреблен в соответствие образному ποιμνίῳ³⁹³². „*Паси церковь Бога* – вот второе побуждение. А третье заключается в том, что говорит далее: *юже стяжа кровию Своею*. Много убеждения в словах, которые показывают драгоценность предмета и немалой мы подвергаемся опасности, если Господь для церкви не пощадил собствен-

–474–

ной крови, а мы не имеем никакого попечения о спасении братий. Он пролил кровь Свою, чтобы примирить с Собою врагов; а ты не можешь поддерживать любовь даже с друзьями“³⁹³³.

Далее Апостол пророчески говорит ефесским предстоятелям об особенных искушениях, имеющих постигнуть их в недалеком будущем, и потому, побуждает их к усугублению своего бодрствования под собою. ἐγὼ οἶδα ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν. *Ибо я знаю, что, по*

отшествия моем, войдут к вам лютые волки, не щадящие стада; и из вас самих восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою³⁹³⁴. Хотя боговдохновенному взору Апостола и могло быть открыто, по воле Божией, будущее прямо, особенным образом, через Духа Святого; однако, в данном случае, предсказать ефесской церкви появление в ней лжеучителей Апостол мог на основании своих личных соображений. Посему-то он и говорит: я знаю. Временем появления лжеучителей Апостол указывает время после своего отшествия. Под отшествием он, конечно, понимает не смерть свою³⁹³⁵, а теперешнее удаление из Азии. Возможно, что присутствие Апостола в Азии удерживало лжеучителей от вторжения в ограду церкви. Апостол ясно предсказывает о появлении двух родов лжеучителей. Первые лжеучители, которых Апостол сравнивает с лютыми волками, не щадящими стада³⁹³⁶, войдут (ἑισέλουσιν) в ефесскую церковь³⁹³⁷ отвне; они, предполагается, вторгнутся в самую церковь и уже здесь будут вредить ей. Посему под ними отнюдь нельзя ра-

—475—

зуместь каких-либо внешних гонителей церкви³⁹³⁸: последние в церковь не входили. Эти лжеучители, подобно волкам, которые только ищут того, как бы поживиться в стаде, будут искать не спасения верующих, а гибели: они, ища своей выгоды, щадить стада не будут. Другой род лжеучителей, которые, по-видимому, явятся после первых и не без их влияния, будет уже не пришлого происхождения. Из вас самих восстанут они, говорит Апостол, т. е. из среды всех, вообще, верующих, из ефесской церкви. Об этих вторых лжеучителях Апостол не говорит так резко, как о первых. Из слов Апостола даже можно заключать, что сии лжеучители изменят и станут говорить превратно просто из-за тщеславия, чтоб стать во главе партии, дабы увлечь учеников за собою. О каких именно лжеучителях предсказывает здесь Апостол? Выражения, какими он характеризует их, довольно общи, чтоб на основании их делать верные заключения. В своем Послании к ефесеям Апостол еще не говорит об этих лжеучителях в Ефесе. Но в Послании к колоссянам упоминаются таковые, появившиеся в

Колоссах. По-видимому, в 1 Послании Иоанна, в Послании Иуды, в Апокалипсисе³⁹³⁹, в пастырских Посланиях³⁹⁴⁰ речь именно об этих лжеучителях. Это новое скорбное предречение повергло слушателей Апостола в большую скорбь: и св. Павла не будет с ними, и появятся лжеучители. Поэтому „далее, после того, как устроил их словами: волцы тяжцы и от вас самих возстанут глаголющие развращенная, как бы, отвечая на чей-нибудь вопрос: что же будет? кто станет окрылять нас? – говорит: посему бодрствуйте, памятуя, что я три года день и ночь непрестанно со слезами учил каждого из вас“³⁹⁴¹, διὸ ὑρῆγορέϊτε μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἔπαυσάμην μετὰ δακρύων νοουθετῶν ἕνα ἕκαστον³⁹⁴². Бодрствуйте –476–

те – это *pastorale verbum* – его значение то же, что *внимайте* стиха 28. А как надо бодрствовать – примером сего Апостол снова выставляет свою собственную пастырскую деятельность: *памятуя* и пр. Здесь Апостол говорит то же самое почти, что и в стт. 19 и 20. „Смотри, как чрезвычайны были дела его: со слезами, ночь и день, единого кождо“³⁹⁴³. Ибо он не тогда только оказывал попечение, когда видел многих, но не оставлял делать все это и для одной души“³⁹⁴⁴. Обозначение Апостолом времени, сколько он трудился в Ефесе, с указанным в Деян.19 Дееписателем – не совпадает: Апостол говорит: *три года*, а Дееписатель: в синагоге *месяца три*³⁹⁴⁵ и в школе Тиранна *года два*³⁹⁴⁶. Само собою понятно, что Апостол обозначил в данном случае количество времени приблизительно и круглым числом. Возможно, впрочем, что девять месяцев, не показанные у Дееписателя, посвящены были Апостолом на путешествия из Ефеса в Коринф и в ближайшие к Ефесу города и местечки.

Сказав о лжеучителях, Апостол, по-видимому, хотел окончить свою речь и изрек благословение. Это прощальное благословение есть именно заключение всей речи. *Καὶ τὰ νῦν παρτίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν. И ныне предаю вас, братия, Богу и слову благодати Его, могущему назидать вас более и дать вам наследие со*

всеми освященными³⁹⁴⁷. Апостол, по-видимому, оканчивает свою речь. Больше уж от себя он не дает наставлений. Так как впоследствии он не увидится с ефесскими представителями, то теперь он и передает их Самому Господу Богу. Раньше Апостол нигде не называет своих слушателей братьями (ἀδελφοί); он говорит с ними, как отец с детьми; теперь же впер-

—477—

вые употребляет это слово: *передаю вас, братия, Богу*³⁹⁴⁸. Теперь, следовательно, они становятся преемниками его апостольского служения. Раньше они, хотя и были предстоятелями ефесской церкви, однако, сами были в стаде, пастырем которого состоял Апостол³⁹⁴⁹; теперь стадо ефесское вполне передается в их руки, а сами они – Господу Богу и слову благодати Его. Что понимает Апостол под словом благодати Бога? Некоторые толкователи, каковы, например: Аммоний, Gomar., Witsius, Amel. и др.³⁹⁵⁰ хотят видеть в слове благодати личный Логос³⁹⁵¹. Но такой образ выражения мысли не имеет себе других примеров у Деяписателя и у Ап. Павла³⁹⁵². Под словом благодати³⁹⁵³ Бога и нужно понимать это слово о благодати, т. е. *Евангелие благодати Божией*, о котором говорил Апостол раньше³⁹⁵⁴, и проповедание которого есть призвание предстоявших Апостолу пастырей³⁹⁵⁵. При таком понимании слова благодати становится ясным: к чему относится единственное число *δυναμένω*, к *θεῷ* или к *λόγῳ*. Несомненно, к *θεῷ*³⁹⁵⁶, ибо относить к *λόγῳ*³⁹⁵⁷ – значит делать такое олицетворение учения (оно даже дает наследие: это действие Божие!), какому нет аналогии в св. Писании. Бог, Которому предаёт пресвитеров св. Апостол, вот – всегдашний источ-

—478—

ник назидания. Он может, говорит Апостол, назидать вас более, Он поможет вам в созидании вашей христианской жизни, а равно, и даст наследие со всеми освященными. *Κληρονομία*, по-еврейски *לְוָנָה* в свящ. книгах Ветхого Завета, по преимуществу, употреблялось для обозначения спокойного и мирного владения Палестиной. Это, по изображению пророков, было образом высочайшего счастья. В новом Завете *κληρονομία*

стало уже обозначать высшее христианское счастье: блаженство в будущем царстве Христове³⁹⁵⁸. Об этом вечном блаженстве и говорит св. Апостол.

Трудно сказать: по какой ассоциации св. Апостол после того, как совсем закончил свою речь, вдруг присоединил еще к ней одно наставление, чисто частного характера: о нелюбостязании³⁹⁵⁹. Сначала ссылается на свой пример, а потом делает наставление. *Αργυρίου ἡ ἱματισμοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα· αὐτοὶ γινώσκετε ὅτι ταῖς χρεαῖαις μου καὶ τοῖς οὗσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρετήσαν αἱ χεῖρες αὐταί.* Ни серебра, ни золота, ни одежды я ни от кого не пожелал: сами знаете, что нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои *сии*³⁹⁶⁰. Св. Апостол, конечно, имел полное нравственное право, всецело отдавшись благовествованию, получать себе пропитание и все другое, необходимое для жизни, от братии³⁹⁶¹, однако он сего не делал³⁹⁶². „Величайшая похвала для воспитывающего по Евангелию, это не быть рабом ничего того, что составляет богатство, не желать чужого богатства, ибо подобное расположение далеко от всякой неправды“³⁹⁶³. Апостол „исторгает корень всех зол – сребролюбие. Не сказал: я не брал, но ни возжелал“³⁹⁶⁴. Св. Дееписатель лишь только в одном месте упоминает, что Апостол питался трудами рук своих; это именно, когда

–479–

он описывает пребывание его в Коринфе³⁹⁶⁵. Оказывается, что Апостол и в Ефесе все время не только сам питался от трудов рук своих, но даже питал и других³⁹⁶⁶. *Во всем показал я вам, развивает Апостол эту мысль о благотворении, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса; ибо Он Сам сказал: блаженнее давать, нежели принимать, πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ὅτι αὐτὸς εἶπεν μακάριόν ἐστιν μᾶλλον δίδónαι ἢ λαμβάνειν*³⁹⁶⁷. „Я показал вам на деле, как надобно трудиться и действовать“³⁹⁶⁸. Связь речи заставляет под *слабыми* разумеать не слабых в вере³⁹⁶⁹, но именно людей бедных материально³⁹⁷⁰. Приводимое Апостолом изречение Господа Иисуса Христа:

блаженнее давать, нежели принимать – не записано в Евангелиях. Это, – так называемое, *ἀγραφον δόγμα*. „Может быть, Апостолы предали это без письмен, или можно было вывести это через умозаключение“³⁹⁷¹. Это изречение Спасителя имеет двоякий смысл: по отношению и к сокровищам духовным, и к сокровищам телесным; но св. Павел, разумеется, в данном случае, приводя это изречение, имел в виду его последний смысл. На это *ἀγραφον* Спасителя есть ссылки и в последующей христианской литературе. Так, в Апостольских Постановлениях³⁹⁷² есть такое место: *ἐπεὶ καὶ ὁ Κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν δίδοντα ἢ περὶ τὸν λαμβάνοντα*, а равно, и у Климента Римского³⁹⁷³ *ἡδίων δίδοντες ἢ λαμβάνοντες*³⁹⁷⁴.

—480—

Когда Апостол окончил свою речь, то он преклонил колена свои³⁹⁷⁵ для молитвы. Тотчас же все присутствующие опустили также на землю, и он со всеми ими помолился³⁹⁷⁶. Молитва была произнесена вслух всех, конечно, самим Апостолом. Самым ближайшим предметом молитвы, конечно, могло быть прошение о том, чтобы Господь, могущий назидать оставляемых пастырей более и дать им наследие со всеми освященными³⁹⁷⁷, принял их под Свое Божеское водительство, укрепил в предстоящей борьбе с лжеучителями и, вообще, помог им быть подражателями самого Апостола, а через сие – и Христа. Наконец, замерло в приморском чистом и благоуханном воздухе последнее слово святой молитвы – и наступил последний момент прощания. Там, у берега корабль уже был готов к отходу, морские голубые волны ударяли в берега. А тут, на прибрежной поляне, под открытым голубым небом ученики прощались навсегда с учителем. Все плакали, и плакали горько, неутешно; падали на выю отходящего и целовали его³⁹⁷⁸. Грустное было прощание. Надежда не смягчала его горечи: прощавшиеся знали, что более не увидят лица св. Павла: посему они и скорбели особенно сильно. Наконец, Апостол пошел к кораблю; пошли за ним и удрученные горем ученики. Надулись паруса – и корабль поплыл. Вот уж он далеко, далеко от берега, а там, у моря, все виднеется группа учеников-пастырей. Жадно смотрят они в, убегающую в море, белую

точку. Вот она меньше и меньше. И лишь когда она совсем пропадет, тогда и эти осиротелые пастыри пойдут в Ефес: так много у них горячей любви к святому Апостолу!³⁹⁷⁹ – Дальнейший путь св. апостольской дружины был очень

–481–

поспешен. Отплыв из Милетской гавани, при попутном ветре, свв. благовестники прямо пришли (*εὐθυδρομήσαντες ἤλθομεν*), т. е. при быстром плавании, никуда по пути не заезжая, прибыли в Кос³⁹⁸⁰. Кос³⁹⁸¹ – это небольшой островок Эгейского моря, лежащий недалеко от малоазийского берега, против прибрежных городов Книда и Галикарнасса³⁹⁸². Недолго пробыли свв. благовестники у этого острова, славного только своим вином³⁹⁸³, дорогими тканями³⁹⁸⁴ и благовонными мазями³⁹⁸⁵. После самой незначительной остановки, они покинули эту родину врача Гиппократы и Сима, поэта и критика Филета, перипатетика Аристона и музыканта Феолместа³⁹⁸⁶. Вскоре скрылся из вида корабля и Косский храм Асклепия, где хранилась статуя Антигона, сделанная Апеллесом, и лечебные таблицы, по которым учился медицине Гиппократ³⁹⁸⁷. На другой день корабль уже остановился у острова Родоса³⁹⁸⁸. Родос лежал у юго-западного берега Малой Азии; имея приятный климат и плодородную почву, остров был славен своим флотом и морской торговлей³⁹⁸⁹. Родосский колосс Солнца, сделанный Харесом из Линда, в 105 футов вышины, некогда стоявший в гавани³⁹⁹⁰ – тогда уже лежал в развалинах. Недолго оставались и здесь свв. путники. Они скоро покинули этот языческий город, всецело проданный служению культа Гелия и Электрионы, Зевса, Атабирия и героев: Геркулеса и Тлеполема. Корабль повернул на восток и поплыл по южному побережью полуострова. Он вскоре остановился в прибрежном большом городе Патаре, лежав-

–482–

шем у устья реки Ксаифа³⁹⁹¹, в Ликий³⁹⁹², и знаменитом своим храмом Аполлона, построенным Патаром³⁹⁹³. – От Трояды и до Патары свв. путешественники имели в своем распоряжении особый корабль³⁹⁹⁴. Но он, по-видимому, должен был плыть дальше по берегу Малой Азии, между тем, св.

Апостолу нужно было скорее прибыть в Иерусалим. Посему, в Патарах свв. благовестники пересели на другой корабль, шедший с товарами³⁹⁹⁵ в Финикию, и поплыли к Тиру³⁹⁹⁶. Корабль, благодаря попутному ветру, шел по прямому направлению, так что остров Кипр, как и следовало, остался влево от их пути³⁹⁹⁷. Первая остановка была в Тире, *ибо тут надлежало сложить груз с корабля*. Пока разгружали корабль, свв. благовестники отправились в самый город. Здесь, очевидно, было мало христиан. Их пришлось разыскивать (*ἀνευρόντες*). *Нашедши же их, они пробыли у них семь дней*³⁹⁹⁸. «Когда уже приблизились к Иерусалиму, то не спешат, а остаются у братий *дний седмь*»³⁹⁹⁹. Это, вероятно, случилось потому, что, благодаря быстрому плаванию от Трояды при попутных ветрах, значительно сбереглось времени, так что до Пятидесятницы, на которую поспешал Апостол⁴⁰⁰⁰, оставалось времени более, чем сколько потребуется на плавание до Иерусалима. В Тире христиане, *по внушению Духа, говорили Павлу, чтобы не ходил в Иерусалим*⁴⁰⁰¹. Это вот и было одно из тех свидетельств Св. Духа, бывших по городам, об узах в Иерусалиме, о которых Апостол упоминал в речи к ефесским пастырям⁴⁰⁰². Дух Святой открыл тирским христианам,

—483—

что Апостола ждут узы в Иерусалиме; потому они и просили его не ходить туда⁴⁰⁰³. Но Апостол, по влечению того же Духа Святого⁴⁰⁰⁴, однако шел туда⁴⁰⁰⁵. При прощанье, тирские христиане с женами и детьми (очевидно, община была небольшая) вышли даже за город и провожали до самой гавани. А на берегу, перед самым вступлением свв. благовестников на корабль, *преклонив колена, помолились*⁴⁰⁰⁶. После молитвы, расставшиеся *простились друг с другом*, и свв. благовестники *вошли на корабль, а тирские христиане возвратились домой*⁴⁰⁰⁷. — Следующая остановка корабля был в Птолемаиде, где, *приветствовав братьев, пробыли у них один день*⁴⁰⁰⁸.

В Птолемаиде свв. благовестники окончили свое морское путешествие. Им нужно было быть в Кесарии и они туда уже отправились пешком, но прекрасной Эздрилонской долине, мимо Кармила⁴⁰⁰⁹. В Кесарии св. путешественники могли, перед

своим прибытием в Иерусалим, отдохнуть от продолжительного и утомительного путешествия под гостеприимным кровом тамошнего жителя, *Филиппа*⁴⁰¹⁰. Это лицо – известное из раннейшего повествования св. Дееписателя. Филипп был *один из семи диаконов*, избранных свв. Апостолами для заведывания благотворительностью⁴⁰¹¹. Может показаться странным: зачем диакон Филипп, звание которого требовало от него постоянного пребывания в Иерусалиме, при тамошней церкви, живет, однако, в Кесарии? Это легко объясняется тем, что Филипп был диаконом-благовестником. Он еще ранее был известен этой своей деятельностью. Так он после рассеяния верующих, по смерти св. Стефана, проповедовал и крестил в Сама-

–484–

рии⁴⁰¹², обратил в христианство вельможу эфиопской царицы Кандакии⁴⁰¹³, проповедовал в Азоте⁴⁰¹⁴. И в рассматриваемом месте св. Дееписатель называет его *благовестником* (*τοῦ εὐαγγελιστοῦ*)⁴⁰¹⁵. Св. Дееписатель самым строем речи в данном месте указывает именно на то, что Филипп был не обыкновенный диакон только, но диакон-благовестник. Его слова: *Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτὰ* нужно перевести: Филиппа, который благовестником был из семи; он был тот, именно, из семи, который занимался благовествованием⁴⁰¹⁶. Евангелистами, благовестниками (*εὐαγγελιστής*) в апостольское время назывались проповедники-помощники. Они или по своему собственному желанию, или по повелению Апостолов, отправлялись, в различные места для благовествования, для проповеди Евангелия (*εὐαγγέλιον*)⁴⁰¹⁷. Призвание *εὐαγγελίξασθαι*, таким образом, у них было обще с Апостолами; но они отличались от них тем, что они, во-1-х, не были непосредственно призваны к своему служению Господом Иисусом, почему находились в иерархическом подчинении Апостолам⁴⁰¹⁸, во-2-х, не имели чрезвычайных апостольских *χαρίσματα*, в-3-х, их благовествование главнейше ограничивалось рассказами о жизни и деяниях Господа⁴⁰¹⁹. Придя в дом благовестника Филиппа, Апостол и его спутники остались у него⁴⁰²⁰. Говоря об этом, св. Дееписатель замечает: у него (т. е. у Филиппа) были четыре дочери девицы,

пророчествующие⁴⁰²¹. Это замечание чуждо всякой взаимной связи с предшествующим и последующим; оно – чисто

–485–

случайного характера. Просто, быть может, в этом была особенность семьи Филиппа; возможно, также, что сии пророчицы предсказывали Апостолу узы⁴⁰²². „Заметь, что дочери его были девицы и пророчицы, и что они более всего благочестием достигли того, что удостоились даже дара пророчества. Писатель не присовокупил бы, что они была девицы, если бы это не стоило внимания“⁴⁰²³. Апостол Павел с своими спутниками пребывал у благовестника Филиппа многие дни⁴⁰²⁴. По-видимому, почти в то время, когда их пребывание у Филиппа оканчивалось⁴⁰²⁵, из Иудеи и, может быть, из Иерусалима⁴⁰²⁶ пришел в Кесарию, находящуюся, собственно, в пределах Самарии, некто пророк, именем Агав (*τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαθος*)⁴⁰²⁷. Об одном пророке Агаве, св. Дееписатель упоминает в 11:28–30: он, будучи в Антиохии, предсказал голод. Вероятно, это было одно и то же лицо. А, если св. Лука в данном месте не делает ссылки на 11:28 и сл., и говорит об Агаве, как

–486–

о совершенно неизвестном человеке (*τις... ὀνόματι*), то это еще не может быть сильным препятствием к отождествлению⁴⁰²⁸. Агав, придя, *взял пояс Павлов*, которым стягивалась его широкая одежда; он или снял его с Апостола, или же взял с того места, где он лежал⁴⁰²⁹. По примеру ветхозаветных пророков, которые часто предваряли свои словесные предсказания символическими действиями⁴⁰³⁰, Агав сделал то же. Он поясом Апостола *связал себе*⁴⁰³¹ *руки и ноги, и сказал: так говорит Дух Святой: мужа, чей этот пояс, так свяжут в Иерусалиме иудеи и предадут в руки язычников*⁴⁰³². Главная мысль пророчесственного образа и предсказания была такова: „как, несомненно, верно то, что вот я теперь связываю себе руки и ноги, так, несомненно, совершится и то, что Ап. Павла свяжут в Иерусалиме, и пр.“⁴⁰³³. Хотя и ранее сам Апостол говорил в присутствии своих спутников об ожидавших его в Иерусалиме узах⁴⁰³⁴, хотя об этом Дух Св. предсказывал

по всем городам⁴⁰³⁵, однако новое предсказание пророка Агава о том же самом произвело и на спутников, и на кесарийских христиан весьма сильное и удручающее впечатление: услышав это, они начали горько и неутешно плакать, сокрушая своим плачем сердце Апостола⁴⁰³⁶, и *просили его, чтобы он не ходил в Иерусалим*⁴⁰³⁷. Почему это не новое предсказание Агава так сильно тронуло их? Много значила, конечно, самая форма предска-

—487—

зания: символическое действие пророка наглядно показало всем горькую участь Апостола; живое воображение могло себе при этом действии представить всю ужасную картину узничества. Предсказание Агава, затем, было произнесено, так сказать, в преддверии Иерусалима: пока опасность или бедствие еще далеки, хотя и неизбежны, опасение и скорбь бывают не так сильны; но, чем ближе и ближе бедствия, тем и скорбь сильнее. Наконец, возможно, что особенно опечалила кесарийскую общину одна новая подробность в пророчестве Агава, которой, может быть, не было в прежних предсказаниях: *предадут в руки язычников*⁴⁰³⁸. Кажется, это имел в виду бл. Феофилакт, когда говорил: „горько то, что предадут в руки язычников“⁴⁰³⁹. Просьбы любящих Апостола спутников и братьев, *чтобы он не ходил в Иерусалим* — понятны. Они горячо любили св. Павла; они посему и желали его сохранить от всяких скорбей; а „что благоугодно было Духу, они не знали“⁴⁰⁴⁰. „Смятение — свойственно рассудку“, — замечает о них св. Дидим⁴⁰⁴¹. — Но Павел в ответ сказал: *что вы, делаете? что плачете и сокрушаете сердце мое? Я не только хочу быть узником, но готов и умереть в Иерусалиме за имя Господи Иисуса*⁴⁰⁴². „Что слезами препятствуете мне, — истолковывает св. Дидим ответ Апостола, — в путешествии, которое я предпринял, услышав, что в Иерусалиме меня ждут узы и скорби? Должно знать, что я следую Духу, открывшему мне, что случится со мною, почему я и иду в сей город. Не зная подробно, что там случится, я предвижу это и не останавливаюсь в пути. Посему не сокрушайте сердца моего своими слезами. Кто твердо приготовился к мужеству так, чтобы

и смерть презирать, не впадает в робость, хотя бы кто давал к этому поводы⁴⁰⁴³. „Когда Апостол сказал, что его сердце сокрушается, то он не слабость показал, но то, насколько он был располо-

—488—

жен к тем, которые горько плакали. Разве нельзя сказать, что, как малые грехи кажутся святому мужу великими, так и он сострадание к ним назвал великим сокрушением сердца своего⁴⁰⁴⁴. Скорбевшие братья еще пытались было и после его ответа уговаривать его не ходить в Иерусалим, но — бесполезно⁴⁰⁴⁵. Наконец, спокойное мужество, глубочайшая вера и полная преданность воле Божией — успокоили скорбевших и они согласились с Апостолом, и сказали: *да будет воля Господня!*⁴⁰⁴⁶ „Смотри, говорит св. Иоанн Златоуст, когда Дух не воспрещал ему (св. Павлу), тогда он слушался других. Так, говорили ему, чтоб он не ходил на место зрелищ, он и не ходил⁴⁰⁴⁷; неоднократно выводили его и он повиновался; однажды был спущен через окно⁴⁰⁴⁸. А теперь, так сказать, целые тысячи просят его и в Тире, и в Кесарии, плачут, предсказывают множество бедствий, и, несмотря на то, он не соглашается⁴⁰⁴⁹.

Наконец, св. Ап. Павел вместе с своими спутниками, уже давно приуготовляемые предсказаниями Св. Духа об ожидающих св. Павла узах в Иерусалиме, из Кесарии выходили в Иерусалим. Перед выходом они *приготовились* (ἐπίσκευσάμενοι)⁴⁰⁵⁰, т. е. приготовили все необходимое из житейского обихода для праздничного пребывания в Иерусалиме. Это было необходимо, ввиду того, что в святом городе к тому времени собирались многочисленные паломники. Наконец, они *пошли в Иерусалим*⁴⁰⁵¹. К довольно многочисленному сонму спутников Апостола в Кесарии присоединилось еще несколько но-

—489—

вых; то были *некоторые ученики из Кесарии*⁴⁰⁵². Эти новые спутники имели особенную цель. После многократных пророчеств всем было ясно, что пребывание св. Апостола в Иерусалиме в настоящий раз будет весьма опасным и

скорбным; оно окончится узами. Но Апостолу предстояло в Иерусалиме сделать кое-что на пользу основанных им церквей, повидаться с тамошними Апостолами, передать присланные пожертвования в пользу палестинских церквей и т. п. Посему, иметь Апостолу в Иерусалиме на этот раз более или менее безопасное место жительства – было необходимо. И вот, новые спутники именно и шли, *проводя нас*, как замечает Дееписатель, к некоему давнему ученику, Мнасону Кипрянину, у которого можно было бы нам жить⁴⁰⁵³. Об упоминаемом здесь Мнасоне – больших известий в св. Писании нет. Самое имя его – несомненно, греческое⁴⁰⁵⁴. Можно думать, что он был или из язычников, или из эллинистов. Дееписатель называет *давним учеником*. Он не νεόφυτος⁴⁰⁵⁵. Он обратился ко Христу или около первой Пятидесятницы⁴⁰⁵⁶, или вскоре после нее и, быть может, не без влияния своего соотечественника, Ап. Варнавы⁴⁰⁵⁷. У этого *давнего ученика*, конечно, пребывание Апостола было более или менее безопасно, по крайней мере, на первых порах. – Вместе с вступлением Апостола в Иерусалим, окончилось его третье путешествие, начатое из Иерусалима же.⁴⁰⁵⁸

Примечания

¹ - Астерий, епископ Амасии (в Понте), был современником св. Иоанна Златоуста и несомненно стоял под обаятельным влиянием этого знаменитейшего церковного витии. Получивши научное образование в Антиохии, где он изучал главным образом науки словесные и правоведение, Астерий избрал сначала адвокатскую карьеру, но скоро оставил ее и посвятил себя на служение Церкви. Кафедру епископа Амасийского занял он после Евлалия, изгнанного при Валенте арианами, и во все время продолжительного пастырского служения (сконч. в первых годах V в.) не переставал заниматься исправлением нравов, испорченных арианством. Причисляемый к отцам Церкви патриархами Никифором и Фотием, и собором вселенским (II-м Никейским, Act. 4. с. 14; Act. 6 et 8), Астерий Амасийский, которого Фотий называет «блистательною звездой, просвещавшею все сердца своим светом» (Phot., Bibl., cod. 271), по справедливости, может занять весьма почетное место между древними церковными проповедниками. У католических издателей Астерий именуется святым; в числе восточных святых, не имеющих в месяцесловах греко-русской церкви, Астерий помечен у преосв. Сергия 30 окт. (полный месяцеслов, т.2, прил.2, стр. 49 и 213). В разных изданиях с именем Астерия является не одинаковое количество произведений, но действительно ему принадлежащими и сохранившимися до нас в полном виде следует признать 21 проповедь (Migne, Curs. compl. Patrol., ser. gr., t. XL, col. 163–478). В частности «слово на начало поста», перевод которого здесь предлагается нами, было издано в 1617 году Иак. Гретсером (ed. Iac. Gretserus; Ingolstad., 1617, in – 4) между сочинениями св. Григория Нисского, а отсюда затем эта ошибка перешла в некоторые другие позднейшие издания. Но патр. Фотий решительно приписывает это слово Астерию Амасийскому и передает его содержание (Bibl., cod. 271, p. 503; ed. Vesseri, 1824) вполне соответственно тому, как оно имеется теперь у нас.

² - Т. е. как много платят за то, что отказываются от воздержания.

³ - В отличие от пророчества словесного.

⁴ - Буквально: вырастает под законом незаметно.

⁵ - Наша Академия надеялась, что издаваемый ею журнал будет много раз украшен статьями Виктора Дмитриевича Кудрявцева; но надеждам нашим смерть глубокоуважаемого профессора, скончавшегося 3 декабря 1891 года, положила конец. Редакция, конечно, употребит все усилия получить от наследников покойного профессора все, что они найдут и признают возможным напечатать из неизданных трудов Виктора Дмитриевича. Ред.

⁶ - Идеи у него то καλον αὐτο, самое прекрасное Рер. VI.

⁷ - По новейшим исследованиям главный письменный источник каббалистической философии, составляющей будто бы тайное предание ветхозаветной мудрости, не восходить далее 9-го века по Р. Хр. (книга Jezirach, приписываемая прежде Рабби Акибе, живет ему во втором столетии нашей эры). Но окончательная выработка этой философии принадлежит 12-му, даже 13-му столетию. Каббалистическую философию с интересом изучали многие христианские философы, напр. Помпонат, Фицин, Пик де Мирандола, Парацельс и др., и она имела на них некоторое влияние.

⁸ - Sengler. Die Idee Gottes. 1847. II Theil. p. 325:328:330:335:337.

⁹ - Так, напр., по мнению Анаксимандра, первые животные и в числе их человек образовались во влажной почве; будучи извлечены оттуда солнечным жаром, они облеклись колючим покровом, затем, достигнув известного возраста, разорвали этот покров и вышли на сушу. Анаксагор учил, что отец и мать всего живого – солнце и земля; животные произошли из грязного ила, согретого теплотой. Парменид думал, что сначала появились отдельные члены человека из земли, бременившей ими, что эти члены в последствии срослись и образовали человеческое тело. По учению Емпедокла, из влажной земляной смеси, согретой теплотой, сначала появились грубые и нестройные животные

формы (τυφοί), недоконченные организмы и неразвитые отдельные органы. Соединение этих грубых форм и органов, произвело чудовищные существа полулюдей, полужверей, полумужчин, полуженщин; затем стали являться нормальные существа и сообразно с законами природы – размножаться. Эпикур, думал, что земля прямо произвела первых младенцев или, как говорил его последователь Лукреций, первые люди выросли из земли, как трава.

¹⁰ - Исключение здесь, по-видимому, составляет Гартман, в философии которого не без основания находят некоторые черты общие с восточным пантеизмом. По его учению мир, есть возрождение слепой и неразумной воли абсолютного, страдающего томлением бытия. С этой точки зрения можно бы предположить, что процесс бедственной мировой жизни есть безусловно нисхождение от лучшего к худшему. Но не так на самом деле. В абсолютном, кроме слепой воли, находится другой момент, – представление, идея, разум. Задача разума – исправить заблуждение абсолютного, при помощи процесса мироразвития возбудить в нем сознание, показать неразумие бытия и заставить прекратить волю или желание жить, – следствием чего должно быть и прекращение бытия мира. Но что касается до самого процесса, каким достигает этого результата идея или разум, то он представлял процесс, несомненно прогрессивный, совпадающий с эмпирически процессом мирообразования, хотя совершенно непонятно, для чего именно для вразумления абсолютного нужен был для разума этот именно, а не иной процесс. Впрочем, и с чисто метафизической точки зрения процесс мирообразования может быть назван прогрессивным, так как и он ведет к тому, что по мнению Гартмана, есть наилучшее, – к блаженству небытия.

¹¹ - Мы принимаем эту идею как необходимое предположение. Оправдать эту теистическую точку зрения на абсолютное начало бытия вопреки материализму, дуализму и пантеизму, выходить за пределы настоящего исследования и составляет главную задачу естественного или рационального богословия.

¹² - Догм. богословие Арх. Макария. 1851 т. 1, стр. 47–55. Опыт прав. догм. богословия. Арх. Сильвестра 1885. т. II, стр. 154–159.

¹³ - Беседы на шестоднев. Творения св. Василия вел. 1891. Т. I. стр. 10–11.

¹⁴ - Впрочем, в других местах своих сочинений бл. Августин приписывает дням творения действительное значение, хотя понимает их не в смысле обыкновенных дней, но периодов неопределенного времени. Догм. Богословие Арх. Сильвестра. 1885. Т. III, стр. 100.

¹⁵ - Руководств к полемике с старообрядцами мы имеем достаточное количество. Но значительно расширенные в последнее время исторические и археологические сведения, относящиеся до полемики, требуют, чтобы в существующих руководствах к ней произведены были некоторые дополнения и поправки. Эти некоторые дополнения и поправки и составляют цель написания настоящих статей.

¹⁶ - Раскольники наши протестуют против названия их раскольниками и требуют, чтобы их называли старообрядцами. Но их протест и требование вовсе неосновательны. Так как раскольник (σχισματικός, схизматик) есть название общее или родовое, означающее всех людей, отделяющихся от церкви из-за каких-нибудь частных причин известного свойства и характера или известной важности (Василия Великого каноническое правило 1): то, конечно, они не просто раскольники, а раскольники старообрядцы (точнее было бы – инообрядцы, особобрядцы, а не было бы совсем неправильно и несправедливо и – новообрядцы, так как в их разностях с нами ость и новшества). Но они действительно раскольники и если у нас принято и вошло в обычай называть их просто этим последним именем без прибавления старообрядцы, то понятная причина сего есть та, что у нас нет других раскольников, что делало бы нужным частнейшее обозначение. А если раскольники заявляют претензию, чтобы мы, называя их старообрядцами, не соединяли с этим понятия раскольник или не считали их за раскольников: то претензия равносильна тому, чтобы самих себя мы признали за раскольников (ибо между

нами двоими кто-нибудь да раскольник, а не обои мы одинаково православны, что невозможно).

¹⁷ - Относительно чего напр., есть письменный закон у нас в России, то на всем пространстве государства существует однообразно, а относительно чего нет письменного закона, то в одних местах может быть так, в других иначе, и в одних и тех же местах может быть так и иначе.

¹⁸ - Так это было, напр., и у греков, простой народ которых потому именно, что приравнивал обычаи к догматам веры, насчитывал у латинян величайшее множество ересей.

¹⁹ - Что русские воззрения относительно возглашений песни аллилуйя впервые и прежде всего были заявлены именно во Пскове, это, как должно думать, было не без значения. Заявлять русские воззрения и возбуждать соответственные споры, что представляло своего рода протест против существовавшего порядка, в других местах, вероятно, препятствовала и не позволяла епископская власть, которой, естественнее было стоять за *statu quo*. Псков же находился только в весьма слабой зависимости от архиепископа новгородского, *veto* которого было здесь бессильно.

²⁰ - Послание у преосв. Макария в Истории, IV, 379, и у Павлова в Памятниках древнерусского канонического права, I, № 48, col. 408.

²¹ - По записям на рукописях известен тверской иеромонах Афанасий, который был на Афоне в 1430–32 годах и который возвратился в Россию не позднее 1436 г., см. у Строева в Библиологическом Словаре стр. 5 (прим.), 19:27–28. Считаем за весьма вероятное принимать, что этому-то Афанасию и принадлежали споры с псковичами о песне аллилуйя, именно – что он построил монастырь, как сие последнее известно об Афанасии, спорившем с псковичами, в псковской области (примеры того, чтобы, по разным причинам, люди строили монастыри не в своих, а в чужих, областях, очень не малочисленны), – что он ввел в своем монастыре двоеение песни и что затем или сам начал обличать псковичей за их троение или наоборот от них подвергся укоризнам за свое нововведение. Спор Афанасия с псковичами имел место после

взятия Константинополя турками в 1453 г., ибо пропирающиеся говорят об этом событии, между 1455–60 годами, так как митрополит Иона убеждал псковичей прекратить какие-то бывшие у них споры, по всей вероятности – наши о песни аллилуйя, в послании от 1461 г. (у Павлова в Памятниках канонического права, № 90, col. 677), причем митрополит мог скоро, а мог и не очень скоро узнать о спорах.

²² - Об этом – в особой статье о песни аллилуйя, которая печатается вслед за сим.

²³ - См. послания неизвестного псковича к монаху Афанасию о песни аллилуйя, напечатанные в православном Собеседнике 1866 г., часть II, стрр. 140–166 (Послания эти, помещенные в Четь-Минеях митрополита Макария, были усвояемы, как усвоятся и издателями, самому митрополиту Макарию, но какому-то весьма странному недоразумению). – Если бы псковичи обратили свое внимание на то, что у них самих перед 1419 годом было троение и двоение песни аллилуйя, вследствие чего они обращались со своим вопросом к митрополиту Фотию, то, нужно думать, они затруднились бы производить двоение от латинян и от флорентийского собора. Но они не обратили на это внимания... (впрочем, может быть, и на двоение, бывшее у них, они смотрели как на заимствование от латинян).

²⁴ - Разумею житие преп. Евфросина псковского, которое есть подделка в более обширном смысле, нежели как это обыкновенно принимается. Речь об этом ниже, в особой статье о песни аллилуйя.

²⁵ - Стоглавый собор, окончательно решивший спор между троением и двоением в пользу последнего, – Стоглавника гл. 42.

²⁶ - Об этом – в печатаемой засим особой статье о перстосложении.

²⁷ - В одном из посланий неизвестного псковича к монаху Афанасию говорится: „печать антихристову (греки) на челе и на десницы прияша, несть (бо) сие ино что печать антихристова, разве не полагати десницы на челе и не знаменовати честного и

животворящего креста Христова“, стр. 143 нач. Так как обвинение на греков, будто они не полагали десницы на челе и не знаменовались честным крестом, было бы совершенною несообразностью: то необходимо понимать речь, намеренным или ненамеренным образом усиленную (а может быть, известную нам в поврежденном чтении, с пропуском при глаголах: «не полагати» и «не знаменати» наречия: «право») о крестном знамении неправильном. А под этим неправильным крестным знамением должно разуметь троеперстие, ибо оно было тогда у греков в общем употреблении.

²⁸ - Мы сказали выше, что своеобразный взгляд наших предков на обычаи церковные впервые заявил себя в начале XV века. Это начало XV в. должно быть принимаемо не за время общего распространения взгляда между нашими богословами, а за время его первого между ними обнаружения, за который уже последовало распространение. Окончательно созрел и утвердился у нас наш своеобразный взгляд, представлявший собою нашу своеобразную богословию, к половине XVI века. При этом, что касается до истории его провозглашения, то впереди шли частные богословы и только уже за ними церковная власть со своим официальным голосом.

²⁹ - Что касается до богослужебных книг с порядком и составом их чинооследований и их текстом: то здесь вопрос о разрознении греков с нами и обвинения на них в допущении ими новшеств могли подняться у нас только гораздо позднее, при чем было не так, чтобы это разрознение было причиной, но которой мы обвинили греков в отступлении от чистоты православия, а так, что, уже имея прежде составленное или готовое убеждение в отступлении греков от чистоты православия, мы объясняли себе его (разрознение) этим последним. В минуту принятия нами христианства богослужебные книги греков отличались большим разнообразием относительно частных, каковое разнообразие и оставалось у них до самого начала печатания книг, при помощи которого введено было в них единообразие. От греков разнообразие частей в значительной мере перешло и к нам и конец этому разнообразию и у нас мог быть положен только

посредством книгопечатания. Пока отсутствовало единообразие в самых русских книгах, до тех пор, очевидно, не могло иметь места и обвинение на греков в отступлении по отношению к книгам от чистоты православия, потому что у нас самих не было того, в недостатке чего можно было бы их обвинять (т. е. этого единообразия). Посредством книгопечатания греки ввели у себя один вид единообразия, а мы, действовав независимо от них, ибо были уже предубеждены против них, – несколько другой. Тогда, при установившейся действительной розни между нашими и греческими книгами, мы и начали объяснять эту рознь в отношении к книгам с помощью уже готового, прежде составленного, убеждения в поврежденности чистоты православия у греков.

³⁰ - Пусть припомнит читатель обличения этому нашему благочестию со стороны преп. Максима Грека.

³¹ - Сын и преемник Дмитрия Ивановича Донского, при котором упомянутое деяние имело место, Василий Дмитриевич, как доносил в Константинополь митр. Киприан, пренебрегал (презирал, *περιεφρόνει*) и императора и патриарха, см. *Acta Patriarcliatu Constantinopolitani* Миклошича, t. II, p. 189, с русским переводом у Павлова в Памятин., второго счета col. 269.

³² - Объявив еретиком и свергнув Исидора, русские должны были бы объявить еретиком и патриарха-униата, с тем, чтобы отказаться от признания его власти. Но на это последнее предки наши не решились. Не отвергая власть патриарха-униата, они только хотели, чтобы их православный митрополит не был поставлен руками этого патриарха, по их мнению, впавшего в ересь (хотя ими и признаваемого!). Не успев получить от патриарха дозволение поставить митрополита самим, они решились наконец на самоволие.

³³ - Послание в Памятин. Павлова, № 64, col. 540, cfr другое послание Ионы к литовским епископам, *ibid.* № 87, col. 646, в котором он говорит о своем путешествии в Константинополь до поставления Исидорова: «достигох Царствующаго града цветущаго в прежнем благочестии греческаго православия»; а что у нас очень хорошо было известно действительное

положение дел в Константинополе после флорентийского собора, т. е. что уния вовсе не была принята там духовенством и народом, см. еще послание Ионы в Литву, *ibid.* № 66, col. 558 fin.

³⁴ - В Памятин. Павлова № 84, col. 633 fin.

³⁵ - В Памятин. Павлова, № 81, col. 623.

³⁶ - С просьбою обращался митр. Иона к патр. Геннадию; что со стороны Геннадия не последовало удовлетворения просьбы, видно из последующего заявления патр. Дионисия, о котором ниже.

³⁷ - Что св. Иону, поставленного в митрополиты в самой России и без дозволения патриарха, некоторые русские не признавали законным митрополитом, это мы знаем положительно (из рассказа преп. Иосифа Волоколамского о ссоре Ионы с Пафнутием Боровским).

³⁸ - И митр. Иона в одном из своих послании называет вел. кн. Василия Васильевича царем, – в Памятин. Павл. № 90, col. 673.

³⁹ - Слово напечатано в Историко-литературном обзоре древнерусских полемических сочинений против латинян А. Попова, стр. 360 sqq.

⁴⁰ - См. у преосв. Макария в Ист., IX, 36 sqq.

⁴¹ - В Памятн. Павлова № 100, col. 711.

⁴² - См. у Павлова в Памятн. col. 683, прим. 2.

⁴³ - Есть основания полагать, что митрополита Макария очень занимал вопрос о том, справедливо ли наше русское мнение о поврежденности чистоты православия у позднейших греков, и что лично он как будто склонялся к тому, чтобы считать мнение несправедливым. Об этом скажем в другом месте.

⁴⁴ - Великий князь допускал существование погрешностей потому, что о неисправности наших книг говорили ему некоторые из греков, приехавших в Россию с его матерью и служивших при дворе.

⁴⁵ - Патриарх Филарет Никитич по поводу споров о слове «и огнем» в богоявленском освящении воды обращался к восточным патриархам с просьбою справиться в греческих

книгах, читается или не читается в них спорное слово. Но Филарет просил патриархов справиться не в новых книгах, которым он со всеми русскими не верил, а в древних: если бы дело шло о новых книгах, то Филарету нечего было просить патриархов оправиться в книгах, а просто нужно было спросить, как читается (ибо что было в новых книгах, патриархи хорошо знали и без справок), а затем в известиях прямо говорится, что просил справиться в древних книгах.

⁴⁶ - Напечатано в 11 и 12 №№ Христианского Чтения за 1883 год; подробное изложение содержания у преосв. Макария в Ист., XI, 142 sqq.

⁴⁷ - Из предшествующего времени, после приведенных выше речей псковского духовенства монаху Афанасию, известны заявления: митр. Филиппа 1-го, который в послании к новгородцам от 1471 г. пишет: „нынеча в лета наша великий царствующей прежде благочестием град Костянтинополь ради латиньския прелести погыбе и от великого благочестия истребися», – в Памятин. Павл. col. 728 fin., cfr Собр. летт. VI, 7 sub fin.; писателя житий святых при митрополите Макарии священника Василия, который в житии Саввы Крыпецкого, сравнивая греческую землю с русскою, говорит: „тамо вера православная испроказися Махметовою прелестию от безбожных турок, где же в рустей земли паче просия святых отец наших учением» (см. у Ключевского в Житиях, стр. 228); царя Михаила Федоровича, который в грамоте в Новгород 1617 г., по случаю заключения мира со Шведами и возвращения Новгорода к России, говоря о развращении веры у римлян, кстати говорит, что и у греческих людей мусульманские народы „веру их, прежде держимую отцы их, развратиша“ (Собр. госуд. грам. и догов. III, стр. 152, col. 2); Богоявленского игумена Илии с справщиком Григорием при патр. Филарете и священника Иоанна Наседки при патр. Иосифе заявления о том, что печатные греческие книги, как перепорченные латинянами, в землях которых печатается, у нас на Москве не принимаются (прение Илии и Григория с Лаврентием Зизанием напечатано во II томе Летописей русской литературы и древности Тихонравова и особо Обществом любителей древней письменности, № издд.

XVII; о Наседке см. Опис. синодд. ркпп. Горск. и Невостр. № 279, л. 381, стр. 375 fii.); неизвестного составителя русских святцев, относящихся к началу второй половины XVII века и читаемых в одной из рукописей библиотеки нашей Академии (фундамент. № 201, по новой перемете л. 339 об.) слова, что греки „насилия ради от безбожных благочестие свое все погубиша». Преп. Максим Грек в опровержение русского взгляда на греков написал „Сказание о том, яко не оскверняются святая, аще и много лета обладавши суть от поганных» (отчасти имеет ту же цель и его „Сказание ко отрицающимся на поставлении и клянущимся своим рукописанием“ и пр.).

⁴⁸ - За исправлением Никона последовала реформа Петра Великого, представлявшая собою перенесение к нам с Запада так сказать еретичества государственного и бытового, и она решительным образом послужила к тому, чтобы придать расколу его крепость.

⁴⁹ - Может казаться недоуменным, что русские считали греков за еретиков и в то же время находились в общении с ними и признавали юридические за ними права и духовную в них благодать (учреждение нашего патриаршества и поставление патриархом Иеремиею нашего первого патриарха Иова, поставление патриархом Феофаном патриарха Филарета), как будто они были православные. Но русские не признавали греков за настоящих еретиков, как напр., латинян, а за православных, только с поврежденным православием, или за православных, которые только внешним, так сказать, образом более или менее заражены были ересями (подобно тому как, вступив в сношения с грузинами и нашедши у них многие обрядовые разности с собой, русские признали их за православных, но с поврежденным и исполненным еретических новшеств православием). Для них дело состояло в том, чтобы считаемы были за ереси не наши обрядовые разности с греками, а, напротив, их разности с нами, и чтобы мнимые ереси греков нисколько не касались нас самих и не были нам навязываемы, а помимо своих ересей (представлявшихся ими — русскими как бы чем-то внешним и как бы лишь механическою прибавкою к православию или механическим на него

наслоением, нагромождением) греки были для них все-таки православными.

⁵⁰ - Как он вовсе не нашел себе места в Руси юго-западной или киевской.

⁵¹ - Публичная лекция, читанная в пользу пострадавших от неурожая.

⁵² - Речь, произнесенная исправл. д. доцента Академии Александром Голубцовым 25 ноября 1891 года пред защитой диссертации: «Ирония о вере, вызванная делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны».

⁵³ - Речь произнесена 8-го ноября 1891 года в академической церкви.

⁵⁴ - В нашей Академии на полное содержание казенного стипендиата отпускается по 220 рублей в год. Часть этой суммы, именно три рубля в месяц, студенты получают деньгами, на чай, сахар и булки. Из этих-то денег они и уделяют часть для пострадавших от неурожая.

⁵⁵ - Градский голова посада, профессор Моск. университета и приходской священник города Москвы.

⁵⁶ - Издание началось с 1843 года, но два раза прекращалось и возобновлялось снова, так что всех лет его действительного существования насчитывается 37.

⁵⁷ - Слово это помещается выше.

⁵⁸ - Все перечисленные речи помещаются ниже.

⁵⁹ - Речь проф. Субботина напечатана им в «Московских Ведомостях» (№ 348 декабря 1891 г.).

⁶⁰ - История Московской Духовной Академии Прот. С. К. Смирнова. Москва, 1879 года. Стран. 230.

⁶¹ - Творения Григория Богослова в Русском переводе, часть 4, стран. 64:65.

⁶² - С редким единодушием окружили его тогда тесной толпой его питомцы и почитатели, кругом обложили подарками, засыпали совсем всякого рода приветствиями.

⁶³ - Перед благородной популярностью философских сочинений почившего всякая другая популярность многих

современных философствующих писателей, в сочинениях которых минимум философской мысли разведено на множестве страниц популярной фельетонной болтовни, является популярностью рынка и толпы.

⁶⁴ - Он тогда исправлял должность инспектора Академии.

⁶⁵ - В.Д. Кудрявц. Религия, ее сущность и просл. Москва, 1871:3–4.

⁶⁶ - Биографические данные о Викторе Дмитриевиче можно найти в статье И.Н. Корсунского в журнале „Воскресный День“ за 1887 г. (с портретом). Почти полный список сочинений покойного с краткими указаниями содержания приведен в „Материалах для истории философии в России“ Я.Н. Колубовского, (приложения к журналу „Вопросы философии и психологии“ год 1:11:4, стр. 20–32). См. также его очерк философии в России, приложенный к его переводу Истории философии Ибервега, СПб. 1890 г. Общие сведения об академической и литературной деятельности Виктора Дмитриевича до 70-х годов даны в „Истории Московской духовной Академии до ее преобразования“ С.К. Смирнова (Москва 1879).

⁶⁷ - Собственноручное письмо гр. Строганова хранится в делах внутреннего Правления Академии за 1860 год.

⁶⁸ - Нумерация глав в подлиннике не совсем последовательна.

⁶⁹ - Кроме перечисленных философских сочинений, Виктору Дмитриевичу принадлежат, шесть проповедей, написанных и произнесенных им в 50–60-х годах: „Слово на день Вознесения Господня“ (Прибавления к твор. св. Отцов, т. XVII), „Слово на день свв. Апостолов Петра и Павла“ (Прибав, т. XIX), „Слово на день сошествия св. Духа“ (Прибав. Т. XXI), „Слово в великий пяток“ (Прибав. т. XXII), Беседа „о житейских заботах“ (Душеполезное Чтение 1867 т. Т. 3) и „Слово в день годовичного поминовения в Бозе почившего архипастыря митрополита Филарета“ (Прав. Обзор. 1868, ноябрь).

⁷⁰ - Вышеприведенные мнения Амелино взяты из разных мест его введения (р. 6–15; 48–93).

⁷¹ - К чести нашей русской церковно-исторической науки, нужно заметить, что, встретившись с вопросом о подлинности рассматриваемого памятника, она оказалась на высоте своего призвания. Проф. В.В. Болотов, познакомившись с этим памятником по изданию Ревилью, перевел его и прокомментировал, совершенно правильно признав его не подлинным (Христ. Чтен. 1884, т. II, и 1885, т. I «Из церковн. истории Египта»). Кстати сказать, что при этом случае почтенный профессор впал в невольную ошибку: Ревилью, издавая памятник, дал ему пышное заглавие «Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе». В.В. Болотов, поэтому, имел все основания полагать, что в памятнике непременно будет речь о знаменитом Халкидонском соборе, тем более, что напечатанная часть памятника в 1880–1883 г., у Ревилью остановилась на времени пред самым этим собором. Но продолжения не появлялось. Это побудило нашего профессора не раз выражать сожаление и жалобу на приостановку печатания памятника; в 1884 году он говорил: «выдержки еще далеко не доведены до конца и известное правило: *popit prematur in annum*, вероятно, будет выполнено с буквальной точностью над этими «Рассказами», а в 1886 году (Хр. Чт. № 3–4), он же писал: «Рассказы Диоскора», по-видимому, не увидят конца». Но теперь, когда Амелино́ напечатал полный памятник, ясно стало, что Ревилью обманул г. Болотова, назвав «панегирик» рассказами Диоскора о Халкидонском соборе. В памятнике ничего не говорится об этом соборе; и Ревилью, напечатав памятник, простирающийся до указанного собора, не приостановился только печатанием его, как можно было думать, а просто-напросто напечатал все, что с грехом пополам можно было подвести под заглавие: «Рассказы» и т. д. На почтенном профессоре, ввиду вышеизложенного, лежит долг не томить более читателей его египетских этюдов, а объявить им, что ожидать продолжения «Рассказов Диоскора о Халкид. Соборе» – нет более никаких оснований.

⁷² - При одном случае издатель говорит (р. 103), что он намерен еще заняться изучением истории монашества Нитрийского и Скитского.

⁷³ - Более обстоятельные замечания по поводу этого тома Амелино́ надеемся в непродолжительном времени сделать на страницах этого же или какого-либо другого журнала.

⁷⁴ - ἥρπακεν у св. Кирилла и в авторитетном тексте LXX, но славянский следует чтению πέλτακε, как у Феодорита и некоторых, также в Итал. *verberavit*.

⁷⁵ - Буквально: положение пострадавших для исправления (улучшения) нуждается в Нём только одном.

⁷⁶ - ἥρπασε буквально похитил.

⁷⁷ - В слав. ваша греч. ὑμῶν так во всех авторитетных списках LXX, в евр. и во всех переводах, т. е. милость к вам, о вас.

⁷⁸ - В Слав.: Тамо презреша мя. Галаад... как и Компл. изд.

⁷⁹ - В слав. прибавлено: яко мужа разбойника, как в некоторых.

⁸⁰ - В Слав. прибавлено: Господень, как в Алекс. списке, в Итал. пер. и др.

⁸¹ - В Славян. это место читается так: убиша Сикиму, яко беззаконие сотвориша. В дому Израилеве видех грозная: тамо блужение Ефремово: осквернися Израиль и Иуда.

⁸² - μετὰ τινος ἥθους лат. *cum quadam urbanitate ac dissimulatione*.

⁸³ - Ἐν ἥθει лат. *cum irrisione quadam*.

⁸⁴ - В Слав. царя, как Комплют.

⁸⁵ - αὐτό, слав.: то всё, следуя чтения αὐτὸ ὅλον.

⁸⁶ - Слав.: Во дни царей ваших и слова эти отнесены к следующему стиху, как в авторитетном тексте LXX, Итал., Вульгате и Евр.

⁸⁷ - В Слав. нет слов сердца их и прибавлено: жегома, согласно известному разночтению.

⁸⁸ - В Слав.: огонь пояде, согласно известному разночтению.

⁸⁹ - В Слав. прибавлено: на мя.

⁹⁰ - В Слав.: накажутся.

⁹¹ - В Слав.: аз же.

⁹² - Перевод которого либо из греческих: χαρίεις, σπουδαῖος, διδακτικός.

⁹³ - Паисий обращается к царю с приводимой просьбой потому, что в то время у нас не дозволялось никому иметь сношений с важными приезжими иностранцами, в том числе и с греческими патриархами, без ведома и разрешения правительства (а «в прошлые дни», т. е. тотчас по приезде Паисия в Москву, Никон «говорил» с ним, т. е. имел с ним свидание и беседу, как нужно думать, по приказанию государя, который, вероятно, поручил Никону лучше высмотреть патриарха).

⁹⁴ - Вместе с отсутствием мужества Олеарий указывает ещё другую причину, почему греки ни говорили русским о несправедливости их мнения, это – опасение лишиться значительных приношений, которые они ежегодно получали от последних, – русский перевод Путешествия в Чтен. Общ. Ист. и Древн., 1868 г. кн. 4, стр. 387.

⁹⁵ - Преосв. Макария Ист. X, 36 нач. и XI, 6.

⁹⁶ - Собр. госудд. грамм. и договв. II, 97 col. 2.

⁹⁷ - См. у архим. Леонида в Описании рукописей Московской Духовной Академии, приложение к № 32 (202), первого выпуска стр. 165.

⁹⁸ - Может показаться недоуменным, что для описания греческих богослужебных чинов и обычаев Суханов послан был в Иерусалим, а не в Константинополь и не на Афон. Но в Москве, как это необходимо думать, предполагали существование у греков повсюдного единообразия в богослужебных чинах и обычаях, а между тем, посылая Суханова в Иерусалим, хотели достигнуть двух целей – получить описание греческих богослужебных чинов и вместе описание палестинских святых мест.

⁹⁹ - Память патриарха Иоасафа 1-го тиуну Маноилу в Акт. Эксп., III, № 264, сfr челобитную патр. Иосифу одного неизвестного, относительно церковных беспорядков, напечатанную в 1-м выпуске; сочинения г. Каптерева Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов

стр. 168 (неизвестный говорит, что благодаря многогласному пению службы совершаются в церквах Божиим образом неистового пьянства. – Позднейшие греческие церковные власти многогласно совершали церковные службы находясь в дороге (см. статью Арсения Суханова. О чинах греческих вкратце) должно думать, что это дорожное многогласие мы и заимствовали от греков к всегдашнему употреблению. Но и дорожное греческое многогласие не представляло того безобразия, какое представляло наше многогласие, всегдашнее у греков не пели или не читали разом громко в несколько голосов, хор один пел или читал громко, а другие несколько читали тайно).

¹⁰⁰ - Акт. Экспед. IV, № 327.

¹⁰¹ - Сейчас указанная память.

¹⁰² - Предшественник Стефана в качестве благовещенского протопопа и царского духовника Никита Кавадеев упоминается в мае 1644 г. (как один из участников в прениях с пастором королевича Вольдемара); Стефана находим благовещенским протопопом и духовником царским в сентябре 1645 г., – Вивлиоф. VII, 242; когда в промежуточное время он стал благовещенским протопопом и духовником царским, остаётся неизвестным. Если Алексей Михайлович не наследовал его от отца († 12 июля 1645 г.), а сам выбрал: то необходимо будет думать, что остановил на нём свой выбор вследствие его выдающихся качеств. Биографических сведений о Стефане мы никаких не имеем. Архим. Леонид в Описании рукописей библиотеки Московской Духовной Академии, на основании источника, которого не указывает, делает предложение, что он был новгородец, вып. II, № 18 (178), стр. 208. То обстоятельство, что он основал пустыню в честь Зосимы и Савватия соловецких (Марчуковскую близ Москвы) и что в монашестве сам принял имя Савватия, делает вероятным предположение, что он был откуда-то с севера, на котором особенно чтились Зосима и Савватий соловецкие.

¹⁰³ - Речи о Стефане Вонифатьевиче, делающие достаточное о нём понятие можно читать в указанном сочинении г. Каптерева (гл. VI).

¹⁰⁴ - См. челобитную патр. Иосифа государю на Стефана Вонифатьевича в приложениях к указанному сочинению г. Каптерева. Что причиной жалобы и брани Стефана, о чём прямо не говорится в челобитной, были именно отстаивание патриархом многогласия, см. ниже.

¹⁰⁵ - По своему крайне мягкому характеру Алексей Михайлович не мог сам решительным образом действовать против патриарха, но необходимо думать, что Стефан затеял ссору с патриархом с предварительного согласия царя. Можно предполагать, что патриарх и архиереи и пришли во дворец не по существовавшему относительно данного дня обычаю, а быв нарочно позваны (сfr Выходы государей; и патриарх говорит в челобитной, что царь указал ему и архиереям быть у себя).

¹⁰⁶ - Впрочем, существование этого перового училища не известно совершенно достоверным образом. Иосиф оставлен был в Москве между прочим затем, чтобы «учити на учительском дворе малых робят греческому языку и грамоте», но учил ли он действительно, относительно этого положительных сведений мы не имеем.

¹⁰⁷ - Не невозможно, что Венедикт имел смелость укорять русских за их мнение о греках.

¹⁰⁸ - Об этом страстном желании Алексея Михайловича прямо свидетельствует патриарх Паисий в послании к нему с обратного пути из Путивля, – Акт южн. и западн. России т. 3, № 262 («о учителях, чò имели великое хотение»)

¹⁰⁹ - В начале 1648 года была напечатана в Москве грамматика Смотрицкого «в научение православным, паче же детем сущим», в начале 1649 г. был напечатан в Москве так называемый Малый катехизис «ради научения и ведения всем православным христианам, наипаче же детем учащимся» не следует ли это понимать так, что первоначально хотели было с заимствованными учебниками устроить в Москве училище собственными силами?

¹¹⁰ - Когда именно Ртищев построил свой Андреевский монастырь, положительно остаётся неизвестным. Но мы знаем, что некоторые ученики монахов его монастыря не позднее

начала 1650 г. уехали в Киев доучиваться там по латыни, – Соловьёва Ист. т. X, 2 изд. стр. 150; у Каптерева в указанной книге стр. 140, прим. (В Очерке собрания рукописей Ундольского, принадлежащем покойному Викторову, говорится, что в одной из рукописей собрания есть исторические сведения о Ртищевском братстве, – стр. 5. По наведённым нами справкам, – через одного молодого учёного, – сведения не заключают в себе ничего нового).

¹¹¹ - Слич. предыдущее примечание. Представлять дело так, как мы его представляем, нет положительных оснований, но его необходимо представлять так на основании очевидных соображений: если бы между монахами Андреевского монастыря были настоящие учёные, то Алексею Михайловичу не было бы никакой нужды обращаться в Киев с просьбою о новых учёных.

¹¹² - За время, пока русские не переменили мнения о греках, под греческим подлинником должен быть разумеem подлинник древних рукописей.

¹¹³ - Некогого старца Марка. С первой грамотой, адресованной, за небытностью в Киеве митрополита Сильвестра Коссова, к епископу черниговскому Зосиме, был послан этот старец Марк (у Каптерева стр. 20); но что он отправился из Москвы не ранее начала 1649 г., см. Акты южн. и западн. России, т. 3, дополн. № 15, VII.

¹¹⁴ - Встретившись с возвращавшимся из Москвы патриархом Паисием в Путивле. – Вместе с тем, как вызывать киевских учёных, московское правительство воспользовалось случаем приобрести и греческого учёного: разумеem оставление в Москве спутника Паисиева известного Арсения грека.

¹¹⁵ - Первоначально он выдвинулся случайным образом. В киевских учёных нужны были люди, знающие греческий язык, между тем спутник его Арсений Сатановский не знал этого языка, а знал один латинский.

¹¹⁶ - Что после своего прибытия в Новгород 24 марта 1649 г. Никон оставался в нём лето нашего года, это мы знаем положительно, – см. у Соловьёва в Ист. т. I, 2 изд. стр. 164 fin.

Приезд Никона в Москву зимой 1649–50 г. должен быть предполагаем на основании показания Шушерина, который говорит, что, быв митрополитом новгородским, Никон, по приказанию государя, каждую зиму приезжал в Москву, причём в этот раз, как видно из одной грамоты Алексея Михайловича к Никону, – Акт. Экспед. т. IV, № 42, если только в грамоте для соблюдения принятой формы и к присутствующему не пишется как к отсутствующему, ранним сроком приезда может быть полагается лишь самое Рождество 1649 г.

¹¹⁷ - Показание Шушерина.

¹¹⁸ - Что Алексей Михайлович и его советники действительно хранили в тайне до смерти патриарха Иосифа свою перемену взгляда на греков, относительно этого мы имеем прямые указания. Стефан Вонифатьевич, несомненно, был один из числа переменивших взгляд и одним из главных в этом числе; между тем люди, восставшие потом против исправления Никонова, хлопотали было, чтобы он был поставлен в патриархи на место Иосифа.

¹¹⁹ - В послесловии к Шестодневу (собранию дневных служб недели), напечатанному в конце 1650 г., делается новое против того, какое положено в самом тексте, предписание относительно пения кондаков на повечерницах и полуночниках по трисвятом и на заутрени по шестой песни, и в объяснение предписываемой поправки говорится: «понеже и в греческих переводах по сему же уставу (как предписывается в послесловии) обретохом, сего ради и последующе сему такоже указахом и положихом на конце книги сея; наряду же (в самом тексте) указанному не дивится никто же, ниже смущается о сем, зане и прежних переводов печатано, а греческих еще не видехом».

Дополнительное предписание, содержащее поправку, несомненно, принадлежит Епифанию Славинецкому, относительно участия которого в печатании богослужебных книг в 1650 г. мы имеем и положительное свидетельство (см. у Медведева в Оглавлении книг, кто их сложил, § 23, св. Афанасий). Но заключать от этого предписания, чтобы к концу 1650 г. уже окончательно совершилась в Москве перемена взгляда на греков, нет достаточного основания. Поправка,

которая делается предписанием, весьма могла быть допущена и при существовании старого взгляда на греков под условием, что за неё говорили древние греческие книги (так, патриарх Иоасаф 1-й на основании, между прочим, греческих книг выключил из Требника 1636 г. чин священнического погребения).

¹²⁰ - В предисловии к первоисправленному служебнику 1655 г. дело о принятии Никоном решения исправлять обряды и богослужебные книги представляется так, что будто бы сам он самостоятельным образом принял это решение. Почему дело не представляется так, как оно было, это совершенно понятно: представлять его так, как оно было, т. е. что почти всё зависело от прихода в Москву киевского монаха, должно было бы казаться оскорбительным для чести московских русских и для чести самого Никона и вообще было бы не удобно (а если Никон должен был приписать инициативу самому себе, то конечно, должны были явиться и объяснения, как это случилось, относительно деяния константинопольского собора об учреждении нашего патриаршества, речи которого о потреблении из церковных ограждений всякий новины будто бы подали Никону первую мысль об исправлении, необходимо думать, что оно найдено было им вовсе не случайно, а намеренно, для той первоначальной цели, чтобы перевод его поместить в прибавлениях к Кормчей книге, и что только уже потом сделано им из него новое употребление: что прибавку к символу Никон не узрел на саккосе Фотия, а узнал о ней из указания константинопольского патриарха Паисия, это мы знаем положительно, – послание Паисия к Никону, и об этом, в странное противоречие себе, прямо говорится и в самом предисловии к служебнику). Для тех, кто не хочет знать никакого «дело так должно было быть», т. е. не признаёт никакой исторической вероятности или правдоподобности самой по себе и верит только прямым и ясным свидетельствам, мы имеем, к счастью, и это прямое и ясное свидетельство: существует записка об исправлении Библии при Алексее Михайловиче, автор которой не называет себя по имени, но очевидно есть современник и более чем вероятно – ученик Епифаниев Евфимий; в записке этой прямо и ясно говорится, что Никон

начал исправлять богослужебные книги вследствие представлений Епифания, см. в Словаре о писателях духовного чина под сл. Епифаний, 2 изд. 1:179. Мы сказали выше, что киевские учёные и в числе их Епифаний были вызваны в Москву для риторского учения и для справки Библии с греческого на славянскую речь. Вследствие предпринятого исправления богослужебных книг, причём Епифаний стал одним из главных работников, и то и другое отошло на задний план.

¹²¹ - Что дело действительно было так, это несомненно доказывается одним из писем Никона к Алексею Михайловичу, в котором он говорит о получении им помянутого обещания: лгать и сочинять Никону пред самим царём было бы нечто невозможное: равным образом, факт был признан и самим государем во время производства суда над Никоном (только с заявлением спора против той широты обещания, которую придавал последнему Никон в послании к патр. Дионисию).

¹²² - Правда, в настоящей своей книге г. Каптерев утверждает, будто взгляд на мнимые новшества греков как на ереси не был у нас взглядом всеобщим, а тем более церковным. Но, во-первых, он должен при этом противоречить себе таким образом, чтобы признавать и не признавать Стоглавый собор за представителя нашей церкви (стр. 26), во-вторых, ответим ему следующее: патриарх Никон, переменив свой взгляд на позднейших греков, но не переменив своего взгляда на обычаи церковные, по отношению к некоторым, по крайней мере, разностям нашим с греками вёл себя так, что несомненно признавал их за ереси (см. об этом ниже); в-третьих, мы напомним ему, что собор 1666 г. начал свои деяния с вопросов: «как должно есть непщевати о святейших патриарсех греческих, суть ли они православни?.. что о книгах греческих печатных и древних рукописных держати годствует, суть праведныя и достоверныя»?

¹²³ - И если бы патриарх Иосиф переменил взгляд на греков, то как бы Арсений не от своего собственного лица, а от лица всех русских, постоянно твердил грекам, что у нас на Москве смотрят на них так-то и так-то?

¹²⁴ - А свидетельства, что сам Никон до восшествия на патриарший престол смотрел на греков так же, как и те, которые восстали против его исправления?

¹²⁵ - Полагаем, что так именно понимают дело и старообрядцы, весьма уважающие наши сборники.

¹²⁶ - Об этом согласии южной Руси с Москвой относительно перстосложения, причём в южной Руси вовсе не было усвояемо ему того значения, какое было усвояемо ему в Москве, см. в особой статье о перстосложении.

¹²⁷ - Патр. Иосиф обращался к константинопольскому патр. Парфению с просьбою дать ответы на четыре вопроса, именно: 1) если совершают литургию многие архиереи и священники, то можно ли служить двумя потирами, 2) в службе по мирским церквам и монастырям можно ли читать единогласно, 3) если жёны оставляют по нелюбви своих мужей и постригаются в монашество и если делают то же и по тому же мужья, то остающаяся в мире сторона имеет ли право вступить в другой брак; 4) подобает ли священствовать (быть поставляемым в священники) тому, кто женится на вдове, на рабыне, или на дочери своей рабыни, или на блуднице, или на скомрахице, или кто женится во второй раз. Два последние вопроса, как со всею вероятностью нужно думать, заданы были только для счёта, чтобы не обращаться к константинопольскому патриарху с слишком малым количеством двух вопросов, ибо ответы на них находились в Кормчей книге (ответ на первый вопрос, состоящий в том, что остающаяся в мире сторона имеет право вступить в другой брак, – в 81-м параграфе 42-й главы Кормчей, что есть 40-я глава 123-й новеллы Юстиниана; ответ на второй вопрос, отрицательный, в 17-м и 18-м апостольских правилах). Что касается двух первых вопросов, составляющих действительные вопросы, то относительно первого из них должно думать, что введения двух потиров желал Никон, что патр. Иосиф со своей стороны противился этому и что, задавая вопрос константинопольскому патриарху, он (патриарх) надеялся, как это и на самом деле было, получить отрицательный ответ на вопрос (спустя несколько времени с тем же вопросом, в числе других вопросов, обращался Арсений

Суханов к александрийскому патриарху, а вопросы Суханова к этому последнему патриарху должны быть считаемы за вопросы, порученные ему Никоном с кружком тех людей, которые начали переменять взгляд на греков). На свой собственный вопрос «подобает ли в службе по мирским церквам и по монастырям читать единогласно», Иосиф получил от константинопольского патриарха ответ, «не только подобает, но и непременно должно (Что Иосиф обращался к константинопольскому патриарху со своими вопросами тайно от людей противного с ним образа мыслей относительно многогласия, это видно из сейчас указанного обстоятельства, что с вопросом о потирах Суханов снова обращался к александрийскому патриарху. Если бы Никон, которому должны быть усвояемы вопросы, предложенные Сухановым александрийскому патриарху, знал о Парфениевом ответе Иосифу относительно потиров, то не стал бы задавать в другой раз вопроса о них. – С грамотой от Иосифа к Парфению ездил константинопольский грек Фома Иванов. Этот Фома Иванов был близкий человек к Парфению (см. в 1-й за 1891 г. книжке Прибавлений к творениям святых отцов статью г. Каптерева: Приезд в Москву иерусалимского патриарха Паисия, стр. 235 прим.), и он-то, вероятно, и обнадёжил нашего патриарха, что привезёт ему от константинопольского патриарха ответ о единогласии желательный для него.

¹²⁸ - Причём они держались бы ошибочных представлений относительно возможности исправления славянских книг по этим древним греческим книгам, о чём сейчас ниже.

¹²⁹ - Г. Каптерев указывает и на действительные попытки исправления славянских книг по книгам греческим, имевшие место в последнее время патриаршества Иосифа. Но Иосиф в последнее время своего патриаршества, как это знает и г. Каптерев, был не столько действительным, сколько номинальным патриархом, и некоторые попытки исправления книг, начавшиеся при нём со времени приезда киевских учёных и принадлежащие сим последним, должны быть усвояемы инициативе не его, а тех, кого Епифаний Славинецкий успел склонить на сторону греков (разумеется исправление

Шестоднева, указанное выше, которое, впрочем, не имеет и того значения, которое усвоит ему г. Каптерев; а послесловие в Кормчей книге, на которое он ещё ссылается, принадлежит не иосифовской, а никоновской редакции последней, и понимается им об Иосифовом времени неправильно; притом же это послесловие говорит о греческой Кормчей книге, древними писцы написанной.

¹³⁰ - Правление патр. Иосифа называется и обзывается тёмным временем за то, что при нём употреблены были усерднейшие старания о введении у нас в общее употребление двуперстного крестного знамения. Это, конечно, совершенно неосновательно (и если угодно, даже более чем неосновательно). Люди употребляли усердные старания вовсе не потому, чтобы они были сравнительно темны или невежественны, а совсем по другой причине: двуперстие давно было признано у нас тем правильным и православным способом перстосложения, который должен быть употребляем всеми (определение Стоглавого собора); но оно не входило у нас в общее употребление и до времён патр. Иосифа (так как и до его времени вместе с двуперстием продолжало оставаться троеперстие); а поэтому он и предпринял старания к достижению того, чему, по тогдашнему пониманию дела, которым одним, конечно, он мог и должен был руководствоваться, давно надлежало быть; иначе сказать, эти заботы Иосифа о введении двуперстия в общее употребление свидетельствуют не о его темноте, которая тут ни при чём, а об его особенной ревности к устранению, – подразумевается, как он понимал дело, продолжавшей оставаться погрешности (употребления троеперстия). Как за сим думать о патр. Иосифе, разумеет – лично о нём, это составляет не совсем решённый вопрос и, во всяком случае, речи об этом потребовали бы такого длинного отступления, которого здесь мы не можем себе позволить. Несомненно только то, что «новые веяния», которые начались в последнее время его правления, шли вовсе не от него, а от самого царя с Никоном, Стефаном Вонифатьевичем и другими государевыми советниками. В последнее время своего правления, когда между ним и царём стал крайне

неприятный ему духовник, он был, как мы уже говорили, более номинальным, чем действительным, патриархом, думал и говорил единственно о том, что «переменить меня, скинуть меня хотят», намереваясь от срама сам добровольно оставить кафедру (Книжные справщики времени патр. Иосифа, не имевшие ничего общего с Аввакумами и Лазарями и представлявшие из себя целую корпорацию учёных в тогдашнем смысле, несомненно, были люди очень замечательные, в своём товариществе и своим кружком они дошли до сознания необходимости просвещения, – не как-нибудь, впрочем, внезапно, а прогрессируя в том направлении, которое уже началось ранее, о чём говорить здесь было бы также неуместно, – и не есть дело невозможное, что страстное желание, которым одушевлён был царь Алексей Михайлович завести на Москве риторское учение, хотя отчасти было плодом влияния печатного двора на царский дворец).

¹³¹ - Относительно сего сравнивай нашей Истории русской церкви т. I, полов. 2, стр. 297 sqq.

¹³² - Относительно рукописей славянских см. Описания рукописей синодальной библиотеки Горского и Невоструева отдел третий, содержащий книги богослужебные (и читай предисловие), относительно рукописей греческих см. Евхологий Гоара (*Eûχολόγιον sive Rituale Graecorum, operâ Jacobi Goar* – первое издание в Париже в 1647 г., второе издание в Венеции в 1730 г.; в частности см. *In sacra di Chrysostomi liturgiam variae lectiones*, самое начало, парижск. изд. р. 87). Cfr новые русские исследования: Катанского Очерк истории литургии нашей православной церкви, СПб., 1868, Одинцова Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI века, СПб., 1881, Дмитриевского Богослужение в русской церкви за первые пять веков, Казань, 1882, Мансветова – Митрополит Киприан в его литургической деятельности, М. 1882, и Церковный устав (типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви, М. 1885.

¹³³ - Замечательно, что, ссылаясь в этих возгласениях на книги греческие и славянские, Никон ссылается на славянские книги: древние, старые, древние (старые) харатейные, а к

греческим книгам не прилагает этих эпитетов («в греческих служебниках, переводах, и в наших старых... якоже греческие и наши старые книги и уставы повелевают..., против древних харатейных к греческим книгам» и пр.)

¹³⁴ - У греков нет наших служебников в отдельном виде, но служебник всегда соединён у них с требником, что и составляет евхологий (молитвослов у нас в древнее и старое время – молитвенник).

¹³⁵ - Было бы напрасным трудом, искать древний рукописный служебник, который мог бы быть принят за оригинал Никонова служебника 1656 года, а для убеждения себя в том, что служебник этот действительно правлен по печатному греческому евхологию, следует только взять евхологий Гоара и сравнить с ним служебник (снося основной текст евхологии, который не совсем современной редакции, а тех случаях, когда он разнится от служебника, с *Variae lectiones*, в которых приводятся чтения печатных венецианских служебников. Девять частиц из третьей просфоры на проскомидии вместо одной есть особенность между греческими евхологиями печатных венецианских евхологиев, а между славянскими служебниками – киевских печатных служебников). Печатный греческий евхологий, с которого, по указанию Сильвестра Медведева, правлен служебник 1655 г., не имеет, как ещё и во времена Медведева не имел, сорочки или титула и выходного листа, так что год и место его печати остаются неизвестными; относительно места необходимо думать, что оно есть Венеция, ибо в ней исключительно печатались греками евхологии, как и другие богослужебные книги, а что касается до года, то по указанию Гоара (*Prooem.*) и Врето (*Νεοελληνικὴ φιλολογία* I, №№ 7 и 83) до 1655 г. евхологий был напечатан в Венеции много раз, именно – в 1526:1544:1570:1600:1629:1638 и 1652 гг. (в настоящее время на задней переплётной доске евхология изнутри наклеен отрывок титула какой-то книги, на котором сохранилось изображение дерева с буквами около него *Φ. Α. Ρ.* и с надписью под ним *Ἐνετίησιν, παρὰ Ἀντωνίῳ τῷ Πινίλῳ, αχβ*, то есть в Венеции, в типографии Антония Пинела, 1602 г.; полагают, что это отрывок титула самого евхология, почему и

относят его к 1602 г.; но, как видно из приведённой библиографической справки, евхологий 1602 г. неизвестен, почему и вероятнее считать наш отрывок за остаток от титула не самого евхология, а какой-нибудь другой книги, – может быть, декабрьской месячной минеи, которая была напечатана у Антония Пинела в 1602 г., – Врето, № 29). Об экземпляре евхология, который служил оригиналом для служебника 1655 г., см. в сочинении Медведева «Известие истинное», напечатанном в 1-й книге Чтений Общества Истории и Древностей за 1886 г. С.А. Белокуровым, и в предисловии, предпосланном сочинению издателем (Медведев представляет дело так, будто Никон и последующие власти приказывали справщикам исправлять книги по древним греческим и славянским рукописям, и будто справщики, обманывая Никона и последующие власти, производили исправления по печатным греческим книгам, – представляет, конечно, несправедливо, для тех полемических целей, с которыми написано им сочинение).

¹³⁶ - Приводимые в предисловии слова из послания патр. Паисия к Никону: «да совершают (все священные лица в России) последование и всякое священнодеяние по чину великия церкви, да ни едино разнство имама, яко чада истинная единыя и тояжде матере восточныя апостольския соборныя великия церкви христовы...; сего ради мы от многия любве и еже к Богу желания, еже имама быти во всех соединени и подобни, яко едино тело церковное, желаем, да исправятся (несогласия в церковных вещах), да не пребудет некое слово у еретиков осудити нас, яко имама разньства между нами».... и собственные слова предисловия: «да всяк православный, неведения и сопротивных благочестию погрешений и иже оттуду находящие казни убегнув, во истинном разумении и в незазорном с греческими православными законы согласии поживет».

¹³⁷ - Не все греческие и славянские древние рукописи один чин и устав являли в том смысле, чтобы относительно разностей между нами и греками единогласно говорить в пользу греков и против нас. Рукописи разделялись в этом отношении на три класса: одни не говорили ни за греков, ни против них за нас,

потому что составлявшее предмет спора между греками и нами в них было ещё иначе, в более древнем виде, нежели как это у греков и у нас, другие говорили за греков против нас, третьи за нас против греков. Предисловие не имеет в виду рукописей первого класса, как не имелись они в виду и при поправлении книг, потому что они не служили к решению спора и, будучи так сказать в стороне от него, представляли собою только памятники оставленной старины. Разумея рукописи второго и третьего классов, предисловие, по-видимому, говорит неправду, что они один чин и устав являли в указанном нами смысле. Но исправители книг, а priori (на основании общего положения, что современные греки православны), признававшие, что наши разности с греками суть наши погрешительные новшества, смотрели на те рукописи, которые говорили в нашу пользу против греков, как на рукописи повреждённые. А таким образом, когда в предисловии говорится, что все древние греческие и славянские рукописи один чин и устав являют: то подразумевается, что все рукописи, которые должны быть признаны неповреждёнными (ибо, говоря, что все рукописи один чин и устав являют, оно в то же время говорит и о рукописях повреждённых, с которых до Никона печатались московские книги). С нашей теперешней точки зрения такое отношение исправителей книг к рукописям, конечно, представляет собою нечто произвольное, но оно несколько не было произвольным с тогдашней точки зрения при тогдашнем состоянии у нас археологии и при тогдашнем понимании у нас дела разности между нами и греками могли быть объясняемы у нас только таким образом, чтобы на той или на другой стороне были признаваемы новшества, а следовательно – чтобы были признаваемы повреждёнными или те или другие рукописи; переменяв взгляд на греков, Никон признал новшества на нашей стороне, а таким образом он а priori должен был признать повреждёнными и те рукописи, которые говорили за нас.

¹³⁸ - В предисловии к служебнику и к некоторым другим исправленным книгам (триодь постная 1656 г.) говорится, что исправление было произведено по древним рукописям греческим и славянским: но в предисловиях к другим книгам

говорится, что они – книги новопереложены с греческих текстов (преводов, – ирмологий 1667 г.) или что они исправлены с греческих книг (следованная псалтырь 1658 года), причём, как это ясно даётся знать (в предисловии к ирмологии), под книгами должны быть разумеемы новые книги. Рукописи не называются в предисловии к служебнику, как и в других предисловиях, рукописями (какое название употребляем только мы сами), но древними книгами и преводами, т. е. списками, и очень может быть, что под греческими древними книгами и преводами разумеются в нём именно почётные книги, ибо в предисловии к часослову 1653 г., который несколько поправлен был до начала общего исправления, говорится, что он поправлен «против древних греческих печатных переводов». Собор 1666 г. уже довольно прямо даёт знать, что исправление наших книг было производимо по греческим печатным книгам («что о книгах греческих печатных и древних рукописных держати годствует, суть ли праведныя и достоверныя»? – деяние 1-е).

¹³⁹ - Cfr Описания синодд. рукоп. Горск. и Невостр. №№ 368 и 369.

¹⁴⁰ - Cfr послесловие к изданию служебника 1667 г.

¹⁴¹ - Актовая речь по кафедре новой гражданской истории, произнесённая в сокращённом виде на торжественном собрании 1 октября.

¹⁴² - M'Crie. Life of John Kuox, p 134. – London. 1839.

¹⁴³ - Минье. История Марии Стюарт ч. I. стр. 44. – СПб. 1863. – Донесение Испанского посланника Де-Квадра.

¹⁴⁴ - Gvilielmus Camdenus. Annales rerum anglicarum et hibernicarum, regnante Elizabetha. – Appatatus p. IX. – Lug. Batavorum 1625. Peter Heylyn. Ecclesia restamata, or the history of the Reformation of the Church of England... Affairs of church and state in England, during... the Reign of Queen Elizabeth, p. 96, – London. 1660.

¹⁴⁵ - Heylyn. p. 96; Camilenus Apparatus p. X; John Strype. Annals of the Reformation and establishment of religion, and other serious occurrences in the church and state of England, from the

accession of Queen Elizabeth to the crown, anno 1558, to the commencement of the Reign of King James I. Vol. II, book I, chap. III. p. 23. – London 1735.

¹⁴⁶ - Strype. Annals, vol. I, chap. XXXIII, p. 376, chap. XXXVII. p, 436, – Heylyn. p. 96; Camdenus. Appar. p. X.

¹⁴⁷ - Ibidem, см. ещё Strype. Annals. Vol. II. book II. chap. XIV p. 545; и Calendar of state papers, domestic series, of the reign of Elizabeth 1595 – 1597, preserved in Her Majesty's public record office, Vol. CCLXIV. № 57 p. 473–475. Письмо Сесилия к гр. Эссексу. – London 1869.

¹⁴⁸ - D. Hume. The history of England. Vol. VI. p. 457 – London. 1803. Froude. History of England from the fall of Wolsey to the defeat of the Spanish armada. Vol. VII. p. 204:433. – London.

¹⁴⁹ - Keralio. Histoire d'Elisabeth, reine d'Angleterre. Paris 1787, tom. V. Pieces justificatives № XVIII: Liste des ouvrages d'Elisabeth. p. 464–465.

¹⁵⁰ - Strype. Annals. Vol 1. chap. XXXVII. p. 429. – Camdenus. Appar. p. X. – Hume VI, p. 457. – Ranke. Englische Geschichte vornehmlich im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert. B. I, s. 301:3.39 – Минье. 1:42.

¹⁵¹ - Strype. Annals. Vol. II, b. I, ch. III, p. 23. – Vol. I, ch. XXXVII, p. 436.

¹⁵² - Маколей. Полное собрание сочинений. Т. III. стр. 12–13, СПб. 1862.

¹⁵³ - Strype. Annals. Vol. 1, chap. XXXIII. p. 375.

¹⁵⁴ - Statute 35. Henry VIII, chap. 2.

¹⁵⁵ - Lingard. The history of England. Vol. V, p. 213. London. 1883 – Hume, V, 52–53.

¹⁵⁶ - Froude. vol. V. p. 159–162.

¹⁵⁷ - Camdenus. Appar. p. X. Lingard. V, 384.

¹⁵⁸ - Lingard. ibidem.

¹⁵⁹ - Godwin. Annales des choses plus memorables arrivées tant en Angleterre qu'ailleurs, sous les Regnes de Henry VIII, Edouard VI et Marie. Traduites par De Loigny. Paris 1647. – Livre III. p. 369. – Lingard. ibidem. – Camdenus. Appar. p. XI. – Hume, V,

202. – Количество свиты, сопровождавшей Елизавету, указанные авторы определяют различно: кто в 150, кто в 500, кто в 1.000 всадников.

¹⁶⁰ - Camdenus. Appar. p. XIII–XIV. – Heylyn. Elizabeth. p. 98. – Godwin. III, 403. – Froude. V, 227:270. – Ranke 1:271. – Burnet. The history of the reformation of the Church of England. Vol. I. p. 498:553. – London 1850.

¹⁶¹ - N. Sander. Rise and growth of the Anglican schism, translated by Lewis. p. 229. – London 1877. – Lingard, V, 504.

¹⁶² - Froude V, 299.

¹⁶³ - Strype. Annals. Introduction p. 10.

¹⁶⁴ - Sander, p. 231. – Lingard V, 504. – Ranke, s. 270. – Hume V, 234. – Froude V, 388.

¹⁶⁵ - Camdenus. Appar. p. XV. – Heylyn. Elizabeth, p. 99. – Froude V 503.

¹⁶⁶ - Lingard V, 459. – Froude V, 499.

¹⁶⁷ - Lingard V, 501.

¹⁶⁸ - Heylyn. Mary. p. 20.

¹⁶⁹ - Lingard V, 413. Note 1; – Hume V. 227. – Froude V. 300.

¹⁷⁰ - Froude V. 302. – Lingard V, 413.

¹⁷¹ - Подробное изложение событий этого заговора и восстания см.: Froude V, 320–355; Lingard V, 417–429.

¹⁷² - Lingard V, 418–419.

¹⁷³ - Рассказ об обстоятельствах прибытия Елизаветы в Лондон см.: The chronicle of queen Jane, and of two years of queen Mary and especially of the rebellion of Sir Thomas Wyatt, written by a resident in the tower of London. Edit, by J. Nichols. Camden Society, London 1850. p. 62–63; Foxe. The acts and monuments of the church. London 1838. p. 984–985; Burnet, I, 553; Lingard V, 435–436; Froude V, 363. – В хронологических датах и именах указанные писатели не всегда сходятся; мы остановились на тех показаниях, которые, при исследовании, представляются нам наиболее заслуживающими доверия.

¹⁷⁴ - Lingard V, 419:434:436; Froude V, 364:376; Destombes. La persecution religieuse en Angleterre sous Elisabeth et les premiers

Stuarts. Lille 1883. Tome I. Introduction p. LXXXII.

¹⁷⁵ - Пэджет, Суссекс, Гэстингс и Корнуоллис.

¹⁷⁶ - Foxe 985; Burnet I, 553; Froude V, 378; Lingard V, 436.

¹⁷⁷ - Письмо, это см.: Froude V, 379–381 и Lingard V, 437.

¹⁷⁸ - Heylyn. Elizabeth, p. 97; Foxe p. 985.

¹⁷⁹ - Heylyn. Elizabeth p. 97; Chronicle p. 70–71; Foxe p. 985–986; Froude V, 378–383; Lingard V, 436–437; Stow. Annals, or a general chronicle of England, p. 623. Londini 1631.

¹⁸⁰ - Camdenus. Appar. p. XI; – Strype. Annals. Introduction p. 4; – Heylyn. Elizabeth, p. 97; – Foxe p. 986–987; – Burnet I, 553.

¹⁸¹ - Foxe p. 986; – Lingard V, 419.

¹⁸² - Sander p. 229; – Lingard V, 436; – Destombes t. I, Introduction p. LXXXII.

¹⁸³ - Lingard V, 438–439. – Рассказывая, со слов донесения Ренара, о том, как королева Мария требовала эти депеши и как Гардинер признавался, что не знает, куда девал их, Лингард желает внушить читателю, что Гардинер намеренно скрыл их, может быть по соглашению с самой королевой, чтобы не доводить Елизавету до гибели. Но, наряду с таким предположением, с неменьшим правом можно подумать, что, может быть, эти депеши никогда и не существовали в руках правительства и только говорилось о них, чтобы иметь основание заключить Елизавету в Тауэр, или, если и существовали, то не заключали в себе ничего такого, что можно было бы предъявлять в качестве тяжкой улики.

¹⁸⁴ - Lingard V, 436.

¹⁸⁵ - Godwin. 1. III. p. 403–404; – Chronicle p. 73–74; – Stow p. 624 – Lingard V, 434; – Froude V, 389.

¹⁸⁶ - Froude V, 364.

¹⁸⁷ - Froude V, 279:364:371:385; – Lingard V, 437.

¹⁸⁸ - Heylyn. Elizabeth p. 98; – Godwin III, 423; – Fuller. The church-history of Britain, from the birth of Jesus Christ, until the year 1618. Book VIII. p. 17. London 1655.

¹⁸⁹ - Fuller ibidem, – Godwin III, 403; – Holinshed. Chronicles of England, Scotland and Ireland. Vol. IV. p. 25–27:81. London 1808, –

Froude V, 385:388. – Лингард делает попытку представить Гардинера не врагом, а скорее защитником Елизаветы; но эту попытку нужно признать очень слабой. Vol. V, p. 438–439.

¹⁹⁰ - Froude V, 365– Note.

¹⁹¹ - Froude V, 390.

¹⁹² - Froude V, 378:388:393.

¹⁹³ - Chronicle p. 76: – Froude V, 399; – Lingard V, 439.

¹⁹⁴ - Froude V, 399–400.

¹⁹⁵ - Godwin III, 404; – Chronicle p. 76; – Heylyn Elizabeth p. 97; – Foxe p. 987; – Lingard V, 439.

¹⁹⁶ - Froude V, 527.

¹⁹⁷ - Heylyn. Elizabeth. p. 98–99; – Godwin III. 423; – Foxe 987–988; – Froude V, 527–530.

¹⁹⁸ - Godwin, Heylyn, Foxe – ibidem; – Froude V, 531:534:561; – Lingard V, 503.

¹⁹⁹ - Heylyn ibidem; – Hume V, 298; – Burnet I, 554.

²⁰⁰ - У Mlle Keralio приводится это стихотворение, но, к сожалению, в прозаическом французском переводе. IV, 668–669.

²⁰¹ - Froude VI, 96:118–122; – Burnet I, 560; – Hume V, 310–311; – Froude VI, 146, – Время произношения этой молитвы указывают различно.

²⁰² - Oeuvres de Voltaire avec prefaces, avertissements, notes, etc. par. M. Beuchot Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, tom. XVIII. p. 39. – Paris 1829.

²⁰³ - Мария Стюарт. Трагедия Шиллера. Издание под ред. Гербеля. Перевод Шишкова, стр. 232.

²⁰⁴ - Burnet I, 154–155:420; II, 713:807; – Hallam. The constitutional history of England Tenth edition. London. 1:108; – The Encyclopedia Britannica. A dictionary of arts, sciences, and general literature. Vol. VIII, p. 142. Edinburgh 1878; – Biographie universelle ancienne et moderne. Michaud. t. XII, p. 308. Paris 1855; – Annals of the first four years of the reign of queen Elizabeth, by Sir John Hayward. Edited from a MS. in the Harleian collection, by John Bruce, p. 4. – London 1840. Camden Society.

²⁰⁵ - Strype. Annals, Introduction p. 30; – Heylyn. Elizabeth p. 106; – Froude VI, 146–147; – Collier. An Ecclesiastical history of great Britain. Vol. VI p. 200–201. London 1840.

²⁰⁶ - Strype. Annals. Vol. I, p. 42:112:131. – Sander. Continuation by Rishton p. 242.

²⁰⁷ - Heylyn. Elizabeth, p. 102; – Camdenus. p. 9; – Collier VI, 201; – Hopkins. The puritans: or the church, court, and parliament of England during the reign of Edward VI and Queen Elizabeth. Vol. 1. p 125–126. Boston 1860; – Lingard VI, 8.

²⁰⁸ - Прокламация эта помещена у Strype. Annals. Vol. I. Appendix № 3, p. 3–4; и Wilkins. Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. Vol IV, p. 180. Londini 1737. – См. также Collier VI, 200.

²⁰⁹ - Heylyn. Elizabeth. 98; – The Diary of Henry Machyn, citizen and merchant-taylor of London. Edited by Nichols, p. 94. London 1848. Camden Society; – Lingard V, 399–400; – Froude V, 269–270.

²¹⁰ - Некоторые из католических писателей утверждают, что Елизавета дала Марии решительное обещание не производить никаких перемен в установленной религии и ещё прежде, по свидетельству рукописного жизнеописания герцогини Ферия, страшными клятвами публично подтверждала своё искренно-католическое настроение; но Сэндис в письме к Буллингеру, написанном через месяц после события, передаёт слова Елизаветы в том смысле, что она обещала не производить перемен лишь настолько, насколько это будет в соответствии с предписаниями слова Божия. Sander p. 232; – Lingard V, 525–526; – Hopkins I, 117–118; – Cobbett. Geschichte der protestantischen Reform in England und Irland, s. 312.

²¹¹ - Strype. Annals. Introduction p. 30–32; – Camdenus p. 8; – Lingard VI, 8–10; – Collier VI, 201.

²¹² - Strype. The life and acts of Matthew Parker, the first Archbishop of Canterbury in the reign of Queen Elizabeth, p. 46. London 1711; – Strype. Annals I, 175:200; – Heylyn Elizabeth p. 124; – Machin. Diary p. 226:229; – Neal. History of the puritans... Ed. Parsons. Vol. I. p. 94–95. London.

²¹³ - Strype. Annals I, 175, Appendix. N. XXII. p. 59–61; – Strype. Parker p. 46.

²¹⁴ - Strype. Parker. 310; – Strype. Annals, I, 507–508; – Burnet. Vol. II. Records part III, №№ LVIII, LXI. pp. 437–438; – Froude. Vol. VI, 267; vol. VII, 260–261; – Hopkins I, 369.

²¹⁵ - Strype. Annals. I, 270; – Strype. Parker 106–109; – Sander (Continuation by Rishton) 279–280; – Neal I, 106; – Froude VII, 14:250; – Collier VI, 334–337; – Destombes I, 106. Note; – Lingard VI, 14.

²¹⁶ - В разговоре с французским посланником. Strype. Annals 11. 568.

²¹⁷ - Так понимали её, более или менее, и близко стоявшие к ней современники, как Бёрлей и Уольсингэм. В таком смысле характеризуют её и многие позднейшие, как католические так и протестантские писатели: Froude, Lingard, Burnet. Ranke, Neal, Gladstone и др.

²¹⁸ - Froude X, 330.

²¹⁹ - Ещё современники Елизаветы указывали на политические соображения, как на главную причину её решения в пользу протестантизма. См. например, Calendar of State papers, domestic series, of the reign of Elizabeth 1591–1594. Edit, by M. Green. Vol. CCXLV, № 21. p. 350. Слова Penry. – London 1867; – Hayward p. 4–5. сл. Heylyn Elizabeth p. 103.

²²⁰ - Hopkins I. 124–125.

²²¹ - Strype. Annals I, 50–51; – Heylyn Elizabeth 106; – Camdenus 8; – Collier VI, 201; – Lingard VI, 9; – Burnet I, 565.

²²² - Strype. Annals I, 7–25.

²²³ - В продолжение многих лет и даже до последнего времени почти все исследователи царствования Елизаветы повторяли и повторяют рассказ о том, как новая королева поручила Корну, своему посланнику в Риме, дружественно уведомить папу об её вступлении на английский престол. Грубый ответ папы Павла IV выставляется обыкновенно при этом одною из существенных причин, побудивших Елизавету встать на сторону протестантизма. В настоящее время, после внимательного рассмотрения открытий, сделанных в письмах Корна, можно считать доказанным, что рассказ этот, впервые пущенный в свет, как кажется, историком Тридентского собора

Паоло Сарни, представляет собою чистейший вымысел. Lingard VI, 5–6; – Dostombes I, 10–15; – Hallam I. 109–110.

²²⁴ - Neal. History of the puritans... ed. by Edw. Parsons. London. – Vol. I. p. 47:78:106. – В этом издании Ниля никаких ссылок и оправдательных документов не имеется, а потому, на чём основывает автор свои утверждения, – неизвестно.

²²⁵ - Strype. The life and acts of Matthew Parker, the first Archbishop of Canterbury... London 1711, – p. 46; Collier VI, 260–261.

²²⁶ - Neal. I, 94–95.

²²⁷ - Strype. Annals I, 191.

²²⁸ - Strype. Annals. I, 201; – Froude VII, 260–261.

²²⁹ - Heylyn. Elizabeth, p. 124; –Froude VII, 256.

²³⁰ - Burnet. II, 821. Records. Part III. Books IV–VI N. LXI. p. 437.

²³¹ - Strype. Annals. I; 176:508.

²³² - Strype. Annals. Introduction p. 2

²³³ - Sir Henry Ellis. Original letters of eminent literary men... London 1843. Camden Society. N. CXV–CXVI. pp. 269–271. – Froude VI, 195; – Lingard VI, 22.

²³⁴ - Heylyn Elizabeth, p. 124; – Froude VII, 260.

²³⁵ - Froude X, 164.

²³⁶ - Strype. Annals I. Appendix N. XXIX, p. 69–71. – Collier VI, 423.

²³⁷ - Calendar of State papers, domestic series of the reign of Elizabeth, 1591–1594... Ed. M. Green London 1867. – Vol. CCXLV, N. 21. p. 350.

²³⁸ - Ibidem. Vol. CCXLII, N. 17. p. 220.

²³⁹ - Froude VI, 195–196.

²⁴⁰ - Ibidem 381–382.

²⁴¹ - Ibidem. VII, 217.

²⁴² - Froude VI. 452–454:485:489.

²⁴³ - Ibidem. 489.

²⁴⁴ - Ibid. X, 344.

- ²⁴⁵ - Ibid. VI, 383.
- ²⁴⁶ - Ibid. 483.
- ²⁴⁷ - Ibid. 484.
- ²⁴⁸ - Froude VI, 267.
- ²⁴⁹ - Zimmermann. Die Universitäten Englands im 16 Jahrhundert. Freiburg im Breisgau 1889. s. 90. – Lingard VI, 7:245.
- ²⁵⁰ - Например, при заключении или торжественном въезде в Тауэр.
- ²⁵¹ - Froude VII, 17.
- ²⁵² - Collier VI, 201.
- ²⁵³ - Strype. Annals. Vol. IV. Appendix N. CCXXXIII. p. 316. См. также Froude XII, 507.
- ²⁵⁴ - Burnet II, 811.
- ²⁵⁵ - Statute 1 Eliz. ch. 1; Stat. 5 Eliz. ch. 1. – Статутами мы пользуемся по изданию: The Statutes of the Realm. Printed by command of his Majesty King George the Third. Volume IV.
- ²⁵⁶ - Stat. 5 Eliz. ch. 1.
- ²⁵⁷ - Stat. 23 Eliz. ch. 1.
- ²⁵⁸ - Stat. 13 Eliz. ch. 12.
- ²⁵⁹ - Stat. 1 Eliz. ch. 2. – См. также прокламацию королевы: Wilkins IV, 340.
- ²⁶⁰ - Stat. 5 Eliz. ch. 23, – Stat. 35 Eliz. ch. 1.
- ²⁶¹ - Stat. 1 Eliz. ch. 2; – Stat. 5 Eliz. ch. 23; – Stat. 23 Eliz. ch. 1.
- ²⁶² - Ibidem, – Stat. 35 Eliz. ch. 1. См. также советское послание: Wilkins IV, 296–297.
- ²⁶³ - Stat. 13 Eliz. ch. 2; – Stat. 23 Eliz. ch. 1; – Wilkins IV, 301.
- ²⁶⁴ - Stat. 27 Eliz. ch. 2; – Stat. 35 Eliz. ch. 2.
- ²⁶⁵ - Holinshed IV, 184–185, – Stow. Annals, or a general chronicle of England... continued and augmented by Edmund Howes, gent. Londini 1631. p. 639–640; – Strype. Annals. I, 137–140.
- ²⁶⁶ - Strype. Parker, p. 214–215.

²⁶⁷ - Stow. pp.

682:695:697:698:709:720:750:751:761:764:766:769:788:790:792:794–795:804. – Holinshed. Vol. IV. pp. 259–260:344:446–447:448–459:620:891.

²⁶⁸ - Lingard VI, 525–527; Hallam I, 163.

²⁶⁹ - См. «The execution of Justice in England, not for religion, but for treason» in the reign of Queen Elizabeth. Foxe. Appendix N. V. p. 1067–1074. – Froude XI, 60–62; 113–114, а также: «Secretary Walsingham's letter to Monsieur Critoy, secretary of France, in defense of the queen's proceedings against recusants of both kinds», помещённое Collier VII. p. 75–79, и Burnet I, 592–594.

²⁷⁰ - Текст буллы см. Wilkins IV, 260–261, Burnet. Records part II. b. III, N. XIII. p. 309

²⁷¹ - См. например, Bellosheim. Wilhelm Cardinal Allen und die englischen Seminare auf dem Festbinde Mainz 1885. ss. 106:131.

²⁷² - См. например, Calendar of State papers, domestic series, of the reign of Elizabeth, 1591–1594, ed. by M. Green London 1867. Vol. CCXLVII, N. 39. p. 424; N. 70. p. 434; N. 73. p. 435–436; N. 78. p. 436–437; N. 91. p. 442–43; N. 102. p. 445–446. – Vol CCXLIX. N. 103. p. 548. Calendar 1598–1601. London 1869: Vol. CCLXVV1. N. 86 p. 108–109; N. 91. p. 112; N. 103. p. 115–116 и мн. др. См. также. Strype, Annals. II, 249–250; Camdenus p. 391–395; Bellesheim s. 141 и др.

²⁷³ - Camdenus p. 384:396; Statute 27 Eliz. ch. 1.

²⁷⁴ - Camdenus. p. 347–348; Holinshed IV, 259–260; 447–459. – Collier VI, 613 и д. Bellesheim 134–135; 139–150: Lingard VI, 334:356 и далее.

²⁷⁵ - Holinshed IV, 536–548:607; – Stow, 706–707; 763; – Calendar. Dom. series. Addenda. 1580–1625. Ed. M. Green. London 1872. Vol. XXX, N. 3. p. 200–201; – Bellesheim 131–132:139–150; – Collier VI, 468; VII, 52; – Lingard VI, 367:412; – Froude IX, 70:313; XII, 124–129 и мн. др.

²⁷⁶ - Collier VI; 610–611; Statute 13 Eliz. ch. 1, ch. 3; Stat. 29 Eliz. ch. 7; – Stat. 31 Eliz. ch. 14; – Froude VIII, 284; – Lingard VI, 235.

²⁷⁷ - Froude XI, 410.

278 - Подробное описание этого восстания можно видеть, например, в девятом томе Froude'a, в особенности гл. 53.

279 - Froude. Vol. X. ch. 62, особенно стр. 554 и далее.

280 - Froude. Vol. XII ch. 70–71.

281 - По вопросу об отношениях между пуританами и правительством Елизаветы достаточно фактов собрано у Hallam'a I, 179–215; – Collier VI, 434–541 и др.; – Lingard VI, 244:323 и др.

282 - Strype. Annals. I, 147.

283 - Camdenus p. 347.

284 - Camdenus p. 518–519; – Destombes II, 170. – Lingard VI, 504.

285 - Strype. Annals. I, 140–144; II, 525–528 – Heylyn. Elizabeth. 114–115; – Hallam I, 118.

286 - Statute 5 Eliz. ch. I.

287 - Strype. Parker. p. 125–126; см. также: Lingard VI, 83–84; – Neal I, 106; – Destombes I, 124; – Hallam I, 117.

288 - Strype. Annals III, 127–130.

289 - Froude XI, 87–88.

290 - Neal I, 184.

291 - Strype. Annals. II, 410–413.

292 - Camdenus. p. 378; – Collier VII, 30.

293 - Calendar of State Papers. Domestic Series, 1601–1603. – Edit. Green. London 1870. – Vol. CCLXXXIII. N. 70. p. 168.

294 - Ibidem, p. 167–169. – Bellesheim. s. 82.

295 - Fuller IX, 143.

296 - Calendar. Vol. CCLXXXIII. N. 70. p. 169; – Camdenus. 378; – Strype. Annals. II, 329; – Holinshed IV, 554–557; 620–621; – Stow. p. 700:710: – Sander Rishton p. 331; – Fuller IX, 170.

297 - Трачевский. Учебник истории. Новая история. Ч. I. стр. 92. СПб. 1889.

298 - Маколэй. Полное собрание сочинений, т. II. стр. 109, – Изд. Тиблена. СПб. 1861.

²⁹⁹ - Strype. Annals I, 622–623; – Collier VI, 480–481; – Neal I, 141–143; – Lingard VI, 324; – Бокль. Отрывки из царствования королевы Елизаветы. Стр. 13:23–24 и др. – СПб. 1868.

³⁰⁰ - Strype. Parker. 154–155:330–331; – Wilkins. IV, 262–263; – Hume. VI, 107; – Collier VI, 395; – Neal. I, 109–110; – Hopkins I, 484–486.

³⁰¹ - Strype. Annals. I, 622–623.

³⁰² - Кстати об этих publica. Когда-то они были в обычае у нас в России – в университетах и академиях. К знаменитому Иннокентию Херсонскому, на его чтение de novissimis, съезжался, говорят, весь интеллигентный Киев. Теперь, насколько нам известно, публичных чтений нигде нет. Об этом нельзя не пожалеть, – особенно относительно академии: эти чтения могли бы быть хорошим проводником богословских идей в интеллигентную среду (о чём теперь особенно прилагается так много справедливых забот), и с другой стороны, – могли бы содействовать оживлению самой богословской науки, невольно заставляя её представителей справляться с запросами жизни. – В Германии для publica всегда назначаются небольшие (1 час в неделю), но интересные курсы: конечно, вполне целесообразно!

³⁰³ - Нищий главных улиц Берлина в большинстве случаев действительно человек убогий, показывается обыкновенно только в праздник или накануне праздника, и выпрашивает подаяние не назойливым приставанием к прохожим, а совершенно независимым, как будто нисколько не унижающим его достоинства, поигрыванием на шарманке, гармошке и т. д., или же – продажей восковых синиц, цветов и пр.

³⁰⁴ - Автор обращается к наилучшему, хотя и неразборчиво выбранному средству – к циничной скабрёзности.

³⁰⁵ - К чести толстовцев – надо оговориться – подобное средство не употребляется ими почти никогда.

³⁰⁶ - Ныне преосвященный Виссарион, епископ Костромской и Галичский.

³⁰⁷ - Стр. 85.

³⁰⁸ - Предисловие И. Шляпкина, V.

³⁰⁹ - Там же, VI.

- ³¹⁰ - Стр. 230.
- ³¹¹ - Стр. 229.
- ³¹² - Стр. 110–111.
- ³¹³ - Стр. 140.
- ³¹⁴ - Стр. 232.
- ³¹⁵ - Стр. 147.
- ³¹⁶ - Стр. 231.
- ³¹⁷ - Стр. 156.
- ³¹⁸ - Стр. 218.
- ³¹⁹ - Стр. 229.
- ³²⁰ - Стр. 144.
- ³²¹ - Стр. 137, примеч. 3.
- ³²² - Стр. 234.
- ³²³ - Стр. 235.
- ³²⁴ - Там же.
- ³²⁵ - Стр. 233.
- ³²⁶ - Стр. 153.
- ³²⁷ - Словарь исторический о писателях духовного чина, изд. 2, СПб. 1827, т. 2, стр. 212.
- ³²⁸ - Обзор русской духовной литературы, изд. 3, СПб. 1884, стр. 246.
- ³²⁹ - Ист. Рос. XIII, стр. 188.
- ³³⁰ - Русские истории в жизнеописании её главных деятелей, II, 5, СПб. 1874, стр. 397. 417. Здесь кстати заметить, что известный биографический очерк св. Димитрия Ростовского, составленный Костомаровым, г. Шляпкин почему-то совсем обходит молчанием.
- ³³¹ - Православное Обозрение, 1860, III, стр. 197–198. О сочинениях Симеона Полоцкого, кроме разве его проповедей, проф. Певницкий далеко не высокого мнения.
- ³³² - Домашний быт русских цариц. М. 1869, стр. 170. Здесь нелишне отметить иной, не тот, что в книге г. Шляпкина, взгляд на инок Евфимия и вообще великорусов. Другого характера и другого закала был инок Евфимий. Этот не только не искал

почестей, но и прямо отказывался от них. Евфимий и Епифаний Славницкий не имели привязанности к комфорту и к внешним благам. Это были аскеты, бескорыстные труженики на пользу церкви православной. Великорусские учёные были, правда, несколько грубы, но под их грубой внешней оболочкой всегда скрывалась живая вера и тёплое христианское чувство. Если в них и недоставало диалектического развития, зато не было недостатка в трезвости и ясности взгляда на всё окружающее (Любимов, Борьба между представителями великор. и малорус., например, в Журн. Мин. Нар. Просв. 1875 стр. 140. 122–123). Не отличаются достаточной обоснованностью и твёрдостью суждения г. Шляпкина и о других деятелях. Таковы суждения автора о Петре Великом, реформы которого привели будто бы только к узкословным результатам» (предисл. VII), который преследовал будто бы одни «непосредственно утилизационные практические цели» (стр. 273), о Стефане Яворском и Феофане Прокоповиче, проповеди которых, трактования о современности, по автору, памфлеты (стр. 386).

³³³ - Карпович Е. Смелая жизнь, в журн. «Новь», 1886, №№ 2 и 3.

³³⁴ - Цветаев Д. История сооружения первого костёла в Москве, в Рус. Вестн. 1885, окт.

³³⁵ - Предисл. V–VI.

³³⁶ - «Несомненно, – говорит сам же г. Шляпкин, – что личность святителя Димитрия за ростовский период ярче отразилась в проповеднических и богословских трудах, чем в официальных распоряжениях по епархии» (стр. 353).

³³⁷ - Предисл. VI.

³³⁸ - Предисл. VI.

³³⁹ - Стр. 374–375.

³⁴⁰ - Стр. 72–95:118–133.

³⁴¹ - Стр. 353–354.

³⁴² - Предисл. VIII.

³⁴³ - Стр. 242, примеч. 1.

³⁴⁴ - Предисл. VIII–X.

- 345 - Стр. 38.
- 346 - Стр. 237. Рукопись Императорской Публичной библиотеки.
- 347 - Стр. 368–369.
- 348 - Стр. 375.
- 349 - Например, см. стр. 285:378–385.
- 350 - Здесь кстати заметить, что автор, не сочувственно относясь к реформе Петра Великого, о чём сказано было выше, готов видеть намёки на Петра во многих проповедях св. Димитрия. Однако догадки автора большей частью не достаточно обоснованы.
- 351 - Стр. 288.
- 352 - Стр. 288, примеч. 2.
- 353 - Стр. 386–388.
- 354 - Стр. 389–393:397–404.
- 355 - Стр. 393–397.
- 356 - Стр. 403, примеч. 1.
- 357 - Стр. 404.
- 358 - Стр. 438.
- 359 - Здесь же источники эти подробно перечисляются (стр. 424).
- 360 - Стр. 424–425.
- 361 - Стр. 448–450.
- 362 - Стр. 412–444.
- 363 - Стр. 412.
- 364 - Стр. 457–458.
- 365 - Предисл. VIII.
- 366 - Н. Милаш, I с. § 88 стр. 331, примеч. и § 26 стр. 132.
- 367 - § 1.
- 368 - § 2, стр. 6.
- 369 - § 22, стр. 79.
- 370 - § 22, стр. 80 и 110–113.
- 371 - § 22, стр. 79–80.
- 372 - См. Правило 1.

373 - Эта беседа, как видно из ее вступления, была произнесена Астерием в день празднования памяти св. мучеников, священные останки которых покоились в загородном храме. Уже тогда существовал обычай, – по случаю большого стечения народа на духовное торжество, – приурочивать к церковному празднику торговую ярмарку. Это обстоятельство и подало повод нашему проповеднику выступить с принципиальным осуждением страсти корыстолюбия, для развития которой торговые операции, как известно, представляют весьма благоприятные условия.

374 - Евр.3:1.

375 - Притч.4:6.

376 - Деян.25:8 и след. 26:2 и след.

377 - Зах.3:9.

378 - Зах.4:2:3.

379 - Другой проповеди о корыстолюбии, о которой упоминает здесь Астерий, до нас не дошло.

380 - Быт.3:1 и след.

381 - Быт.25:29 и след.

382 - Быт.11:1 и след.

383 - Исх.8–14.

384 - 4Цар.5:14 и след., Лук.4:27.

385 - Ин.12:6.

386 - Деян.5:1 и след.

387 - Τοὺς διυφοιμένους – пациентов, у которых должно вызывать пот посредством массажа.

388 - Пс.38:7.

389 - Ис.59:1:2.

390 - Еф.5:5–1; Тим.6:10.

391 - Разумеется Юлиан Отступник.

392 - Лк.16:13.

393 - Лк.12:20.

394 - Мф.19:21.

395 - 4Цар.4:1 и след.

- 396 - 4Цар.2:14.
- 397 - 4Цар.4:2.
- 398 - Исх.14 и пр.
- 399 - Дан.14:36.
- 400 - Быт.21:19.
- 401 - Ин.6:9.
- 402 - Т. е. – против празднования «Нового Года».
- 403 - Притч.5:6:7.
- 404 - Праздник Крещения Господня.
- 405 - Мф.6:20.
- 406 - Проповедник, вероятно, понимает здесь Руфина, который был обезглавлен Аркадием (395 г.), причем голова казненного была торжественно поднята на копьях. (См. у Migne, t. 40. col. 223–4, примеч.).
- 407 - Буквально: спорный между женщинами и мужчинами, – (разумеется, несомненно, евнух Евтропий).
- 408 - Еккл.1:2.
- 409 - Разумеет прибавку в 8-м члене символа веры, которая представляла собой не прибавку в собственном смысле, а соединение в одно место двух разных переводов одного и того же слова Κύριος.
- 410 - Слова св. папы Григория Великого Двоеслова, см. у Бингама в *Origines sive Antiquitates Ecclessiasticae*, vol. VII, p. 52, lib. XVI, cap. 1, § XV, где и вообще о безразличных разностях в обрядах и обычаях.
- 411 - См. выше.
- 412 - Послания Паисиева ответы 8-й и 9-й.
- 413 - Преосв. Макарий, ссылаясь на то, что Никон один раз сказал Неронову «обои-де (книги, старые и новые) добры, все-де равно, по коим хочешь, по тем и служишь», что в угоду последнему он допустил, чтобы в Успенском соборе (московском) в продолжение нескольких дней наравне с троением песни аллилуия было употребляемо и двоение, утверждает, будто Никон готов был разрешить своим противникам употребление и так называемых ими старых

обрядов, если только эти противники будут в единоверии с церковью и в покорности ее богоучрежденной иерархии (Ист. XII, 218 sqq). Но если бы Никон действительно готов был разрешить своим противникам употребление старых обрядов на указанных условиях, то он не ограничился бы приведенными, один раз сказанными Неронову, словами, а обратился бы с формальным предложением относительно сего ко всем восставшим против его исправления, потому что это было бы средством примирения со всеми ими и улажения всего дела, и его весьма важная мысль об «единоверии» не была бы и не могла бы быть оставлений после него. Нельзя думать, чтобы Никон способен был в одно и то же время одну и ту же вещь называть и черной и белой, и если он провозгласил наши разности с греками за ереси и погрешения, то, конечно, не мог он допустить, чтобы на указанных условиях люди содержали ереси и погрешения. Что в данном случае дело шло вовсе не об «единоверии», видно из того, что в угоду Неронову Никон допустил двоение песни аллилуия в своем Успенском соборе, ибо нельзя же думать, чтоб он расположен был допустить единоверие в стенах этого последнего. Что касается до истинного смысла слов и поступка Никонова, то, во-первых, мы знаем о них из показания самого же Неронова и очень может быть, что дело было существенно не так, как он представляет его; во-вторых, если действительно было так, то надлежит видеть тут со стороны Никона простую особую рода любезность к Неронову, допущенную им из желания умягчить сердце последнего и примирить его с собой (и что касается в частности до слов, то надлежит видеть в них, если только они действительно были сказаны, лишь один из образцов свойственного Никону поспешного безмерия в выражениях).

⁴¹⁴ - Разумею такие поправки, как исключение из символа веры слова «истинного», исключение из служебника разрешительных молитв священника «за ся».

⁴¹⁵ - До начала печатания греками богослужебных книг мы имели одно с ними богослужение, но с заимствованием от них разнообразия в частностях, которое у них существовало. После того, как с помощью книгопечатания они водворили у себя

единообразие в богослужении, и мы должны были бы усвоить от них это установленное ими или установившееся у них единообразие. Но когда греки начали печатать богослужебные книги, у нас уже смотрели на них как на отступивших от чистоты древнего православия, и мы, приступив в свою очередь к печатанию богослужебных книг, водворяли у себя единообразие в богослужении независимо от них, причем в этом единообразии и разрознились с ними (так что у них оказалось одно единообразие, у нас другое).

⁴¹⁶ - Главная вина за эту погрешность должна быть возлагаема на патриарха антиохийского Макария, который, потворствуя из корыстного раболепства ошибочному взгляду Никона, не только не удержал его от проклятия, но и дал ему свое рукописание, которым прямо уполномочивал его на последнее.

⁴¹⁷ - Заметим здесь кстати, что в высшей степени странны и неосновательны желания и домогательства раскольников, чтобы снята была с них клятва собора 1667 г. Собор мог бы предложить восставшим против Никонова исправления обрядов и книг, остаться в церкви на условиях нынешнего единоверия, и не сделал этого; но это есть уже прошлое. Что же касается до настоящего времени, то теперь, с допущением единоверия, это упущение уже восполнено и с тех, которые изъявляют готовность воссоединиться с церковью под условием сохранения дониконовских обрядов и книг, клятва собора снимается, а снять ее с самих раскольников значило бы ничто иное, как признать раскол за нераскол (а если есть некоторые православные, сочувствующие желанию раскольников, то тут – сочувствие, по поведению простирающееся за пределы должного), cfr в «Беседах к глаголемому старообрядцу» митр. Филарета «Ответы на вопросы глаголемого старообрядца по случаю беседы о Стоглавном соборе», § 3 fin.

⁴¹⁸ - Недавно высказано величайшей крайности мнение, будто исправление обрядов и книг не только было единоличным делом Никона, но будто Никон, не заботясь о серьезных побуждениях, предпринял его потому, что легкомысленным образом поддался влиянию всяких, хороших и худых, греков.

Несостоятельность этого мнения настолько очевидна, что мы не считаем нужным опровергать его. До недавнего времени наша противораскольническая полемика хотела видеть главную причину возникновения раскола в личном оскорбленном самолюбии тех лиц, которые восстали против исправления Никонова, утверждая, что люди эти были при Иосифе книжными справщиками и что Никон с позором отстранил их от их почетных должностей. Это оказывается несправедливым, потому что, как в настоящее время дознано, никто из людей, восставших против исправления Никонова, книжным справщиком не бывал. Однако, есть действительное основание если не утверждать, то отчасти заподозривать, что личному оскорбленному самолюбию принадлежала некоторая доля участия в создании раскола. В последнее время патриаршества Иосифа делами церкви фактически заведовал Стефан Вонифатьевич с кружком приближенных к нему людей, главным между которыми после него самого был Иван Неронов и не без голоса между которыми был и Аввакум; к кружку принадлежал и Никон, быв весьма любезен и хорош (и даже будто бы искателен) с остальными его членами. Но когда он (Никон) поставлен был в патриархи, то, мстя ли Неронову с братией за их старания склонить выбор государя в преемники Иосифу на Стефана Вонифатьевича (что делалось без ведома и воли последнего, который вовсе не помышлял о патриаршестве и был решительно в пользу Никона) или же просто не желая видеть их своими навязчивыми советниками, тотчас же совершенно порвал с ними прежнюю близость. Можно подозревать, что обманутые ожидания Неронова и Аввакума быть наперсниками Никона, как патриарха, и играть при нем видную роль, и были отчасти причиной, что они выступили противниками предпринятого Никоном исправления обрядов и книг. Впрочем, повторяем, можно только подозревать, и никак не более; а прямо хотеть видеть главную причину возникновения раскола ни в чем ином, как именно в этом оскорбленном самолюбии Неронова и Аввакума (сfr преосв. Макария Ист. XII, 120) было бы так же малоосновательно, как и утверждать, будто

исправление обрядов и книг было единоличным и насильственным делом Никона.

⁴¹⁹ - Стефан Вонифатьевич, в монашестве Савватий, скончался в Никоновом Иверском монастыре 11 ноября 1655 или 1656 г., см. письмо Никона к Алексею Михайловичу в Письмах государей, № 388, стр. 350 (об отношениях Стефана к Никону cfr еще *ibid.* № 383).

⁴²⁰ - Cfr История преосв. Макария т. XII, стр. 221.

⁴²¹ - Снова отсылаем читателя к нарочитой статье о перстосложении, которая печатается вслед за сим.

⁴²² - См. в нынешнем евхологии чин священнического погребения.

⁴²³ - В греческом подлиннике никоновской Скрижали, напечатанном в 1574 г., не пять просфор, а четыре просфоры (1. агнец, 2. в честь Богородицы, 3. в честь предтечи и святых, 4. за живых и за мертвых).

⁴²⁴ - Проскинитарий Суханова (просфоры те же, что выше).

⁴²⁵ - См. моей Истории русской церкви т. I, 2:310, и у Мансвстова в сочинении: Митрополит Киприан в его литургической деятельности, прилож. стр. XXXVII.

⁴²⁶ - Вел. кн. Иван Васильевич, неожиданно заявивший митр. Геронтию мнение, что с крестами при освящении церковей должно ходить посолонь, и упорнейшим образом стоявший на своем мнении с весьма немногими из духовных, которые поддерживали его, не приводил в свою пользу никаких доказательств, кроме восьми непонятных умствований (по крайней мере в том виде, как последние передаются в летописи).

⁴²⁷ - См. Описания синодальных рукописей Горского и Невоструева отдел третий, содержащий описание богослужебных книг, в котором не редко указывается, что читаемое в древних и старых наших богослужебных книгах, но не читаемое в нынешних, находится на греческом.

⁴²⁸ - Молитвы «за ся» читаются уже в служебнике XII века, усвояемом преп. Антонию Римлянину, см. Опис. синод. ркпп. Горск. и Невостр. № 342 сначала. За весьма важную

погрешность дониконовских печатных служебников преосв. Макарий считает то, что по всем этим служебникам в чине литургии Василия Великого не читается слов: «преложив Духом твоим Святым» (История раскола, стр. 128). На самом деле это вовсе не погрешность (в смысле у нас сделанного опущения). Слов этих в чине литургии Василия Великого не читается во многих древних греческих служебниках и за их нечтение (именно в литургии Василия Великого, но не Златоустого) горячо стоят и некоторые новые греческие ученые, см. в Пидалионе примечание к 19 правилу Лаодикийского собора (сfr Описание славянских рукописей синод. библиот. Горск. и Невостр. отд. 3-й, предисл. стр. VII). Если в служебнике иовлевском положено больных младенцев крестить в теплой воде чрез обливание: то принимаемый преосв. Макарием за обливание (ibid, стр. 126) особый вид погружения (по шею без головы, которая поливается) не есть наше новшество, а составляет обычный у греков способ крещения детей с древнего и до настоящего времени, – о древнем и старом времени см. апологию Григория Маммы против письма Марка Ефесского, – в Патрол. Миня t. 160, р. 137, номоканон при требнике, по изд. Павлова пррр. 200 и 201, и в Прении Арсения Суханова беседу 6-го июня, сfr нашей II. р. и. 2 полов. I т., стр. 365 fin. (до патр. Филарета была у нас погрешность, (Оставлявшая действительное наше новшество и состоявшая в прибавке в богоявленском чине освящения воды слова: «и огнем»)).

⁴²⁹ - А когда Максим делает такие общие отзывы о наших книгах, что будто бы они преисполнены были погрешностей (причем к действительным погрешностям, находившимся во всех или многих списках какой-либо книги и зависевшим от перевода, несправедливо причисляет и случайные погрешности отдельных рукописей, наделанные безграмотными или небрежными писцами, каковые писцы часто бывали и у греков): то несомненно, что в интересах самозащиты он впадает в сильное преувеличение (до нас сохранилось достаточное количество рукописей и мы имеем полную возможность видеть, насколько справедливы его слова; беспристрастие и сравнение

с нашим собственным временем требуют отзываться о переводах не с порицанием, а с особенной похвалой).

⁴³⁰ - А что справщики книг, каковые они были со времени патр. Филарета, в состоянии были исправить все подобные погрешности (за тем возможным исключением, что что-нибудь как-то ускользнуло от внимания всех), это не может подлежать сомнению.

⁴³¹ - Вследствие того же нашего невежества, которым объясняет дело и теперешняя наша полемика, только чрез иное его проявление, нежели какое видит последняя.

⁴³² - Подразумевается при этом посредствующая мысль, что, заподозрив позднейших греков в уклонении от чистоты православия древних греков, мы уединились и устранились от них в отношении к обрядам и богослужению и, так сказать, начали относительно последних жить сами о себе, самостоятельно устанавливая для себя формы или виды обычаев и при введении у нас книгопечатания самостоятельно приводя бывшее дотоле разнообразие богослужебных книг к единообразию (и таким образом введши у себя иное единообразие, нежели какое установилось или было принято у греков).

⁴³³ - Статья о неповрежденности православия позднейших греков, т. е. посвященная доказанию этой неповрежденности, будет напечатана нами в числе последующих статей.

⁴³⁴ - В числе последующих статей будет напечатана нами и статья о значении обрядов и обычаев церковных.

⁴³⁵ - Известный пастор-епископ Вальтер в своей речи при открытии Ландтага в Риге около 1866 г. упрекал дворян – немцев, что они так мало сделали для онемечения края.

⁴³⁶ - И со мной был подобный случай; но я заставил крестьянку взять за масло деньги; крестьянка так обиделась на меня, что заплакала; вы ходили для меня одной в церковь, говорила она мне, молились за мое больное дитя, – и за свои труды не хотите взять от моих трудов. Жаль мне было обидеть ее, но поступить иначе я не мог.

⁴³⁷ - Это было накануне именин преосвященного Филарета; он встретил их уже на дороге у Кокенгузенского священника Иоанна Гумилевского – своего племянника.

⁴³⁸ - Он назывался латышами полубиблией и имелся не только у каждого хозяина, а едва ли и не у каждого работника.

⁴³⁹ - В деле перевода его на латышский язык участвовал и я, – и также помню, встречались большие затруднения в переводе некоторых мест и выражений на латышский язык; при этом нам помог немецкий перевод катехизиса.

⁴⁴⁰ - Здесь же он мог приобрести и познания в латинском и польском языках.

⁴⁴¹ - Раскрытие этого положения требует нарочитой статьи.

⁴⁴² - Kinder, welche nicht einer vom Staate anerkannten Religionsgesellschaft angehören, nehmen an dem Religionsunterricht der Schule Theil, sofern sie nicht seitens des Regierungspraesidenten hiervon befreit werden. Diese Befreiung muss erfolgen, wenn seitens der zuständigen Organe der betreffenden Religionsgesellschaft ein bezüglicher Antrag gestellt und der Nachweis erbracht wird, dass den Kindern in der ihrem Bekenntnisstande entsprechenden Form und durch einen nach der Lehre ihres Bekenntnisses vorgebildeten, auch im Uebrigen befähigten Lehner er Religionsunterricht ertheilt wird. – Entwurf eines Volksschulgesetzes, § 17.

⁴⁴³ - Напр. Чирнера Der Fall des Heidenthums, Leipzig, 1829; Беньо: Histoire de la destruction du paganisme en Occident, Paris, 1835; Лазо: Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser, München, 1854 и др.

⁴⁴⁴ - The Academy, 1891may, № 994.

⁴⁴⁵ - Boissier: La fin du paganisme, I, 117–118.

⁴⁴⁶ - Ibid. I, 171–172 и в др. м.

⁴⁴⁷ - Ibid. I, 207 sqq.

⁴⁴⁸ - Ibid. I, 210–211.

⁴⁴⁹ - Ibid. I, 112–113.

⁴⁵⁰ - Ibid. I, 239.

⁴⁵¹ - Напр. в «Apologeticus» (гл. 46: «что общего между философом и христианином? между учеником Греции и учеником неба?») и особенно в De praescr. haeret. гл. 7.

⁴⁵² - La fin du paganisme, I, 304.

⁴⁵³ - Ibid. 11:3.

⁴⁵⁴ - Ibid. 11:4; Ср. 11sq.

⁴⁵⁵ - Помещая эту статью, редакция руководится желанием представить образчик тех впечатлений, какие дает многим читателям чтение дневника столь известного и чтимого Кронштадтского о. Протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. Ред.

⁴⁵⁶ - Ин.5:39.

⁴⁵⁷ - Там же.

⁴⁵⁸ - Деян.18:22.

⁴⁵⁹ - Гал.2:11–21.

⁴⁶⁰ - Эти страны св. Апостол посетил еще во время своего второго путешествия Деян.16:6.

⁴⁶¹ - Деян.18:23 и 19:1.

⁴⁶² - Деян.16:6.

⁴⁶³ - Деян.20:31.

⁴⁶⁴ - Деян.20:1–3.

⁴⁶⁵ - Деян.20:4–15.

⁴⁶⁶ - Деян.20:17–38.

⁴⁶⁷ - Деян.21:1–16.

⁴⁶⁸ - Подробное перечисление источников и пособий, бывших в распоряжении автора, делается не столько для того, чтоб дать читателю полный ключ к проверке предлагаемого исследования, сколько для того, чтоб облегчить будущим труженикам в этой области нелегкую работу по собиранию этих источников.

⁴⁶⁹ - Так как эти, принятые в науке, сокращения для обозначения различных кодексов, древних переводов и святоотеческих творений со священным текстом, вполне понятны только людям занимающимся научным изучением Свящ. Писания, а для других – немые иероглифы, то автор, не имея возможности каждый раз делать раскрытия сокращений, в

видах облегчения пользования своим трудом, а отчасти и по другим соображениям, считает нужным это раскрытие сокращений сделать особо, в настоящем примечании. В данном случае будут раскрыты сокращения наименований только тех кодексов, в которых содержится текст книги Деяний и Посланий св. Ап. Павла. 1. Кодексы и фрагменты. N (aleph) – codex Sinaiticus Petropolitanus saeculi IV medii. Он известен в нескольких других списках, которые обозначаются чрез N (aleph) же с латинскими буквами: a, b, c, ca, cb с правой стороны, вверху. A – codex Alexandrinus Musei Britannici saeculi V. B – codex Vaticanus (num. 1209) saeculi IV. – Другие списки обозначаются чрез прибавление там же 2:3, *. C – codex Ephraemi Syri saeculi V fere medii. – Другие списки – чрез прибавление там же 2:3. D – codex Bezae Cantabrigiensis Graecus et Latius stichometrice scriptus saeculi fere VI medii. – Другие списки, с добавлениями, обозначаются чрез прибавление там же или suppl или supp. (На Деяния). – D – codex Claromontan. Saec. VI medio. – прибавлении для иных списков: b, *, **b, **c, *** (На Послания Ап. Павла). E – codex Laudianus Oxoniensis saec. VI. (На Деяния). – E – codex Sangermanensis, saec. IX (На Послания Ап. Павла). F – codex Augiensis Cantabrigiensis. Saec. IX. (На Послания Ап. Павла). F-a – codex Coislianus Parisiensis. Saec. VII. G – fragmentum Petropolitanum. Saec. VII. (На Деян. 2–3:8). – G – codex Boernerianus Dresdensis. Saec. IX. (На Послания Ап. Павла). H – codex Mutinensis. Saec. fere IX. (На Деяния). – H – codex Coislianus Parisiensis. Saec. VI. (На Послания Ап. Павла). I – codex palimpsestus Petropolitanus. Saec. V. K – codex Mosquensis. Saec. IX. (На Посл. Ап. Павла). L – codex Angelic. Romanus. Saec. IX. M – fragmenta duo, altera (из Поел, к Евреям) Hamburgensia, altera (из Посл. к Коринф.) Londinensia. Saec. IX. N – duo folia Petropolitana. Saec. IX. (из Посл. Ап. Павла). O – folium duplex. Saec. VII. (На Посл. Ап. Павла). O-b – folium Mosquense. Saec. VI. (На Посл. Ап. Павла). P – codex palimpsestus Porfirianus. Saec. fere IX. Q – fragmenta monnulla papyracea. Saec. V. (Из Посл. Ап. Павла). 2. Древние переводы. aeth – т. е. aethiopica. arm – armenica. cop –

memphitica. sail – sahidica. bas – basmurica. syr-cu – syriaca Curetoni. syr-sch – syriaca Peschitto. syr-p – syriaca posterior. syr-hr – syriaca ex evangelario Hierosolymitano. go – gothica. sax – anglosaxonica. ar или arr – arabica. per-sp – persica ex poly glottis. per-whe – persica ex ed. Wheloci. sl, sl, 1. 2. etc. – slavonica. 3. Свящ. текст святоотеческих писаний. Большинство сокращений имен и творений свв. отцев и учителей Церкви поняты сами по себе. Вот примеры: Marc-tert – т. е. Marcion ap. Tertull. Marc-epiph – ap. Epiphan. Chf-gue – Chrysost. Dam-par cod – Ioh. Damasceni parallela sacra. Eus-mar 226 – Euseb. quaest. ad Marinm.

⁴⁷⁰ - Во всех почти указанных ниже комментариях на книгу Деяний.

⁴⁷¹ - Деян.13:1–4.

⁴⁷² - Деян.15:22:23:30.

⁴⁷³ - Деян.15:23.

⁴⁷⁴ - Деян.16:6:7:9:10; 18:5:9:11.

⁴⁷⁵ - Деян.18:19–21.

⁴⁷⁶ - Деян.18:21:22.

⁴⁷⁷ - Деян.18:11:18.

⁴⁷⁸ - Деян.18:2:3.

⁴⁷⁹ - Деян.16:6.

⁴⁸⁰ - Деян.16:9:10.

⁴⁸¹ - Подробнее об Азии, Ефесе и тамошнем культе будет речь ниже, в V главе.

⁴⁸² - Κεϋχρέαι или Κεϋρεΐαι, гавань Коринфа, лежавшая на Сароникском берегу Эгейского моря в расстоянии 70 стадий от Коринфа. Теперь она называется Kenkrie, Cenchreo, Cenchreensis. Исторические сведения о ней – следующие: Plin. IV 4; Liv. XXVIII, 8; XXXII, 17; Mela II, 3; Ovid.-Trist. I, 9; Starb. VIII; Steph. Bys., sub eo art; Thucyd. VIII et IV; Pausan. Corinth. c. 2; Рим.16:1 и Constitt, apostt. VII, 46. – Winer. Biblisches Realwörterbuch. Leipzig. 1847–8. Rand 1-er. S. 654.-Cf. Bischof and Möller. Vergleichendes Wörterbuch der alten, mittleren und neuen Geographie. Gotha. 1829. S. 286.-Cf. Riess. Biblische Geographie. Freiburg im Breisgau.1872. S. 55.

⁴⁸³ - Деян.18:19.

⁴⁸⁴ - Во всяком случае посещение св. Апостолом Павлом Ефеса не есть нисколько от него не зависевшая случайность, будто бы «имевшая свою причину только в том, что корабль, на котором он отплыл из Кенхрей, пристал у Ефеса», как полагает Baumgarten. Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Ierusalem bis Rom. Halle. 1852. Thl. 2, Abthl. 1-te. S. 326.

⁴⁸⁵ - Деян. 13:20:21.

⁴⁸⁶ - 'Ανακάμπτω означает: поворачиваться назад; пройдя от одного места до другого, возвратиться к первому старой же дорогой. – Ср. Мф. 2:14: волхвы, получив в Вифлееме откровение: μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώδην, δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.

⁴⁸⁷ - Деян. 18:23; 19:1.

⁴⁸⁸ - Деян.18:18.

⁴⁸⁹ - Κεῖράμενος – Кто? Павел ли, Акила ли, или Акила и Прискилла? Когда? При начале обета, в середине его, или в конце? Εἵχεν γὰρ εὐχήν. Какой обет? Обет назорейства или civile votum?

⁴⁹⁰ - Наш славянский и русский переводы не удерживают греческого расположения имен, но ставят имя Акилы ранее Прискиллы: и с ними Акила и Прискилла. Новый Завет. По благословию Св. Синода. СПб. 1881. In 16^o.

⁴⁹¹ - Такого мнения держится прежде всего Вульгата: Aquilla, qui sibi totonderat in CenChris caput. – Его проводят: Castal., Hammond, Grptius, Alberti, Valckner, Wieseler, Kuinoël, Schenckenb. и особенно Meyer. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 3-e Abtheilung: Handbuch über die Apostelgeschichte. Göttingen. 1861. Ss. 370. 371. – Ср. также: Phil. a Limbroch. Commentarius in Aeta Apostolorum et in Epistolas ad Romanos et ad Hebreos. Rotterodami. 1711. Pag. 173. – Kuinoël. Commentarius in libros Novi Testamenti historicos. Lipsiae. 1827. Volum. IV: Acta Apostolorum. Pag. 651. – Kistemaker. Die heiligen Schriften des neuen Testaments. 5-er Baud: Die Geschichte der Apostel. Münster. 1826. S. 278. – В защитники же этого мнения

совершенно несправедливо Kuinoël (cit. op., p. 634 и Kistemaker (cit. op., S. 278) включают св. Иоанна Златоустого, а Meyer (cit. op., S. 370) бл. Феофилакта. Св. Иоанн Златоуст в своей 40-й гомилии на это место говорит о лице, принявшем обет, крайне обще, так что из его слов нельзя вывести определенно: к кому он относит этот обет. Вот его подлинные слова: ὅρα πῶς ὁ νόμος καταλέλутαι· ὅρα πῶς τῷ συνειδῶτι κατείχοντο. τοῦτο Ἰουδαϊκὸν ἦν τὸ κείρασθαι τὰς κεφαλὰς κατ' εὐχίῳ. πλὴν ἔδει τὴν θυσίαν, θυέσθαι, ἣτις οὐκ ἐθύετο (смотри, как закон потерял силу; смотри, как они стеснялись совестью. Острижение голов по обету было иудейским обычаем; следовало при этом и жертву принести, но она не была принесена). Opera omnia. Ed. Bernardi de Montfaucon. Parisiis. 1731. Т. IX. – Ср. Беседы на Деяния апостольские. Перевод СПб. Д. Академии. СПб. 1857. Т. 2. Стр. 183. – Что же касается бл. Феофилакта, то он полагает, что обет был дан и св. Апостолом Павлом и Акилой. – Бл. Феофилакт. Толкование на Деяния свв. Апостолов. Рус. пер. Казанской Д. Академии. Казань. 1871. Стр. 231.

⁴⁹² - Сюда же нужно добавить такие серьезные труды по части установления правильного чтения новозаветного свящ. текста, как Luchmann'a и Tischendorf'a (Lipsiae 1872), которые в данном месте держатся указанных кодексов и переводов.

⁴⁹³ - Всех таких мест по славянскому и русскому переводам – семь (Деян.18:2:18:21:26; Рим.16:3; 1Кор.16и 2Тим.4:19), а по лучшим изданиям греческого текста – шесть. Эта разница получается оттого, что в наших переводах в Деян.18:21, в конце стиха, прибавляется в скобках: Акилла же и Прискилла остались в Ефесе. Этой прибавки в таком именно виде нет ни в каких кодексах и переводах; в несколько измененном виде (ἀλλὰ κατέλιπεν τοὺς ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ) она находится только в Syr-sch. ar-e. sah. Но вероятнее всего, это – позднейшая глосса; во всяком случае с полной уверенностью можно сказать, что сам св. Деяписатель не приписывал в конце теперешнего 21 стиха этого добавления, потому что при его обычной краткости совершенно невозможно допустить почти буквального повторения одной и той же мысли на пространстве трех стихов без всякого особого к тому повода (ст. 19: достигши Ефеса,

оставил их (т. е. только что упомянутых Акил у и Прискиллу) там: ст. 21: Акила же Прискилла остались в Ефесе.

⁴⁹⁴ - Так полагает Neander. *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch Apostel*. Hamburg. 1838. S. 277. – при таком объяснении становится понятным: почему в 18 удержан порядок этих имен обычный; в этом месте Деесписатель сообщает только первые сведения об этой чете, когда личные качества супругов еще недостаточно были выяснены.

⁴⁹⁵ - Эту мысль допускают упомянутые в 22 примечании толкователи. – А под εὐχή этого стиха, как будет показано ниже, разумеется именно обет назорейства.

⁴⁹⁶ - И вот закон о назорее, когда исполнятся дни назорейства его: должно привести его ко входу скинии собрания (а впоследствии – ко храму), и он принесет (в) жертву Господу... и острижет назорей у входа скинии собрания голову назорейства своего. – Чис.6:13:14:18.

⁴⁹⁷ - Некоторые, как напр., блаж. Феофилакт, полагают, что обет дал не один Ап. Павел, но и Акила (Павел – «дал обет остричь волосы...», и Акила также по обету, остриг волосы». Бл. Феофилакт. Цит. твор., стр. 231), или – Акила и Прискилла. Ioan, da Sylveira, *Commentaria in Acta Apostolorum*. Lugduni. 1701. Pag. 359). Это распространение обета на двух лиц произошло, вероятно, потому что в некоторых кодексах, как напр., в Bezae, aeth, κεράμενος и εἶχε переданы множ. числом (totonderunt или totonderant).

⁴⁹⁸ - Почему εὐχή имеет значение: молитва.

⁴⁹⁹ - Деян.18:21. Приведенных слов: δεῖ με πάντως τὴν ἐορτὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα нет во многих древних кодексах и переводах, а именно: в N. A. B. E. 13. 14. 15. 36. 69. 105. 180. a-scr. vg. sah. cop. arm. aeth-ro. ζ; пропущены они в таких изданиях свящ. текста, как Bengel'я. Griesbach'a Lachmann'a и Tischendorf'a. Пропускает их в своем комментарии и Lange. *Theologisch homiletisches Bibelwerk: Die heilige Schrift N. T. Der Apostel-Geschichte*. Bielefeld. 1860. S. 261. Но едва ли есть достаточные основания к признанию неподлинности этих слов:

а) отсутствуя в указанных кодексах, эти слова находятся в кодексах: D. H. L. P. и мн. других, в переводах: syr-utr. aeth-pp (sed nunc volo agere festum venturum in Hierusalem), у свв. Отцев Chr9:336. Thphyl-utr. – б) Трудно предположить, чтобы каким-либо переписчиком была сделана такая именно вставка в данном месте, которая собственно сама по себе не отличается ясностью настолько, чтобы была понятна цель, ради которой она могла быть сделана. – в) Самая форма этого места говорит за его подлинность: если бы цель вставки состояла в том, чтобы сообщить о путешествии Апостола на праздник, то тогда во всяком случае упомянут был бы какой-либо определенный праздник, между тем форма: τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην как нельзя лучше указывают на свою зависимость от предшествующего: Апостол не согласился остаться, так как спешил в виду приближающегося праздника. – г) Нет ничего удивительного в пропуске этих слов некоторыми кодексами и переводами: внутренней причиной этого могло быть указание в 18 стихе на Сирию (а не на Иерусалим), как цель путешествия св. Павла, и отсутствие в дальнейшем повествовании св. Луки непрерываемо ясного свидетельства о посещении Апостолом Иерусалима. (о смысле 22 стиха речь будет ниже), а внешней – смешение переписчиком сходных слов: δεῖ и δεῖ, стоявших в начале и конце одной и той же строки.

⁵⁰⁰ - Моисеево законодательство требовало безусловно строгого исполнения данных обетов: если дашь обет Господу, Богу твоему, немедленно исполни его, ибо Господь, Бог твой, взыщет его с тебя, и на тебе будет грех. – Втор.23:22. – Если кто даст обет Господу, или поклянется клятвою, положив зарок на душу свою, то он не должен нарушат слова своего, но должен исполнит все, что вышло из уст его – Чис.30:3.

⁵⁰¹ - «Dat euim, вполне верно замечает Cornelius a Lapide, causam Lucas, cur Paulus navigavit in Syriam, quia scilicet totonderat sibi caput, id est, obstrinxerat se voto nazaraeatns, quod expleri debebat in tempo Hierosolymitano», – Commentarius in Acta Apostolorum. Autverpiae. 1771. 283 p.

⁵⁰² - Чис.6:2–12. – Cf. Mishna Nasir. VI, 1. – О происхождении и внутреннем, символическом смысле обета мнения ученых

различны. – Keil und Delitsch. Biblischer Commentar uber das alte Testament. Th., 2-er Band: Levit. – Deuter. Leipzig. 1870. Ss. 213 folgg. – Oehler. Nasiräat (Herzog. Real-Encyclopädie. Band X. Gotha. 1858. Ss. 205–210).

⁵⁰³ - Лк. 1:15.

⁵⁰⁴ - Евсевий Памфил. Сочинения. Пер. СПб. Д. Акад. СПб. 1849. Том I: Церк. Ист., кн. 2, гл. 23; стр. 102 (в подлиннике: οὗτος ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν. Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἐπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν· ξυρὸν ἐπὶ τὴν κειφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανίου οὐκ ἐχρήσατο).

⁵⁰⁵ - Iosephus Flavius. De bello Iudaico, I. II, с. 15, § 1. Ξυρῆσασθαι τὰς κόμας, т. е. остричь их в первый раз после принятия назорейства одновременно с принесением жертвы.

⁵⁰⁶ - См. приведенное место из Иосифа Флавия. – Cf. Mischna, Nasir. I, 6.

⁵⁰⁷ - 2Кор.11:23–27.

⁵⁰⁸ - Всех почти латинских и немецких комментаторов вводит в недоумение причастие κηράμενος в его применении к обету назорейства. Если Ап. Павел действительно дал назорейский обет, то ему надлежало остричь голову в Иерусалиме вместе с принесением жертв, между тем он остригает ее в Кенхреях пред отправлением в Иерусалим. Смущаемые этим недоумением, многие из них отказываются от отождествления этого обета с назорейством или же, допуская это отождествление, привносят в текст и мысли свящ. книги свои гипотетические дополнения. а) Так Wolf (толков. на этот стих) и Salmasius (De coma. Pag. 710 sqq.) полагают, что в данном месте ведется речь не о назорейском обете св. Павла, а о, так называемом, votum civile. «Тот обет говорит Salmasius, который дал Павел или Акила, был, кажется, civile votum, каковые обеты часто давались иудеями: не прежде остригу волосы, чем приду к этому-то месту; это – преимущественно обеты путешественников. Так и Павел исполнил обет стрижения головы, когда прибыл в Кенхреи. Этого же рода были и те обеты или ἀναθέματα, которыми принимающие их на себя обещались, что они не будут употреблять ни пищи, ни питья, пока не

достигнут задуманного, подобно тем, которые дали клятвенный обет, что они не будут ни есть, ни пить до тех пор, пока не убьют Павла (Деян.23:12)». К подобным же обетам Kvinoel относит и те, о которых говорит Иосиф Флавий (Cit. Op., pag. 630). Известны были такие обеты и у язычников; они обычно давались при кораблекрушениях, при продолжительных болезнях и т. п. (Jupenal. Satir. XII, 81; gaudeat ubi vertice raso Garrula securi uarrare pericula nauiae. – Avkenidor. Onirocr. I, 23: ναυαγῆσαντες μὲν γὰρ ἢ ἐκ μεγάλης σωθέντες νόσου ξυρῶνται οἱ ἄνθρωποι). – Выше уже было показано, что в 18 стихе гораздо удобнее видеть именно назорейский обет, а не civile votum. – б) другие, как напр, Grotius (толк. на это место), Spenser (De legibus Hebraeorum ritualibus carumque rationibus. Gamb. 1727. Tom. II, p. 862) полагают, что для тех, дававших назорейские обеты, иудеев, которые жили вне границ Палестины, делались обычно снисхождения при исполнении обетов; им позволялось в день окончания обета только остричь волосы, а принесение жертвы – отложить до того времени, когда им будет удобная возможность прибыть в Иерусалим. (Этого мнения об обете Ап. Павла держится и Фаррар. Жизнь и труды св. Апостола Павла. Изд. иллюстр. СПб. 1887. Стр. 409). – Но нельзя нигде подыскать оснований для такого, будто бы на самом деле существовавшего, послабления; напротив Mischna Nasir III, 6, ясно говоря о том, что обеты назорейства могли давать иудеи и жившие вне своего священного отечества, однако вполне определенно замечает, что совершать акт окончания обета нельзя на чужой земле, что, конечно, вполне согласно и с буквой закона (Чис.6). – в). Третьи, как напр., тот же Wolf, Stolz, Rosenmüller и дрр. полагают, что острижение св. Павла в Кенхреях было tonsura immunditiei, которое обычно состояло, по закону, в следующем: назорей во все время своего обета не должен был подходить к мертвому телу; если же при нем умрет кто-нибудь вдруг, нечаянно, и он осквернит тем голову назорейства своего, то он должен остричь голову свою, в день очищения его, в седьмой день должен остричь ее (Чис.6:6–9). Вот и полагают, что св. Апостол Павел прикосновением к мертвому телу осквернил голову своего назорейства и, по

миновении семидневного очищения, снова остриг ее; это острижение было, таким образом, tonsura immunditiei, а не окончательное исполнение обета. – Но и таким толкованием, собственно, ничуть не отстраняется недоумение относительно возможности дня Апостола Павла сделать это острижение в таком дальнем расстоянии от Иерусалима. Если в Моисеевом законе нет ясных указаний на то, что tonsura immunditiei непременно должна происходить в скинии (а впоследствии – храме), то в нем, однако ясно определяется, что для принесения на другой день после tonsura immunditiei жертвы, оскверненный и очищавшийся назорей непременно уже должен был быть в Иерусалиме. И в восьмой день, – читается непосредственно за приведенными словами – (осквернившийся назорей) должен принеся двух горлиц, или двух молодых голубей, к священнику, ко входу скинии собрания. Священник... освятит голову его в тот день (Числ.6:10:11). К тому же и самое выражение св. Дееписателя: εἶχε γὰρ εὐχήν не содержит в себе никаких указаний на что-либо особенное в этом обете, каковым бы без сомнения являлось осквернение назорея: своей краткостью и нарицательным εὐχή в смысле собственном оно, напротив, говорит за то, что обет и дан и продолжался – вполне нормально. – г) Четвертые, наконец, как напр., Petitus (Lect. Var., lib. I, cap. 3), полагают, что Ап. Павел остриг голову совсем не в силу обета, а просто ради иудейского обычая. Доселе он носил длинные волосы, так как это было в обычае у греков, среди которых (в Коринфе) он жил, но теперь ему предстояло отправиться в Иерусалим, и он, ради тамошнего обычая иудеев, снял волосы. Слова же св. Дееписателя, εἶχε γὰρ εὐχήν относятся совсем не к κεράμενος, а к ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν. – Подобного толкования было бы, конечно, лучше совсем не упоминать; но если уже приводить, то только единственно за тем, чтобы показать: как можно извращать смысл священного текста. А опровержений оно едва ли и стоит. Замечательно, что все вышеприведенные перетолкования священного текста вызваны недоумением касательно того, как мог св. Павел остричь голову, конечно, будто бы при окончании обета вне Иерусалима? Но это недоумение – совершенно

безосновательно. – Правда, шестая глава книги чисел не говорит, чтобы обет назорейства обыкновенно начинался стрижением волос; но это ясно предполагается само собой. Обет имеет одним из трех своих условий – требование: во все время его продолжении растить волосы; само собой понятно, следовательно, что обет должен начаться с острижения; поэтому то голова (т. е. волосы) давшего (но еще не исполнившего) обет называется головой назорейства (Числ.6:18), головой освященной (– 11), на которой – посвящение Богу (– 7); потому то, далее, если назорей осквернит голову назорейства своего, то он должен остричь голову свою в день очищения его... и должен он снова начать посвященные Господу дни назорейства своего...., прежние же дни пропали (– 9:11:12). Можно смело думать, что как возобновлялся обет, точно таким же образом и начинался он; если, наконец, назорейство оканчивалось снятием волос головы назорейства (– 18), чтобы после росли волосы уже на не посвященной (– 7) голове, то, очевидно, и при посвящении головы, после чего должны растися освященные волосы назорейства, снимались волосы, росшие на голове раньше ее посвящения. Словом, обет назорейства, несомненно, начинался с острижения головы. Это то острижение и сделано было Ап. Павлом в Кенхреях. Жертв тут не полагалось никаких: не зачем, поэтому, было быть ему именно в то время в Иерусалиме; а в последний спешил он уже к окончанию своего обета.

⁵⁰⁹ - Olshausen. Biblischer Commentar uber sämmtliche Schriften des Neueu Testaments. 2-er Band. 3 Abtheiluug: Die Apostelgeschichte. Königsberg. 1868. S. 148. – Cf. Meyer. Cit. op., S. 370.

⁵¹⁰ - Подробное уяснение этих вопросов весьма важно сделать именно в этом месте: пребывание св. Павла в Иерусалиме и Антиохии и его путешествие по Галатии и Фригии стоят в тесной связи с положением оппозиции против него иудаистов.

⁵¹¹ - См. Мф.5:17–20; Рим.3:31.

⁵¹² - Деян.10.

⁵¹³ - Деян.10:47.

- 514 - Деян.11:1.
- 515 - Деян.11:2.
- 516 - Деян.11:3.
- 517 - Деян.11:18.
- 518 - Там же.
- 519 - Это особенно видно из Деян.15:21, Гал.1 и 2Кор.
- 520 - Об этом можно находить свидетельства в, так называемых, Климентипах.
- 521 - Гал.2:4:5 и дрр.
- 522 - Деян.15.
- 523 - Деян.15:5.
- 524 - Там же.
- 525 - В послании к Галатам.
- 526 - Гал.2:4.
- 527 - Деян.15:24.
- 528 - Это видно прежде всего из только что приведенного места соборно-апостольского постановления: такой ложной проповеди мы не поручали – пишут святые Апостолы церквям Сирии и Киликии; значит, лжеучители при своей проповеди ссылались на свои полномочия, полученные будто бы от Апостолов, поручивших им это дело, о том же свидетельствует и наименование этих лжеучителей некоторыми от Иакова (τινας ἀπὸ Ἰακώβου) (Гал.2:12); очевидно, они прикрывались именем св. Ап. Иакова. – Подробнее об этом – ниже, в IV главе.
- 529 - Деян.11:19–21.
- 530 - Древние кодексы и переводы оставляют место сомнению: кому проповедовали антиохийские проповедники: язычникам или эллинистам? так как одни читают: ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλλήνας, другие –: ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς. К первым относятся: N. A. D*. C-scr. arm. Eushist 2:3:3 (Πλείστων τε καὶ ἄλλων ἐπ’ ἀντιοκείας ἐλλήνων, οἷς οἱ κατὰ τὸν στεφάνου διωγμὸν διασπαρέντες ἐκήρυξαν). Chr 9. 217 (ὅσα, ἔλλησιν εὐαγγελίζονται) et 220 (ἵσως διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ἐβραϊστὶ ἔλληνας αὐτοὺς ἐκάλουν. Эти же слова повторяют Thphyl-b etc. 608 et Oec-com.102). Этому же чтению следуют в своих изданиях

новозаветного текста Grotius, Witsius, Usher, Bengel, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Scholz, Born и др.; ко вторым: В. D.2 E. II. L. P. 61 и др. и почти все катены. Chr-txt et-217 et-220. Принимая во внимание, что в рассматриваемых стихах св. Дееписатель как в мысли, так и в форме преследует противоположность: одни проповедовали только иудеям, другие же язычникам, οἱ μὲν... μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον· εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις. ἧσαν δὲ τινες ἐλάλουν πρὸς τοὺς ἐλλην(ας)(ιστας), а в многочисленных местах как Нового Завета, так и писаний Иосифа Флавия иудеям (Ιουδαίοι) обычно противопоставляются Ἕλληνες, т. е. эллины-язычники, а Ἑλληνισταί противопоставляются евреям (Εβραίοι; Деян. 6:1), нужно отдать предпочтение первому чтению (Ἕλληνες); к тому же оно принято и нашими (славян. и рус.) переводами и разделяется лучшими иностранными комментаторами (Meyer. Cit. op., S. 236 und 239; Lange Cit. op., S. 163; Olshausen. Cit. op., S. 176; Kuinoël, Cit. op., pag. 400). Св. Дееписатель говорит о благовествовании антиохийских проповедников, как о чем-то новом, еще не бывалом, что достойно особого внимания читателя и что в свое время встревожило иерусалимскую церковь; если же согласиться со вторым чтением: Ἑλληνίσται, то тогда пропадает новость этого факта: эллинисты принимали христианство еще в первую Пятидесятницу.

⁵³¹ - По-видимому, трудно установить точную преемственно-хронологическую последовательность событий, описанных св. Дееписателем в VIII, 4–XI, 24 (Архим. (впосл. Еписк.) Михаил. Толковый Апостол. Книга I-я: Деяния свв. Апостолов. Москва. 1876. Стрр. 296. 297. Cf. Lange. Cit. op., S. 63). Дело в том, что слова XI, 19. 20: Между тем рассеявшиеся от гонения, бывшего после Стефана, прошли до Финикии, Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слова, кроме Иудеев. Были же некоторые из них Кипряне и Киринейцы, которые, пришедши в Антиохию, говорили эллинам, благовествуя Господа Иисуса – эти слова суть не что иное, как Продолжение ранее начатой речи св. Луки (8:4); между тем рассеявшиеся ходили благовествовали слово. Так Филипп пришел в город Самарийский и проповедовал им Христа. В середине между этими двумя известиями св.

Дееписатель помещает рассказ о следующих событиях описав проповедь в Самарии Филиппа, Петра и Иоанна (8:5:25), он говорит о благовествовании Филиппа евнуху (26–40), об обращении Савла. (9:1–25) о первом его путешествии в Иерусалим (26–30), о деятельности св. Петра в Лидде (31–35) и Иоппии (36–43), об обращении св. Петром Корнилия (X) и о впечатлении, произведенном этим событием в Иерусалиме (11:1–18). – Многие из этих событий начались и совершались одновременно одно с другим, хронологически параллельно, только – в разных местах; так, св. Филипп пошел в Самарию, несомненно, тогда же, когда и другие проповедники пошли к Финикии, Кипру и Антиохии; в это же время, т. е. непосредственно почти за убиением Стефана, Савл, под сильным возбуждением от этого события еще дышавший угрозами и убийством на учеников Господа с письмом первосвященника отправился в Дамаск. Но, несмотря на сложность путей, по которым расходится повествование св. Дееписателя, рассказ, однако, как это не трудно, на самом деле строго последователен в хронологическом отношении: св. Филипп уходит в Самарию; находившиеся в Иерусалиме Апостолы, услышав что самаряне приняли от Филиппа слово Божие, посылают к ним св. Петра и Иоанна (8:14–24); затем Апостолы Петр и Иоанн идут обратно в Иерусалим (25), а св. Филипп – к евнуху (25–40); далее св. Дееписатель не говорит о путешествиях Ап. Петра в Лидду и Иоппию (9:31–43), но, сказав об обращении Савла, говорит об его путешествии в Иерусалим, и это, без сомнения, потому что в это время в Иерусалиме должен был находиться св. Петр, которого ἰστορίᾱς приходил тогда св. Павел и пробыл у него 15 дней; (Гал.1:18); и лишь только по отшествии св. Павла из Иерусалима св. Дееписатель начинает повествовать о путешествиях св. Петра. Из этого ясно, что св. Лука строго блюдет хронологию этих событий. Посему уже а priori можно сказать, что обращение Корнилия совершилось в самом конце этих событий, как оно и помещено у Дееписателя. Но когда же совершилась проповедь язычникам в Антиохии? Ранее обращения Корнилия или позднее? Конечно, начало путешествия рассеявшихся проповедников было ранее

этого события. Сперва они проходили пространство до Финикии; затем направились на остров Кипр; наконец, уже прибыли в Антиохию. И здесь они сначала проповедовали только иудеям, а потом уже язычникам. Таким образом, проповедь антиохийским язычникам была по времени самым последним делом их миссии; новая деятельность антиохийских проповедников здесь была очень успешна: была рука Господня с ними, и великое число, уверовав, обратилось к Господу. – (11:21).

Следовательно, обращения в христианство начались вскоре по их прибытии в Антиохию. И если слух об этой новой деятельности пошел в Иерусалим, то, конечно, в самом ее начале; шел же он быстро; о проповеди св. Петра Корнилию, напр., узнали в Иерусалиме раньше, чем он возвратился туда; не медлили, конечно, в Иерусалиме и с посольством Варнавы в Антиохию; но когда Варнава отправился туда, то св. Савл был уже в Тарсе: он успел, значит, из Иерусалима прийти в Тарс. – Далее. Св. Петр мог отбыть из Иерусалима в Лидду только после отправления Савла; его благовестническое путешествие через Лидду и Иоппию в Кесарию совершалось довольно быстро; св. Деяписатель, как особо продолжительную остановку, отмечает пребывание его в доме Симона – кожевника в Иоппии; но и его продолжительность он измеряет только днями, самой меньшей, подходящей для этого, единицей временного измерения. Теперь приняв во внимание, а) что проповедь в Антиохии язычникам была самым последним фактом благовестнической деятельности рассеявшихся от гонения, б) что вскоре после ее начала Савл был уже в Тарсе, – на основании этого с полной вероятностью можно утверждать, что обращение Апостолом Петром Корнилия совершилось ранее начала проповеди в Антиохии. Посему св. Деяписатель и говорит о ней (а она – главный предмет его повествования в 11:19–26) после повествования об обращении Корнилия. А если это было после обращения Корнилия, то нет оснований предполагать у антиохийских проповедников незнания об этом обращении; если о нем пошли слухи в Иерусалиме, то почему они не могли пойти в Антиохию? Очень возможно, что в то время, как св. Петр со своими спутниками жил среди

обращенных с Корнилием несколько дней (10:48), слухи успели дойти до антиохийских проповедников, и они, доселе проповедуя только иудеям и затрудняясь обращать в христианство язычников с принятием ими Моисеева закона, в этих слухах нашли авторитетное разрешение своего сомнения и так смело решились сделать такой важный шаг, как основание целой христианской общины из язычников, не связанных узами Моисеева закона. Иначе эта их решимость без особенных на нее разрешений – не понятна.

⁵³² - Деян.11:21.

⁵³³ - Там же.

⁵³⁴ - Деян.11:24. – Св. Дееписатель, собственно, умалчивает о том впечатлении, какое произвели слухи об антиохийской проповеди на иерусалимскую церковь. Он только кратко замечает, что дошел слух в сем до церкви иерусалимской, и поручили Варнаве идти в Антиохию. Здесь нет даже указаний и на мотивы послания Варнавы и на те цели, которые соединялись с его посольством. – Но, приняв в соображение, что впоследствии и даже вскоре после этого времени иудаисты особенно ревностно старались распространить свое лжеучение именно в Антиохии (Деян.15:1-2:23; Гал.2:11-13), можно с несомненностью полагать, что если по единственным и главным, то во всяком случае одним из числа других мотивов послания Варнавы было именно опасение противодействия новоустрояемой церкви со стороны иудаистов. Следовательно, иерусалимские христиане – приверженцы закона – давали повод к таковому опасению.

⁵³⁵ - Деян.9:15: βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν (на первом месте) καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ.

⁵³⁶ - Гал.2:8.

⁵³⁷ - Гал.2:9.

⁵³⁸ - Деян.11:25-29:30;12:25. Об этом втором путешествии в Иерусалим св. Апостол Павел не упоминает в своем Послании к Галатам.

⁵³⁹ - Деян.13:42-49.

⁵⁴⁰ - 1Кор.9:20.

- 541 - Деян.15:24: такой проповеди мы им не поручали.
- 542 - Вышедшие от нас (ἐξ ἡμῶν ἐξελθόντες), как названы они в Деян.15:24.
- 543 - Там же.
- 544 - Их опровержение – в Послании к Галатам.
- 545 - Деян.15:24.
- 546 - Деян.15:1.
- 547 - Гал.2:1–10.
- 548 - О том, что в Гал.2:1–10 описано действительно путешествие Ап. Павла на апостольский собор (Деян.15) см. статью Н. Комарова: Апостольский собор в Иерусалиме (Православное Обозрение. 1872; т. 1; стр. 806–817).
- 549 - Гал.2:4–5.
- 550 - Гал.2:2:3:6–9.
- 551 - Деян.15:5–7.
- 552 - Деян.15:28.
- 553 - Гал.2:2.
- 554 - Гал.2слл.; Деян.21:20–30.
- 555 - Указания на это можно видеть в Гал.11:15–21 и во всех тех местах этого Послания, где св. Апостол говорит о втором своем пребывании в Галатии и замеченных им тогда же следах лжеучительства иудеистов.
- 556 - Деян.15:23–25.
- 557 - Деян.15:29–30.
- 558 - Деян.13:6–8.
- 559 - Деян.13:45.
- 560 - Деян.13:50.
- 561 - Деян.14:2.
- 562 - Деян.14:6.
- 563 - Деян.14:19.
- 564 - Деян.14:21:22.
- 565 - Внешним поводом для иудеев поддерживать это обвинение послужил тот пункт его, по которому обвинялись, как иудеи, проповедующие неприличное римлянам.

⁵⁶⁶ - Деян.16:19–24.

⁵⁶⁷ - Деян.17:5–10.

⁵⁶⁸ - Деян.17:12–13.

⁵⁶⁹ - Деян.18:5:6:12–18.

⁵⁷⁰ - Деян.16:3.

⁵⁷¹ - Деян.18:13.

⁵⁷² - Josephus Flavius. Antt. XVI, 10; XVI, 2.

⁵⁷³ - Хотя обвинители не указывают: какой закон они понимают (παρὰ τὸν νόμον) но νόμος без определения в устах иудея едва ли мог иметь какое-либо другое значение, как не νόμος τοῦ Μωυσέως. Что и Галлион понял в этом именно смысле, а не в смысле закона гражданского или – Моисеева и гражданского вместе (как думает Lange. Apost Zeitalt., B. II, S. 240), это видно из его ответа: когда идет спор об учении, и об именах, и о законе вашем (νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς), то разбирайте сами. Деян.18:15.

⁵⁷⁴ - Meyer. Cit. op., S. 368. – Lange, Cit. op., S. 257. – Kvinoël. Cit. op., pag. 626 sqq.

⁵⁷⁵ - Деян.21:19–22.

⁵⁷⁶ - Деян.21слл.

⁵⁷⁷ - Ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ Деян.18:11 и ἡμέρας ἱκανάς Деян.18:18.

⁵⁷⁸ - Деян.18:21.

⁵⁷⁹ - Три раза в году весь мужеский пол должен являться пред лице Господа Бога твоего, на место, которое изберет Он: в праздник опресноков, в праздник седмиц и в праздник кущей. – Втор.16:16.

⁵⁸⁰ - Пр. Михаил. Цит. соч., стр. 460. – Starke. Synopsis bibliothecae exegeticae in V. et N. T. B. IV: Die Apostelgeschichte st. Luca. Berlin. 1872. S. 293. – Pyle. Paraphrase über die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefen (перевод с англ.). Hamburg. 1778. S. 226.

⁵⁸¹ - Единственное место, где употреблен этот глагол в Н. З., есть 1Кор.5:8.

⁵⁸² - Этим глаголом LXX переводили евр. *chaja*: Исх.5:1; 12:14.

⁵⁸³ - Таковы следд. места: Мф.26:5; 27:15; Лк.2:42; 23:17; Ин.4:45.

⁵⁸⁴ - Так полагает Starke, *ibidem*: *Ostern hiess in ausnehmendem Verstand ein Fest.*

⁵⁸⁵ - Ин.7:1: ἦν δὲ ἐγγύς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία; – 10: αὐτὸς ἀνέβη εἰς τὴν ἑορτήν; – 14: ἥδη δὲ τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης.

⁵⁸⁶ - Ин.2:23.

⁵⁸⁷ - Ин.13:1.

⁵⁸⁸ - Деян.20:6.

⁵⁸⁹ - Ideler. *Handbuch der mathematischen and technischen Chronologie* I. 23. B. I-er. Ss. 491. 559.

⁵⁹⁰ - Деян.27:6.

⁵⁹¹ - Iosephus Flavius. *De bello Iudaico*. Liber IV, c. X, § 2.

⁵⁹² - *Ibidem*, c. XI, § I. διὰ τὴν τοῦ χειμῶος ἀκμὴν δείσας τὸ πλεῖν περὶ τὴν στρατίαν ἦγε διὰ Καππαδοκίας καὶ Φρυγίας.

⁵⁹³ - Что же касается рассказанных у Филона (*De legat. ad Caicum*, p. 1019) и Тацита (*Annales*. Lib. XII, cap. 43) случаев зимних морских путешествий, то они, очевидно, приводятся, как исключения (Тацит, напр., говорит, что зимние подвозы хлеба произошли только *magna deum benignitate et modestia hiemis*) и, как таковые, только подтверждают правило.

⁵⁹⁴ - Подробное и прекрасное описание плавания по Средиземному морю в зимнее время, даже – в начале только его представляют собой XXVII и XXVIII гл. Деян. Здесь же указание и на значение небесных светил для мореходства: XXVII, 20.

⁵⁹⁵ - Vegetius. *De re milit.* IV, 39. См. у Wieseler'. *Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode der Apostel Paulus und Petrus*. Göttingen. 1848. S. 48.

⁵⁹⁶ - Caii Plinii Secundi. *Historiae Naturalis libri XXXVII*. Cum interpretatio et notis I. Harduini. Parisiis. 1723. Tom. I. Lib. II. c. XLVII. – Cf. Horatii. Lib. I, Carm. ode 4: : Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni, : Traguntque siccas machinae carinas.

⁵⁹⁷ - См. Ideler. Cit. op., B. 2-er, S. 143.

⁵⁹⁸ - Plinius. Ibidem. – Cp. Columella. Liber XXI, cap. 2; septimo Idus Febr. Favonii spirare incipiunt.

⁵⁹⁹ - Ideler. Cit. op. S. 134: Aeqninoctium autunini – 24 September (по Kalendar Casar's на основании свидетельств Varro, Plinius und Columella).

⁶⁰⁰ - Деян.27:9.

⁶⁰¹ - Wiescler. Cit. op., S. 49.

⁶⁰² - Праздник Кущей или палаток (ἑορτή σκηνῶν, – σκηνοπηγίας) установлен был в воспоминание 40-летнего странствования евреев по пустыне на пути из Египта в землю обетованную. – Если что и было христианского в этом празднике, то это – совершавшаяся в храме каждое утро всех праздничных дней жертва возлияния, напоминавшая о воде, чудесно изведенной Моисеем из скалы (Исх.17:6. Чис.20:11; Втор.8:15), и служившая образом обильного излияния Духа благодати и ведения в царстве христовом (Исх.12:3; 44:3; 55:1; Иоил.3:18; Зах.14:8; Иез.47:1–12).

⁶⁰³ - В частности, о воззрении Ап. Петра на иудейские праздники см.: Рим.14:5:6; Гал.4:10; Кол.2:16.

⁶⁰⁴ - Неизвестно, чтобы Павел – христианин когда-либо бывал в Иерусалиме на празднике Кущей.

⁶⁰⁵ - Правда, об этом толкователи спорят. Но насколько можно судить об этом путешествия по тексту книги Деяний, оно было, несомненно, морским. – При возмущении, произведенном в Верии фессалоникийскими иудеями, братья тотчас отпустили Павла, как будто идущего к морю (εὐθέως δέ τότε τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ὡς ἐπὶ τὴν θάλασσαν) (Деян. 12:14) (ὡς читают: Н. L. Р. и дрр., многие катены. Сур-р. arm. Chr 9. 312.а) Большинство толкователей принимают ὡς в значении как бы, как будто (таковы: Beza, Piscator, Grotius, Er. Schmid, Bengel, Olshausen, Neander, Lange и дрр.) и дают этому месту такой смысл: верийские христиане, желая спасти Ап. Павла от преследований иудеев, заметно для всех направили его к морю с тем однако, чтобы он в то время, как преследователи вполне были бы убеждены, что он отправился именно к морю для

дальнейшего морского плавания, незаметно повернул бы на сухопутный тракт и отправился бы далее по известной Антониевой дороге и таким образом удобно скрылся бы от преследователей, безуспешно разыскивавших бы его на пути к морю, в гавани и в море.

⁶⁰⁶ - Аполлинарий первый высказал и защищал положение: «μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη», – ставшее впоследствии девизом монофизитства. Cf. Leont. Byz., De sectis, VIII: Migne, Patr. с. с. gr. S. t. 86. 1, col. 1256.

⁶⁰⁷ - В раскрытии учения о способе соединения двух природ во Христе Аполлинарий уже употреблял и отстаивал термины: ὁχωρίστως (Vid. ap. Leont. advers. fraud. apollinarist., – Migne, gr. s. t. 86 col. 1961–1964; ap. Theodoret., Dial. II, – oper. t. IV, ed. Sirmondi, Paris, 1642, p. 114) и ἀτρέπτως (ap. Theodor., Dial. I, p. 46; и во многих других сочинениях, надписанных именами Григория Чудотворца, Афанасия и Юлия), вошедшие в христологическую формулу IV-го всел. собора.

⁶⁰⁸ - А потому издаваемое всегда вместе с прочими трудами этого отца; лучшее издание сделано в его «Corpus apologetarum saeculi secundi»; я пользовался уже третьим изданием этого сборника, Jenaе, 1879, vol. III, 2, pp. 18–126. русский перевод см. в «памятниках древне-христианской письменности» О. Преображенского, Москва, 1863, т. 4, стр. 43–90.

⁶⁰⁹ - Cf. Neumann in Haruack's Theolog. Literaturzeit., 1883, № 25.

⁶¹⁰ - Так в увещании встречается даже такое выражение о воплощении Слова ἀναλαβὴν τὸν ἄνθρωπον, – выражение, совершенно чуждое языку Аполлинария и даже прямо им отвергаемое (Vid. epist. ad Maxim., – Golland. Biblioth. III, p. 542; Mansi, Consil. coll., IV, 188).

⁶¹¹ - По весьма вероятному мнению Menzelius'a, издателя Ермия (Lugd. 1840) и Diels'a (Doxogr. graeci, proleg. с. XIX, pp. 259–263) труд Ермия принадлежит V-му или даже VI-му веку.

⁶¹² - В Слав. прибавлено: непроходима, ἄβατος, как у Феодор. и Альд. изд. У Феодорита, кроме того, читается далее ὡς ἀλώπηξ, в других: σάλπιγξ.

- 613 - Ἀπότριψα: по слав.: сокруши.
- 614 - Св. Кирилл: ὅτι; в слав.: понеже согласно варианту διότι.
- 615 - В слав.: снедят нечистая.
- 616 - У св. Кирилла: οὐκ ἤδυναν αὐτῶ; в слав.: и не усладишася ему требы их, согласно чтению: οὐχ ἠδύναντο αὐτῶ αἱ θυσίαι αὐτῶν и с обычной расстановкой знаков препинания.
- 617 - Ὠραι Горы, второстепенные богини, соответствующие временам года, – подательницы плодородия, по языческим представлениям.
- 618 - Λοιμοί – моровые язвы: лучше по связи речи: λιμοί – голода.
- 619 - Ἐν τῷ πένθει, во время плача, печали, траура по усопшем.
- 620 - В слав.: во днех.
- 621 - В слав.: в день.
- 622 - В слав.: и голодом, и исчезнут.
- 623 - В слав.: твоего.
- 624 - В слав.: Господь Бог.
- 625 - На основании последующего толкования правильнее читать: неправды твоя – τῆς ἀδικίας σου.
- 626 - Т. е. ложные пророки, говорящие от имени Божия, могут быть только там, где есть и истинные; следовательно, грех увлечения лжепророчеством при существовании пророчества истинного может иметь место лишь в среде последователей богооткровенной религии, читателей истинного Бога. В язычестве же все пророки лживые.
- 627 - В слав.: страж Ефрем с Богом, пророк пругло строптиво на всех путех его.
- 628 - В слав.: да слышиши.
- 629 - В слав.: слово от уст моих.
- 630 - Т. е. губительною сетью. В русском: сетью птицелова.
- 631 - В наше утешение.
- 632 - Κατέπηξαν, букв.: вбили, вколотили.

633 - Πέπηγε καὶ ἐνεβοθρεύθη, букв.: вбито (с указанием на κατέπηξαν) и врыто, вколочено и притоптано.

634 - У св. Кирилла: ἀπὸ Βηθλεέμ, δήμου Ἰουδα, как в Ватиканском списке. В слав.: Вифлеема Иудина, и от рода племени Иудина.

635 - В слав. сей нет.

636 - В слав.: сей муж.

637 - В слав.: от града Вифлеема Иудина.

638 - У св. Кирилла везде – Μιχαίας, Μιχαίου: до дома Михея, Михеева. Удерживаем правописание славянского перевода.

639 - У св. Кирилла: εἰς ἡμέραν, вм. обычного: εἰς ἡμέρας.

640 - Στολὴν ἱματίων, см. Суд. 14:12: дам вам ... тридесять риз одежд (στολὰς ἱματίων). В слав. двои ризы согласно александрийскому чтению: ζεῦγος ἱματίων.

641 - В слав.: юноша жрец по александрийскому чтению: καὶ ἐγένετο αὐτῷ τὸ παιδάριον εἰς ἱερέα.

642 - В слав.: наследие.

643 - Ἔως τῆς ἡμέρας ἐκείνης. В слав.: до дней оных, – ἕως τῶν ἡμερῶν ἐκείνων, как в Александрийском.

644 - В слав.: племён сынов Израилевых.

645 - Очевидно, что при таком переводе слово ΤΙΘῶ производится от глагола ΠΤΩ с Aleph prostheticum. Этот глагол имеет переносно значение: избавлять, освобождать.

646 - От глагола ἤλ (неупотребительного), значение которого не установлено. В производстве, на котором основан приведённый св. Кириллом перевод слова «Терафим», ἤλτл сближается со словом λῆλτл исцеление, у LXX ὑγεία. Некоторые из новейших устанавливают связь и по производству, и по значению между еврейским «Терафим» и греческим θέραπες – боги целители и хранители, о которых упоминается в сочинении Ксенофонта Ἀπομνημονεύματα. – При переводе «исцеляющий их» конец слова (м) рассматривается как суффикс 3 л. мн. числа.

647 - Или облегчение, ἄνεσις.

648 - Γαβαά.

⁶⁴⁹ - Γαβαάν.

⁶⁵⁰ - Ὡς σῆκον. В слав. яко стража, согласно обычному чтению: ὥς σκοπόν.

⁶⁵¹ - В слав.: и Быша мерзостнии, якоже возлюбленнии. У св. Кирилла: καὶ ἐγένοντο οἱ ἡγαπημένοι ὥς οἱ ἐβδελυγμένοι.

⁶⁵² - Ἀμάρτη; в слав.: прельстится, по другому чтению: πλανηθῇ.

⁶⁵³ - В слав.: от зачатий, соответственно чтению компютенской библии: ἐκ συλλήψεων.

⁶⁵⁴ - В слав.: (зане оставих я), после слов: люте им есть.

⁶⁵⁵ - Читанных в Киевской Духовной Академии Инспектором и Профессором Архимандритом Леонтием, – ныне Митрополитом Московским (1852–57).

⁶⁵⁶ - Так как Господь вся содела Себе ради, – для славы имени своего, – и след. общее и главное назначение всего сотворенного – есть то, чтобы возвещать славу Божию своим бытием и своею жизнью и в этом находить себе источник благобытия: то и назначение человека есть тоже самое, – возвещение славы Божией, – и соединенное с тем блаженство, как видно это и из того, что явление в мир Сына Божия, пришедшего направить человека к цели бытия его, первее всего провозвестило славу в вышних Богу (Лк.2:14), воспетую на земле ликами Ангелов. – Каждая тварь должна своим образом возвещать собою славу Божию так, как ей определила воля Божия сообразно с достоинством природы ее; воля Божия касательно нас – человеков есть святость наша (1Сол.4:3), – следов., говоря определеннее, назначение человека есть – быть святым во славу Божию, для блаженства в Боге.

⁶⁵⁷ - В статьях, имеющих быть посвященными частным вопросам, которые составляют предмет спора между нами и старообрядцами, мы предполагаем задачею себе не подробное исследование вопросов, что сделано уже прежде нас, а только дополнения и поправки к существующим исследованиям. Если будем при этом несколько повторять старое, то – для удовлетворения необходимому требованию ясности и связности речи.

⁶⁵⁸ - De corona militis, cap. II, § 20.

⁶⁵⁹ - Каноническое правило 91-е, представляющее собою место из книги о Св. Духе к еп. Амфилохию.

⁶⁶⁰ - Новейшие греческие ученые стоят за то, чтобы прикасаться рукой к животу, а не к груди, см. в Пидалионе примечание к 91-му правилу Василия Великого (преп. Максим Грек и иподиакон Дамаскин в XVI в. и Христофор Ангел в XVII в. также говорят о прикосновении рукой к животу).

⁶⁶¹ - Все древние отцы до Иоанна Дамаскина включительно († между 750–780 годами), которые, говоря о значении креста, прямо указывают место тела, на котором оно полагается, называют этим местом чело, см. свод речей отцов о знамении креста в сочинении Иакова Гретзера (Gretserus) De sancta cruce (три тома, Batisbonae, 1734i, Tom. I, lib. IV, а менее полный у Свицера в Словаре (Thesaurus ecclesiast.) под сл. *σταυρός*. У некоторых отцов читаются нарочитые речи о том, почему знамение креста полагается именно на челе, напр. у Киприана Карфагенского в сочинении и Do unitate ecclesiae (по-другому надписанию: De simplicitate praelatorum), у Августина в отрывке слова 27-го на слова апостола в послании к (Гал.6), у Иоанна Златоустого в слове или трактате против Иудеев и язычников, что Христос есть Бог, у Иоанна Дамаскина в Точном изложении православной веры, гл. 84 (Златоустый дает знать, что долженствовавший быть начертываемым на челе крест иногда начертывается на всем лице, т.е. что продольная черта его проводилась с чела на нос и далее, а поперечная черта проводилась не по середине чела, а по низу его, по глазам или ниже глаз, ибо употребляет выражение «начертывать крест на лице», *σφραγίζειν τὸ πρόσωπον, ἐντυποῦν τῇ ὀψεί*, – против Иудеев слово 8-е и на евангелие от Матфея слово 54 или по другому счету 55, на гл. 16, ст. 13). Что крест изображаем был на челе посредством действительного начертания его на последнем или чрез проведение рукой по челу продольной линии и поперечной, а не посредством обозначения концов его тонкими или не чрез прикосновение рукой к челу в четырех местах, это, во-первых, необходимо предполагать само собой: с одной стороны, изображать малый крест на челе посредством

точек или посредством четырёхкратного прикосновения к челу рукой, как мы теперь изображаем большой крест на верхней части тела, было бы делом неестественным и несообразным; с другой стороны, в данном случае, как и всегда бывает, люди, конечно, начали с менее искусственного и потом уже перешли к более искусственному, а менее искусственный способ изображения креста есть именно первый. Во-вторых, отцы и писатели употребляют об изображении креста такие выражения, которые ясно дают знать, что он именно начертывается чрез проведение по челу рукою продольной и поперечной линий; выражения эти суть: ἐϋχαράττω – начертываю, вычерчиваю, ἐπιγράφω – надписую, написую, σφραγίζω (наиболее употребительное) – отпечатлеваю, напечатлеваю, т.е. изображаю крест так, чтобы это его изображено было как бы действительным и настоящим его отпечатком; τέρο – тру, т.е. изображаю крест посредством трения, вычерчивания рукой по челу (Тертуллиан: *frontem crucis signaculo terimus*), *inscribo*, *conscribo* – надписую, написую, *piugo* – живописую, *presso*, *imprimo* – выдавливаю, вытискиваю. – Когда вместо начертания малого креста на челе вошло в обычай полагать большой крест на челе-груди-плечах, сказать не можем. Но если писатели даже второй половины XII века употребляют об изображении креста выражение: «полагать печать Христову на челе» (см. ниже слова Феориана), то в словах этих должно видеть простую, так сказать, археологическую неточность, ибо от конца XI – начала XII века имеем ясное свидетельство об употреблении большого креста, разумею обличие латинского способа полагать на себе крест в статье Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων, – О фрягах и о прочих латинях (статьей еще не пользуется наш митр. Георгий, упоминаемый под 1072 и 1073 годами и уже пользуется ею наш митр. Никифор I, занимавший кафедру с 1103 по 1123 год, сfi моей Истории русской церкви т. I, полов. 2, стр. 712; статья в греческом подлиннике с древним славянским переводом у А. Попова в Историко-литературном обзоре полемических сочинений против латинян, стр. 58). Преп. Феодор Студит в сейчас ниже приводимых словах как будто дает знать, что уже в его время, т.е. в последней четверти VII-первой

четверти IX века, начал входить в употребление большой крест; то же как будто дается знать в деяниях константинопольского собора 879–80 г., бывшего в храме св. Софии (греки укоряли на соборе латинян, что они ἐπὶ τοῦ χαρακτῆρου τοῦ σταυροῦ ἄρχονται ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ μέρου, в изображении Креста начинают от левой стороны, см. у Свицера в Thesaurus'e под сл. σταυρός, col. 1011); однако константинопольский патриарх Алексей в своем уставе, написанном в 1034 г., как будто говорит еще о двух отдельных крестах на челе и на персях, см. нашей Истории русской церкви т. I, полов. 2, стр. 513 прим. (Пока существовало начертание креста на челе, весьма обычно было, чтобы вместе с этим крестом был начертываем крест на груди, как представляющий собою седалище человеческих вожделений: весьма вероятно, поэтому думать, что от малого креста перешли к большому с тою мыслью или по тому побуждению, чтобы, вместо начертания двух отдельных крестов на челе и на груди, зараз ограждать их одним крестом).

⁶⁶² - Все свидетельства, за исключением принадлежащего Андрею Критскому, указаны и приведены у преосв. Макария в Истории, – т. VIII, стр. 101. Андрей Критский говорит о начертании креста перстом в похвальном слове преп. Патапию, именно – в рассказе о чуде исцеления преподобным одного бесноватого юноши: Патапий исцелил бесноватого тем, что перстом начертал над ним в воздухе крест; когда исцеленный припал к его ногам, он начертал перстом знамение креста на его челе, – Патрол. Миня t. 97, col. 1228 (Снимки с древних памятников скульптуры, на которых Спаситель представлен начертывающим крест одним указательным перстом, см. у Мартиньи в Dictionnaire des antiquités chrétiennes, pp. 64:97 и 497).

⁶⁶³ - Что латиняне наворачивали крест пальцем, видно из того, что они, сохранив до настоящего времени древний малый крест при позднейшем большом, и до сих пор начертывают его пальцем (латиняне крестятся не одним крестом, – позднейшим большим, как мы православные, а двумя крестами, – позднейшим большим и вместе древним малым; это делается так, что, положив на себе большой крест, они вслед за тем

начертывают на себе, и малый крест; первый крест полагается всеми пятью перстами, собранными в некрепкую горсть, второй крест начертывается пальцем. Этот именно двойной крест разумеется в статье «О фрязах и о прочих латинех», когда в ней говорится, что латиняне «пятью перст страною некако (πλαυίως πῶς) благословляют (κατασφραγίζονται) и последи пальцем лице прекрещавают»). Латинские епископы и священники если не благословляют, а начертывают на ком или на чем-нибудь крест (на крещаемых младенцах или на всех присутствующих в церкви за богослужением в известные дни года, на стенах церквей при их освящении, на престолах при совершении каждого богослужения, то и до сих пор наворачивают его пальцем. Свидетельства, что начертание креста пальцем было (если не остается и до сих пор) в употреблении у Несториан и Коптов, см. у Морини в *De sacris ordinationibus*, Pars II, ed. Antverp., 1683, pp. 386:399:444 и 446.

⁶⁶⁴ - Ibid. VIII, 102 нач.

⁶⁶⁵ - Преосв. Макарий хочет разуместь у Кирилла Иерусалимского наше теперешнее троеперстие на том основании, что по современному свидетельству преп. Ефрема Сирина крестное знамение совершалось тогда во имя Св. Троицы. Но имеем свидетельства, что при начертании креста исповедание Троицы выражалось тогда чрез утроение самого крестного знамения, у самого преосв. Макария слова Иоанна Мосха, затем см. у Гретзера Том. I, lib. IV, pp. 376 col. I и 391 col. 1 (*vitale signum in sacro numero Trinitatis pressit in frontibus*, – слова в житии Антония Великого, принадлежащем Афанасию Великому) и у Дюканжа в *Glossarium'e Graecitatis* под сл. σφραγίζειν (у Иоанна Мосха есть и другое свидетельство о троекратном начертании креста, кроме приводимого преосв. Макарием, – Лука гл. 3).

⁶⁶⁶ - Τυπῶν μέ τις καὶ μόνον ἔμπου (читаем: εἴ που) δακτύλῳ, τὸν ἐγυθραίοντα δαίμονα στρέφει, – в Патрол. Миня t. 99, col. 1796, п. 57.

⁶⁶⁷ - Свидетельство Абулфараджа, что в 1029 г. константинопольский патриарх требовал от Яковитов, чтобы они крестились не одним перстом, а двумя перстами, можно было

бы понимать так, что патриарх требовал от Яковитов, чтобы они крестились, как крестятся православные в области их жительства Сирии (причем оставалась бы возможность предположения, что в Константинополе крестились иначе).

⁶⁶⁸ - См. об этих сношениях в 5-й части Прибавлл. в творр. свв. отцов статью: «Сношение армянской церкви с восточною православною в XII веке».

⁶⁶⁹ - Участвовавший в прениях как один из представителей сирийских Яковитов, родственных с Армянами по вере.

⁶⁷⁰ - Вот в полном виде место У Феориана: Τοῦτων οὕτω ρηθέντων, ἀναστὰς ἱερεύς τις τῶν Σύρων εἶπε πρὸς τὸν Θεωριανόν διὰ τί σφραγίζετε δακτύλοις δυσίν; οὐκ εἰσὶν οἱ δάκτυλοι διακεχωρισμένοι ἀνὰ μέρος; λοιπὸν καὶ αἱ δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ κεχωρισμέναι εἰσὶ καθ' ὑμᾶς; Ὁ δὲ Θεωριανός, οἷον ἀστεϊζόμενος, εἶπεν οὐ τὰς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ σημαίνοντες οὕτω δρῶμεν, ἀλλὰ τῆς τυραννίδος τοῦ διαβόλου ἀπαλλαγέντες ἐδιδάχθημεν παράταξιν ποιεῖν κατ' ἐκείνου καὶ πόλεμον, ταῖς μὲν χερσὶν ἐργαζόμενοι δικαιοσύνην καὶ ἐλεημοσύνην καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς, ὅπερ ἐστὶν ἡ παράταξις, διὰ δὲ τῶν δακτύλων, τοῖς μετώποις ἐπιτεθέντες τὴν τοῦ Χριστοῦ σφραγίδα, συνιστῶμεν τὸν πόλεμον καὶ οὗτο τοῦτον καταγωνιζόμεθα, καὶ μετὰ τοῦ Δαβὶδ εὐλογοῦμεν τὸν Κύριον, εὐλογιτὸς Κύριος ὁ Θεός μου, λέγοντες ἕκαστος, ὁ διδάσκων τὰς χεῖράς μου εἰς παράταξιν καὶ τοὺς δακτύλους μου εἰς πόλεμον· οὐ τὸν δάκτυλον, ἀλλὰ τοὺς δακτύλους, т.е. когда это (предшествующее) так было сказано, встал один сирский священник и сказал Феориану: для чего вы изображаете крестное знамение двумя перстами? не разделены ли (между собою) персты, как особые один от другого? следовательно – по вашему разделены (между собою) и два естества Христовы (мысль та, что если признавать два отдельные естества, не соделавшиеся единым естеством, как учили Армяне, то нужно будто бы признавать и два лица, а это будет несторианство). Но Феориан, как бы прибегая к шутке (отделяваясь шуткой), сказал: не знаменуя два естества Христовы так делаем мы, но, быв избавлены от мучительства диавола, мы научены творить против него ополчение (уготование) и брань, ибо руками соделываем мы правду, милостыню и прочие добродетели и это

есть ополчение (уготование), а перстами, полагая на челе печать Христову, мы составляем брань, и таким образом побеждаем его и с Давидом благословляем Господа, говоря каждый: благословен Господь Бог мой, научаяй руце мои на ополчение и персты моя на брань (Пс.143:1) – не перст (т.е. не один перст, как у вас – Армян), но персты, – у Миня в Патрол., t. 133 col. 296 sub fin.

⁶⁷¹ - Петр Дамаскин говорит: «Два перста убо и едина рука являют распятого Господа нашего Иисуса Христа, во двою естеству, а во едином составе познаваема». Об единоперстии Яковитов говорит Димитрий, митрополит кизический, что они придумали знаменовать лицо одним перстом, ὡς τὴν μίαν ἐν Χριστῷ φύσιν πρεσβεύοντες, т.е. чтобы проповедовать единое естество во Христе см. у Свицера в Thesaurus ecclesiast. под сл. σταυρός, II, 1010; об единоперстии Армян говорит один неизвестный писатель, что они начертывают на лице крест одним перстом, ὡς ἅν κἂν τοῦτω μίαν φύσιν τοῦ σταυρωθέντος σημάνωσι, т.е. чтобы хотя сим означить (провозвещать) единое естество Распятого, см. в сочинении И. Троицкого «Изложение веры церкви армянской», Спб., 1875, стр. 193, прим.

⁶⁷² - Обстоятельные речи о Прении и оно само у А. Попова в Историко-литературном обзоре древнерусских полемических сочинений против латинян, стр. 238 sqq. Прение представляет собою не какое-нибудь серьезное и авторитетное сочинение, а анонимную сатиру на латинян и отчасти на импер. Михаила Палеолога, который вступил в церковный союз с последними, принадлежащую своеобразному мудрецу из народа (сатиру лубочного, так сказать, характера). Но это несколько не мешает тому, чтобы свидетельство Прения о перстосложении для крестного знамения было принимаемо за вполне достоверное свидетельство (ибо в нашем случае и несерьезный автор, так же как серьезный, мог говорить только о том, что было у греков в действительности, т.е., хотим мы сказать, в нашем случае серьезность или несерьезность автора не имеет значения). Латиняне несправедливо укоряются в Прении, будто слагают крест двумя перстами. Эту несправедливую укоризну можно понимать так, что автор хочет навязывать латинянам

перстосложение, которое отчасти оставалось еще у самих греков и которое было считаемо уже за неправильное. – Троеперстие есть и в западной церкви, в которой оно в настоящее время употребляется для благословения, а в древнее время употреблялось и для крестного знамения. Когда именно явилось оно на Западе, сказать не можем; первое известное нам упоминание о нем относится к первой половине XII века, см. сочинение Гонория Августодунского (Отёнского), который жил в этой первой половине XII века, *Gemma animae*, lib. 1, cap. LVII, в Патрол. Миня t. 172, col. 560 (после Гонория Августодунского говорят о троеперстии папа Иннокентий III, занимавший престол с 1198 по 1216 год, в сочинении *De sacro altaris mysterio (De sacrificio missae)*, lib. 11, cap. XLV, в Патрол. Миня t. 217, col. 825, и современный Иннокентию епископ кремонский Сикард, в сочинении *Mitræ seu de officiis ecclesiasticis summa*, lib. III, cap. IV, в Патрол. Миня t. 213, col. 109 fin.). Но восточное троеперстие, отличное от западного и по своей форме (об этой форме западного троеперстия см. ниже), не есть его воспроизведение, а явилось независимо от него (спустя много времени по разделении церквей) и представляет собою обрядовой обычай Востока самостоятельный (латинское троеперстие по своей форме таково, что может быть принимаемо и за двоеперстие; а поэтому укоризну латинян в Прении, что они крестятся двумя перстами, можно понимать еще и так, что латинское троеперстие принималось греками за двоеперстие).

⁶⁷³ - Как это видно из сделанной в XII веке приписки в статье «О фрязах и о прочих латинех», к пункту, обличающему пятиперстие латинян, которая читается: «должно располагать персты в знаменованиях таким образом, чтобы ими означались два естества во Христе и три лица (Св. Троицы), как показал Христос, когда, возносясь на небо, благословил учеников поднятыми руками», – у преосв. Макария в Ист., VIII, 110 (Патрол. Миня 1. 140 col. 542 fin.).

⁶⁷⁴ - Может быть, что образцом для троеперстия послужило и диаконское держание ораля тремя перстами, cfr. в Беседах к

глаголемому старообрядцу продолжение 9-й беседы о сложении перстов для крестного знамения и для благословения, § 13.

⁶⁷⁵ - Когда православные вместо единоперстия усвоили двоеперстие, их примеру последовали Несториане. Может быть, что и желание иметь особое от Несториан перстосложение отчасти содействовало Принятию троеперстия вместо двоеперстия.

⁶⁷⁶ - В приведенной выше приписке XII в. к статье «О фрязах» слова: «как показал Христос, когда, возносясь на небо, благословил учеников», очевидно, значат: как (какими верстами) благословляющим изображается Христос на иконах.

⁶⁷⁷ - Мы считаем за вероятнейшее думать, что наше «аще кто не знаменается"... действительно есть перевод греческого: εἴ τις οὐκ σφραγίζεται μετὰ δύο δάκτυλα, ὡς καὶ Χριστός, νὰ εἶναι ἁφωρισμένος, как указал Андрей Денисов в Поморских ответах. Νὰ εἶναι несколько не будет языком новым для грека XII-XIII века, притом для грека малообразованного, какового дает видеть в себе человек, произносящий проклятие на не крестящихся двумя перстами (а в чин «Аще кто в ереси быв», проклятие внесено у нас после).

⁶⁷⁸ - В подлиннике читалось: «Показа три персты..., потом два совокупил, а один протягнув» (как это и читается в некоторых Прологах, в которых место сохранилось без переделки, – преосв. Макария Ист., VIII, 118), т.е. показал три перста, а потом два пригнул, каковой смысл имеет слово «совокупль» (греческ. συναγαγών – сведши, в том же смысле, в каком у нас употребляется выражение: «свело пальцы»), а один протянул. Защитники двоеперстия переправили «протягнув» в «пригнув» и слово «совокупль» получило тот смысл, что два перста оставил протянутыми.

⁶⁷⁹ - Что так называемое Феодоритово слово (может быть – действительно принадлежащее какому-нибудь русскому Феодориту, а, по всей вероятности, окрещенное именем блаженного Феодорита одним из его первых переписчиков на том основании, что взято было им или из рукописи, содержащей творения бл. Феодорита (толкование на псалтирь), или из рукописи, в которой читалось вслед за выписками из бл.

Феодорита) первоначально написано в защиту троеперстия, это не может подлежать сомнению. «Три персты равны имети вкупе..., два перста имети наклонена, а не простерта..., согбение персту толкуется"... Когда говорится о трех перстах без прямого или нарочитого указания – каких именно, то само собою понимаются три первые перста; согбение перстов («персту» – двойственное число) имеет место в троеперстном сложении, и нет его в двуперстном. Мысль слова есть та, что сложением трех первых перстов хорошо (подразумевается, гораздо лучше, чем в двоеперстии) выражается единство трех лиц Св. Троицы и их равенство, а пригнутием двух перстов хорошо выражается тайна сошествия Иисуса Христа на землю (редактор деяний Стоглавого собора, находя несообразным в приложении к двоеперстию; «согбение», действительно, употребляет вместо него «гбение», причем понимает легкое наклонение двух протянутых перстов, – гл. 31 fin.). Если Феодоритово слово заповедует не только креститься двумя перстами, но и благословлять, то это значит, что автор его, как некоторые и в Греции, неправильно думал, будто должно употреблять одно и то же перстосложение и для крестного знамения и для благословения (см. приведенную выше приписку к статье «О фрязах и о прочих латинех»). Когда слово повелевает «два перста имети заклонена, а не простерта», то имеет в виду употребление такого троеперстия, в котором два последние перста не пригибались, а протягивались (как в двоеперстии два первые): изображение такого троеперстия, взятое с одного греческого памятника, см. у митр. Григория в «Истинно древней и истинно православной Христовой церкви», ч. II, 2-го изд. стр. 131, последнее изображение (Относительно усвоения статьи бл. Феодориту не невероятно думать, еще следующее: первоначально статья явилась безыменной, но потом, когда была переправлена на двоеперстие, она была усвоена бл. Феодориту потому, что у последнего в толковании псалтири между прочим говорится о кресте, что он «от двою палиць составляется», причем разумеемое толкователем о кресте вещественном, что он слагается из двух древ (палиць, палица) у нас понятно были о кресте, который полагается человеком на

себе, что он изображается двумя пальцами (палиц превращено было в противограмматическое палиц).

⁶⁸⁰ - Как латиняне крестились и крестятся, это мы указывали выше. Что касается до благословения, то оно совершалось и совершается у них посредством троеперстия, но троеперстия не нашего православного, а своего особого: два последние перста пригибаются к ладони, а три первые протягиваются, и именно – или все три раздельно, или большой перст и указательный сжимаются вместе, а отдельно (оттопырься) один палец. Так как в случае прижатия пальца к двум перстам это троеперстие превращается в двоеперстие, то иногда оно и принимается за двоеперстие и называется этим последним именем. На так называемых Корсунских вратах новгородского Софийского собора благословляющие руки латинских епископов весьма отчетливо изображены с нашим троеперстием (принимаемым старообрядцами за свое двоеперстие!).

⁶⁸¹ - Начало оно у нас составляться, как указывали мы выше, – не позднее первой половины XV века (а по уверению некоторых, уже в XIV веке начинает являться в русских Кормчих статья о двуперстии вместе с проклятием на не соблюдающих сего обряда, см. Ил. Беляева. Наказные списки соборного уложения 1551 г. или Стоглава, М. 1863, стр. 41).

⁶⁸² - Предполагать, будто митр. Даниил и Стоглавый собор не знали, какое перстосложение находится в общем употреблении у современных им греков, было бы вовсе не основательно. Равным образом, предполагать, что митрополит и собор предписывали двоеперстие к общему употреблению с каким-то умыслом, в роде умысла приуготовить раскол, было бы в высшей степени странно (митрополит и собор предписывают двоеперстие к общему употреблению потому, что, считая эту форму перстосложения истинною и правильною, они желают водворить у нас относительно перстосложения полное единообразие). Другое дело – совершенно несправедливое мнение митрополита и собора о поврежденности чистоты православия у современных им греков. Если в двух месяцах, Макарьевских Миней, – Декабре и Июне, Прение панагиота написано без переделки чтения о перстах: то нужно понимать

это не так, будто до Стоглавого собора Макарий сам держался троеперстия, а так, что он приказывал писать памятники без переделок (заметим здесь кстати, что и в Кирилловой книге, гл. 26, Прение напечатано с сохранением подлинного чтения о перстах). А если сокращение Прения, помещенное в Августе месяце, читается с переделкою о перстах, то должно думать, что переделка принадлежит не самому Макарию, который был человек неспособный на переделки, а уже произведена ранее. Все месяцы Макарьевских Миней Московского Успенского собора написаны после Стоглавого собора, ибо на всех месяцах подпись 1553 года.

⁶⁸³ - Подделанным или переделанным сказание читается в Прологах уже XIV в., – преосв. Макар. Ист. VIII, 118.

⁶⁸⁴ - Ibid. стр. 118, прим. 144.

⁶⁸⁵ - За такой взгляд на различие перстосложения Артемий и осужден был как за «хулу о крестном знамении».

⁶⁸⁶ - Преосвященный Макарий хочет доказывать значительную распространенность у нас троеперстия до Стоглавого собора словами царя к собору: «христиане крестятся не по существу», – Ист. VIII, 125. Но под «не по существу» должно разуметь не неправильное сложение перстов, а неладное полагание на себе крестного знамения (бессмысленное махание рукой по груди или положение перстов на груди и плечах не в том порядке, в каком следует, против чего у греков писал иподиакон Дамаскин в известном своем слове и о чем у нас Вассиан Косой выражается в одном сочинении, что «крестное знамение на лице не все полно крестили»). Это же должно разуметь у старца Филофея и у других, писавших о крестном знамении до Стоглавого собора.

⁶⁸⁷ - Списков жития преп. Александра, написанных до патр. Никона, когда бы могла быть сделана поправка, известно несколько (см. в Описании рукописей библиотеки Троицкой Сергиевой Лавры выписку нашего места из жития по рукописи 1633 года, N 691, л. 196 и в Описании рукописей Хлудова выписку по рукописи первой половины XVII века, – № 198 л. 232); вообще неповрежденность чтения приведенного места не может подлежать сомнению.

⁶⁸⁸ - Значения какого-нибудь недоброго умысла, как уже мы говорили прежде, эти старания, конечно, вовсе не имели считая двоеперстие за истинное и правильное перстосложение, люди, по совершенно понятным похвальным побуждениям, и предприняли усилия свести наконец это перстосложение в общее употребление. – Самые эти усиленные старания представляют собою решительное свидетельство в пользу того, что до времени патр. Иосифа троеперстие у нас оставалось и находилось в более или менее значительном распространении.

⁶⁸⁹ - Весьма замечательно, что Петрей и Олеарий, говоря об употреблявшемся русскими их времени (Петрей – первой четверти, Олеарий – второй четверти XVII в.) перстосложения, говорит именно о троеперстии и только о нем одном, как будто бы оно было их единственным перстосложением, – русский перевод первого в Чтен. Общ. Ист. и Древв., 1867 г. кн. II, стр. 402 нач., русский перевод второго *ibid.*, 1868 г. кн. IV, стр. 330.

⁶⁹⁰ - См. сочинение г. Каптерева: «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов», выпуск первый, стр. 64 sqq. С немалой вероятностью надлежит принимать за исключение Большой катехизис, в котором начальное предписание о сложении трех перстов должно быть усвояемо автору, а дальнейшее пояснение, сводящее троеперстие на двоеперстие, – московским редакторам.

⁶⁹¹ - Слово было напечатано в отдельном виде, крошечной, состоящей из двух четверточных листов, брошюрой на иждивение или по поручению («накладом») епископа луцкого и острожского Кирилла Терлецкого, который переведен был из епископов пинских в епископы луцкие 29 мая 1585 г. Местом печати, которое, так же, как и год, не обозначено, считают Острог (Каратаев. Хронологич. роспись, № 89). По всей вероятности, слово указал Кириллу Терлецкому и напечатал его для него московский печатник диакон Иван Федоров, работавший у князя Острожского в Остроге († 5 декабря 1585 г. во Львове).

⁶⁹² - Свидетельство диакона Павла Алеппского, которое см. у преосв. Макария в Ист., XII, 172. В Беседах к глаголемому старообрядцу утверждается, что в книгах киевского издания:

Беседах Златоустого на Ап. Павла 1623 г., Беседах Златоустого на Деяния 1624 г. и толковании Андрея Кесарийского на Апокалипсис 1625 г., изображено на картинках троеперстие (Дополнение к 9-й беседе о сложении перстов для крестного знамения и для благословения). Если это правда, то нужно будет понимать дело так, что учительные люди, по указанному выше недоразумению, проповедовали двоеперстие, а народ, за представителей которого в нашем случае должны быть принимаемы граверы или резчики картинок, держался в своем большинстве издавна успевшего распространиться в нем троеперстия. Если принимать, что в Большом катехизисе первоначально предписывалось употреблять троеперстие, то нужно будет понимать это так, что автор катехизиса предписывал было перстоложение, которое на самом деле употреблялось в киевской Руси. – Киевские учительные люди проповедовали двоеперстие на основании московского источника; но на Москве при патр. Иосифе свидетельство киевских учительных книг в пользу двоеперстия было принято за самостоятельное свидетельство малорусской церкви. – Заметим здесь кстати, что Уторцы или Утерце, в которых в 1618 г. была напечатана одна книжка, говорящая о двоеперстии («Собрание вкратце словес от бож. писания и с объяснением изложения св. апостол двенадцати артыкулов православной веры»), находятся не в Сербии (на основании какового ошибочного мнения заключают о распространении двоеперстия в последней), а в той же Киевской Руси, собственно – в Галиции (в Санокской округе, не далеко на восток от городка Лизко). А когда известный сербо-афонский иеромонах Дамаскин, осужденный в 1648–49 г. афонскими монахами за двоеперстие, ссылался в защиту последнего, кроме московских книг, еще на сербскую рукопись, писанную 130 лет тому назад: то, как с очень большою вероятностью можно думать, ссылался на рукопись, содержащую творения Петра Дамаскина, переводом которого мы обязаны именно сербам, см. Опис. синодд. ркпп. Горск. и Невостр. № 140, л. 279, стр. 187 нач.

⁶⁹³ - О подлинной принадлежности слова Максиму не может быть никакого спора. Оно находится в собрании сочинений

Максима, которое принадлежит ему самому. Это есть то собрание, пред которым читается: «Предсловие, сказующе вкратце силу книжки сеа», нач.: «Настоящаа новосъчиненнаа книжка дар убо есть всесвятаго и поклоняемаго Духа». Что автор предисловия есть сам Максим, это ясно видно из того, что большую книгу он называет книжкой, а также и из всего вообще предисловия. Настоящего собрания сочинений Максима есть списки современные ему или почти современные, – нашей академической библиотеки фундамент. № 42, принадлежавший митр. Иоасафу, и Хлудовский № 73, писанный в 1563 г., и в обоих списках читается наше слово. Академический, бывший Иоасафовский, список несомненно доказывает и то, что чтение места в слове о перстах не переправлено после Максима, а действительно принадлежит ему.

⁶⁹⁴ - В подлиннике о перстах: «совокуплением триех перстей: сиречь: пальца и еже от среднего и малого исповедуем, ... протяжением долгого и середнего исповедуем"... В сущности ничего нескладного тут нет: Максим употребляет выражение «средний» не о взаимном положении перстов, а об их относительной величине, и понимает под средним в первом случае малый средний, во втором – указательный, а под долгим большой средний.

⁶⁹⁵ - Для православных, склонных мыслить по раскольничьи, заметим здесь кстати, что пусть смотрят они в Беседах к глаголемому старообрядцу 9-ю беседу о сложении перстов для крестного знамения и для благословения.

⁶⁹⁶ - Пусть припомнит читатель, что пишет относительно этого константинопольский патриарх Паисий в своих ответах Никону. В частности о сложении перстов для крестного знамения один из ученых спутников иерусалимского патриарха Паисия говорил Арсению Суханову: «так (о том) никто не писал, как персты складывать, – ни евангелие, ни апостолы то есть самовольное, кто как хочет, но токмо подобает крестообразно крест чинить; а то все добро и ереси и хулы на Бога нет никакой; мы слагаем верхний перст (палец) с двема верхними во образ Святыя Троицы и теми крестимся, а вы слагаете великий перст

со двумя нижними во образ Святыя Троицы, а двумя верхними креститеся также добро"...

⁶⁹⁷ - Cfr у Мартиньи в *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* под сл. *Bénir*, p. 85 col. 2 sub fin., указание на свидетельства памятников скульптурных.

⁶⁹⁸ - Свидетельство бл. Августина, который † 430, в 118-м его трактате на Иоанна. Последующие многие свидетельства у Гретзера, Т. I, lib. IV, p. 372 sqq.

⁶⁹⁹ - Свидетельства Созомена и Иоанна Мосха, – у преосв. Макария в *Ист.*, VIII, 102, прим. 123.

⁷⁰⁰ - Патр. Софроний в своем толковании на церковные службы пишет: «Благословение епископом народа после чтения евангелия указывает на будущее пришествие (Господа) в 6505 году, так как по числительному (счётному) употреблению персты (как они сложены для благословения) означают шесть раз пять тысяч» (у Мина в *Патролог.* t. 87 col. 400). Слова эти, очевидно, читаемые в поврежденном виде, должны быть исправлены по воспроизводящему Софрония патриарху константинопольскому Герману, у которого находим: «Благословение архиереем народа указывает на будущее пришествие Христова чрез числительное употребление перстов, означающее (т.е. в котором персты, как они слагаются для благословения, означают) число шесть тысяч пятисотное» (*ibid.* t. 98, col. 417).

⁷⁰¹ - О том, что для получения в ручном счете числа шесть тысяч пятьсот нужно сложить палец с малым средним, см. статью «Свидетельство VIII века о сложении перстов в священническом благословении», помещенную во 2-й части *Православного Собеседника* за 1858 г.

⁷⁰² - Подлинные слова Скилицы: 'Η γὰρ χεὶρ τοῦ πατριάρχου σταυροειδῶς σχηματισθεῖσα, ἧ ἔθος εὐλογεῖν ἐπιφωνοῦντι τῷ λαῷ τὴν εἰρήνην, μίμνηκεν ἀτρέπτως, μὴ συναλλιωθεῖσα τῇ νεκρώσει τοῦ σώματος, – *Патрол. Миня* t. 122, col. 372 fin. – В славянском глаголическом требнике конца X-XI века, который открыт на Синае и издан в кирилловской транскрипции чешским ученым Гейтлером, в чине богоявленского освящения воды, в молитве «Сам убо человеколюбче Царю» после слов: «ангельския

крепости исполнену» читается предписание: «и потом прекрестит поп воду в. пръстом», т.е. и потом перекрестить поп воду трижды перстом (в глаголическом счете, который почему-то оставлен г. Гейтлером без перевода на кирилловский, в значит не 2, а 3), – *Euchologium glagolski spomenik manastira Sinai brda*, izdao Dr. L. Geitler, p. 9 нач. Это «перекрестит перстом», т.е. одним перстом, может быть понимаемо трояко: или что в нашем требнике перстом вместо перстами стоит так сказать археологически, как воспроизведение чтения в его время уже оставленного и не соответствующего современной ему действительности, или что крестовидное перстосложение в первое время после своего появления было употребляемо только епископами, а священники оставались при старом способе изображения креста одним перстом; или что, наконец, первое время и епископами и священниками крестовидное перстосложение было употребляемо только для благословения людей в собственном смысле первого слова, а что начертание креста на предметах и теми и другими по прежнему делалось одним перстом, как подобное имело и до сих пор имеет место у католиков, см. выше стр. 18 прим. 1 (начертание креста на воде одним перстом встречаем и в греческих позднейших евхологиях, см. у Гоара в чине крещения, по парижск. изд. стрр. 357и 363).

⁷⁰³ - Напечатано в Афинах в 1853 г.; французский перевод Дюрана, с введением и примечаниями Дидрона, ранее подлинника – в 1845 г., а немецкий перевод Шефера вслед за подлинником в 1855 г. В сочинении не указано время его написания и к 1458 году относят его, также не указывая оснований, издатели его подлинника. Некоторые греческие ученые объявляют 1458 год за простое измышление издателей Ерминии, а некоторые русские ученые относят ее к гораздо более позднему времени, чем половина XV века. Но вместе с Пипером (*Einleitung in die monumentale Theologie*, S. 257) и Увгером (в 84-м томе энциклопедии Ерша и Грубера статья: *Griechische Kuust*, S. 292) мы не видим препятствий относить ее (за исключением ее первой технической части, которую считают позднейшей приставкой) к половине XV века (пожалуй, с оговоркою, что не отрицаем позднейших вставок).

⁷⁰⁴ - Стр. 260, § 543. Вот подлинные слова: Εὐλογοῦσαν χεῖρα διαγράφων, μὴ καὶ τὰ τρία ὁμοῦ δάκτυλα μειγνύης, ἀλλὰ τὸν μέγα δάκτυλον σὺν τῷ παραμέσῳ μόνον, διότι ὁ μὲν ὀρθὸς δάκτυλος, ὁ λεγόμενος λιχανὸς καὶ τὸ λύγισμα τοῦ μέσου δακτύλου τὸ ΙΣ (Ἰησοῦς) ὄνομα σημαίνουσι ἡγουν ὁ ὀρθὸς τὸ Ι καὶ ὁ καμπύλος τὸ Σ, ὁ δὲ μέγας δάκτυλος καὶ παράμεσος, ἐνούμενοι ἀλλήλοις χιαστῷ τῷ τρόπῳ τὸ Χ, στοιχεῖον εἰκονίζουσι, τὸ δὲ καμπύλωμα τοῦ μικροῦ δακτύλου τὸ στοιχεῖον Σ ἦτοι τὴν λέξιν Χριστός, т.е. изображая благословляющую руку, не смешивай (не соединяй) вместе и трех перстов (вероятно, понимает автор: не пиши так, как слагаются персты для крестного знамения), но палец (пиши) с одним малым средним перстом, потому что прямой перст, называемый указательным, и сгиб большого среднего перста означают имя ІС (Іисус), т.е. прямой букву І, а согнутый букву С, а палец и малый средний, будучи соединены вместе крестовидным образом (χιαστῷ τῷ τρόπῳ – на подобие буквы, хи) изображают букву Х, а сгиб мизинца букву С, т.е. слово Христос.

⁷⁰⁵ - Опис. Синодд. ркпп Горск. и Невостр. № 407, л. 195 об. Устав читается в Церковном Уставе 1610 г. и в Уставе Иосифовском, см. преосв. Макария Историю русского раскола, стр. 97 прим. 193 (приведен текст сполна). Во всяком случае это «персты три, якоже иерей крест деет», читаемое в Уставе св. Горы о панагии по рукописи XV в., составляет важное свидетельство против раскольников в пользу троеперстия, сfr в Беседах к глаголемому старообрядцу Продолжение беседы 9-й, о сложении перстов для крестного знамения и благословения, § 14.

⁷⁰⁶ - Патр. Паисий в своем ответе Никону на его вопрос о перстосложении для благословения говорит, что персты должно складывать так, чтобы из них образовывались четыре буквы І и С, Х и С, и прибавляет: «а которыми персты начертывает кто сия четыре письма, ничтоже разньствует» (отв. 25). Предполагая, что так было или что это имело силу и в древнее время в отношении к перстосложению крестовидному, т.е. что и в нем для изображения креста не считались обязательными палец с малым средним перстом, мы будем иметь на старых иконах

наших немалочисленные примеры перстосложения крестовидного. Не редки на старых иконах примеры такого перстосложения, в котором указательный и большой средний перст сложены крестовидно (как теперь в именованном перстосложении), а палец и два последние перста соединены вместе, плотно или не плотно. Православные принимают это перстосложение за близкое к именованному, раскольники – за двуперстное; на самом деле со всею вероятностью должно видеть в нем древнее перстосложение крестовидное.

⁷⁰⁷ - По уверению Бесед к глаголемому старообрядцу, на пелене, пожертвованной в Троицкий Сергиев монастырь современным митр. Фотию вел. кн. Василием Дмитриевичем с изображением на ней самого преподобного Сергия, благословляющая рука последнего изображена с явственным и точным перстосложением именованным (*ibid.*, § 7).

⁷⁰⁸ - Каковой обычай явился у ораторов, нет сомнения, потому, что и в обыкновенной жизни при каких-нибудь усиленных, особенно оживленных, речах люди потрясают перстосложенной рукой, а равным образом и подают знак к молчанию среди шума если не перетосложенно, то просто поднятой рукой. Что касается до приветствия посредством поднятия перстосложенной руки, то сравнивай употребление этого жеста в настоящее время нашими военными. Об обычае ораторов греческих и римских предварять свои речи поднятием и потрясением перстосложенных рук, равно как и о жестикуляции посредством разнообразного перстосложения во время самого произнесения речей, нарочито и довольно подробно говорит Квинтилиан в своем сочинении *De institutione oratoria*, – lib. XI, cap. III – *De pronuntiatione*, затем мимоходом и не нарочно говорят: Персий в своих сатирах, – sat. IV, de Alcibiade, v. 7, Апулей в своих *Метаморфозах* или *De aureo asino*, – lib. II, cap. XXI, Аристенет (языческий писатель IV или V в. по Р.Х., – знаем по указанию у Гретзера, Т. I, p. 369) и другие (Цицерон в своем специальном сочинении *De oratore*, не говоря подробно, делает общее наставление о сообразовании перстов руки, причем разумеет различный перстосложения, с содержанием речи, – lib. III, cap. 59). Простертие руки и

потрясание рукой, о которых говорится в книге (Деян.12:17; 13:16; 19:33; 21:40; 26:1), как знаках приглашения к молчанию, суть именно те самые ораторские поднятие руки и потрясание рукой, о которых мы говорим (что по-русски переведено: «дав знак рукою, дал знак рукою», по-гречески: κατασεῖσα, κατέσεισεν τῇ χειρί, τὴν χεῖρα). И в позднейшее время, у ораторов христианских было в обычае протягивать руку перед началом речей, см. напр. свидетельство грамматика Кориппа об импер. Иустине, – у Гретзера Т. I, р. 368 нач. – Для соображений относительно разнообразного перстосложения, которое находим на древних памятниках христианской иконографии, считаем не уместным перечислить те виды перстосложения, которые известны нам как обычные ораторские жесты. У Квинтилиана в качестве таковых жестов указываются следующие виды перстосложения: 1. Малый средний перст подгибался под палец, остальные три перста протягивались, об этом перстосложении Квинтилиан говорит, что оно есть наиболее употребительное, приличествует в начале речи, а при дальнейшем произношении последней – в повествованиях, порицаниях и обвинениях; 2. два средние перста подгибались под палец, а указательный и мизинец протягивались; об этом перстосложении Квинтилиан говорит, что оно есть жест более настоящий, чем предшествующий, в начале речей и при повествованиях не идущий; 3. три последние перста пригибались к ладони, палец прижимался к ним, а указательный протягивался; но Квинтилиану, это – жест для порицания и для указания; 4. четыре первые перста слегка соединялись своими концами (а мизинец протягивался ?); 5. малый средний перст и мизинец пригибались к ладони, большой средний и указательный протягивались, палец прижимался к двум последним; 6. четыре перста слегка наклонялись, палец сгибался внутрь; 7. малый средний перст наклонялся (остальные протягивались ?); 8. указательный перст упирался в ноготь пальца с боку, остальные персты протягивались разъединенно или сжато; 9. все персты пригибались, а палец отгибался в сторону. Апулей говорит об употреблявшемся ораторами перстосложении, в котором два последние перста

пригибались, а два первые и палец протягивались, причем палец оттопыривался (отводился назад или в сторону).

⁷⁰⁹ - D. Danielis de Nessel Breviarium et Supplementum Commentariorum Lambecianorum sive Catalogus et caet., Vindob. 1690, t. I, pars III сначала.

⁷¹⁰ - Кортюм в примечаниях к своему немецкому переводу Павла Силенциария указывает таких примеров несколько (прим. 55; перевод приложен к известному изданию Зальценберга *Alt-christliche Baudenkmale von Constantinopel*), см. также Таблицы к Истории древнего искусства Рангави (*Πίνακες διὰ τὴν Ἱστορίαν τῆς αρχαίας καλλιτεχνίας*), – табл. 8 № 3, табл. 9 № 4, табл. 11 № 5 и табл. 12 № 2. В знаменитой группе Лаокоона один из сыновей Лаокоона изображен с поднятой и перстосложенной рукой в знак того, что он говорит, жалуется на боль, отцу.

⁷¹¹ - Подлинные слова: Спаситель изображен так, что: ἔοικε δὲ δάκτυλα τίνειν δεξιτερῆς, ὅτε μύθον ἀειζῶντα πικραύσκων, λαίην βίβλον ἔχων ζαθέων ἐπιίστωρα μύθον, – Патрол. Миня, t. 86, pars posterior, col. 2149, vers. 776.

⁷¹² - Т. I, pars I, pp. 55–102.

⁷¹³ - Изображены Исав и Иаков, из которых первый продает второму свое первенство; Исав с протянутой перстосложенно рукой, – у Несселя р. 69: ясно, что Исав не благословляет Иакова и не молится на него, а говорит ему. Изображен Иосиф, рассказывающий своим братьям виденный им сон; Иосиф с протянутой перстосложенно рукой, – у Несс. р. 82: ясно, что он не благословляет братьев и не молится на них, а говорит им. Изображен Иосиф в темнице с хлебодаром и виночерпием, а перед темницей – страж ее с своей женой; страж с женой обращены друг другу с перстосложенно протянутыми руками, – р. 87 ясно, что они разговаривают. Изображены братья Иосифа, стоящие перед ним после того, как у них в мешках найдены были деньги; Иосиф с перотосложенно протянутой рукой, – р. 88: ясно что он говорит братьям. См. также pp. 60:65:71:73:76(особенно крайняя фигура вправо от зрителя), 89 и 90.

⁷¹⁴ - См. миниатюру, изображающую падение Лота с дочерьми, – р. 64. – Ни одной из перстосложенно протянутых рук на миниатюрах нельзя было бы принимать за руки молебные, а некоторые можно было бы принимать только за руки, благословляющие; но благословение изображается на миниатюрах чрез возложение благословляющим своей руки на голову благословляемого, – рр. 77:78 и 99. На наших миниатюрах ясно видно, что и перстосложенная рука из облака по своему первоначальному значению не есть рука благословляющая, а рука, служащая знаком того, что Бог говорит (Изображено грехопадение Адама и Евы и над ними рука из облака, – р. 55; ясно, что Бог не благословляет Адама и Еву за грехопадение, а обличает их в нем. Изображено изгнание Адама и Евы из рая и над ними рука из облака, – р. 56: ясно, что Бог не благословляет Адама и Еву, а повелевает им изойти из рая). – Пророки, до сих пор изображаемые на иконах с перстосложенно протянутыми руками, собственно не благословляют и не молятся, а пророчествуют, т.е. руки – знак того, что они изображаются пророчествующими.

⁷¹⁵ - Вот некоторые примеры. Барельеф на одном саркофаге изображает исцеление Спасителем двух слепых; представлены Спаситель, слепые и два апостола; рука Спасителя на голове одного из слепых; один из апостолов с перстосложенно протянутой рукой, обращенной к Спасителю: ясно, что апостол говорит Спасителю, а не благословляет Его. Барельеф на другом саркофаге изображает исцеление Спасителем кровоточивой; представлены Спаситель, кровоточивая и один из апостолов; у Спасителя и апостола, обращенных друг к другу, руки перстосложенно протянуты: ясно, что они разговаривают. На одной фреске изображено обличение Спасителем отрекшегося от Него апостола Петра; Спаситель с перстосложенно протянутой рукой, обращенной к Петру: ясно, что Он не благословляет Петра, а говорит ему, т.е. держит обличительную речь к нему, см. у Мартиньи в Словаре рр. 64 (второе изображение), 288 и 577. (Импер. Юстиниан поставил на дворе построенной им св. Софии свою статую с протянутой к востоку правой рукой; по объяснению Свиды, это протяжение

руки означало то, что император изображен был говорящим к восточным народам, – в Словаре под сл. ἰουστινιανός).

⁷¹⁶ - Под 9 октября, к памяти диакониссы Поплии, изображено: импер. Юлиан сидит на престоле, пред ним Поплия с протянутой к нему перстосложенной рукой; ясно, что Поплия не благословляет Юлиана, а держит к нему обличительную речь (как это говорится в тексте сказания о ней). Под 8 октября, к памяти св. Пелагии, изображение епископа Нонна, сидящего на кафедре с перстосложенно протянутой рукой: в тексте сказания ясно дается знать, что епископ представлен, как занимающийся учением народа. Под 12 Октября изображение 7-го вселенского собора; один из епископов (крайний слева) с перстосложенно протянутой рукой: ясно, что епископ не благословляет других епископов, а говорит. Под 29 Декабря – избиение вифлеемских младенцев; Ирод сидит на престоле с перстосложенно протянутой рукой; перед ним воины избивают младенцев; конечно, ясно, что Ирод говорит воинам, т.е. приказывает им избивать младенцев (сfr тоже изображение у Мартиньи в Словаре, р. 299, и у Лабарта в *Histoire des arts industriels au moyen age*, planche V). См. еще под 9 и 23 Сентября, под 25 Ноября и под 3 Декабря (к памяти муч. Анании). Что перстосложенные руки в Менологии не суть руки благословляющие, а служащие условным знаком лиц говорящих, это совершенно ясно видно и из следующих двух обстоятельств: 1) рисунки Менология, как и его текст, представляют одно целое, произведенное в одно время и несколькими немногими лицами под одним чьим-либо смотрением; между тем перстосложение в нем не одно и то же на всех руках, а разное (таковым, конечно, не было бы перстосложение для благословения: живописцы, делавшие рисунки, изображая благословенное перетосложение, употреблявшееся в их время, его одно или его однообразно и изображали бы); 2) есть рисунки, на которых несколько лиц представлены с перстосложенными руками и у всех лиц перстосложение разное или у каждого лица свое особое (напр., ч. II, стрр. 17 и 35). Что касается до этого разнообразия перстосложения, как условного знака лиц говорящих: то отчасти

оно заимствовано было живописцами христианскими у живописцев дохристианских, которыми в свою очередь взято с живой действительности, представляя собою воспроизведение разнообразного перстоложения, употреблявшегося ораторами; отчасти могло быть заимствовано ими (христианскими живописцами) у своих певческих регентов (доместиков), которые при управлении хорами давали знать певчим о разнообразии пения посредством различного перстосложения протянутой руки, см. у Дюканжа в Glossar. Graecit. под сл. χειρονομεῖν. В Менологии импер. Василия преобладают два перстосложения: двуперстное и крестовидное (впрочем, ясно крестовидное только в некоторых случаях, в других же случаях – могущее быть принимаемым за крестовидное или за то ораторское перстосложение, которое у Квинтилиана под № 1-м). О первом скажем сейчас ниже; что же касается до второго, то его употребление в Менологии должно быть понимаемо так, что живописцы, рисовавшие изображения для последнего, берут как символ для обозначения лиц говорящих то перстосложение, которое в их время употреблялось епископами для благословения (что именно как символ, а не с подлинным значением перстосложения для благословения, это совершенно ясно видно из нескольких изображений, на которых крестовидно перстосложенные руки не могут быть принимаемы за руки благословляющие: ч. I, стрр. 63:104:123, ч. II стрр. 5:56:58:91).

⁷¹⁷ - См. у Мансветова в сочинении: «Митрополит Киприан в его литературной деятельности» выписки из славянского устава 1409 года, стр. 83 fin., и Марка Ефесского Изъяснение церковного последования, – в Писаниях св. отцов и учителей церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения, т. III, стр.

⁷¹⁸ - Cfr Студийский устав патр. Алексея в Синод. ркп. по Опис. Горск. и Невостр. № 380, л. 253 об. fin., о том, что монахи полагали на себе крестное знамение по окончании поклонов.

⁷¹⁹ - Как изображаются они в Менологии импер. Василия.

⁷²⁰ - Кроме двуперстия, о котором сказали мы сейчас, встречается двуперстие и совершенно тождественное с нашим позднейшим или с теперешним старообрядческим двуперстием,

т.е. в котором палец уперт своей пушкой в пушки малого среднего перста и мизинца (в Менологии импер. Василия нисколько раз; затем см. еще напр. снимки с миниатюр одной, относимой к VI-IX в., греческой рукописи в Сборнике Общества древнерусского искусства при Московском Публичном Музее на 1866 год, отд. I, к стр. 86, № 6). Это двуперстие должно быть принимаемо не за древнее молитвенное двуперстие, употребляемое в качестве символа лиц говорящих, ибо последнее, как указывали мы выше, должно быть представляемо иначе, а за самостоятельный символ или за один из самостоятельных видов перстосложения, служащего символом лиц говорящих. Так как этого двуперстие мы не встречаем на иконографических памятниках дохристианских: то можно думать, что оно взято живописцами в сравнительно позднее время от тех певческих доместиков, о которых мы упоминали выше. Что касается до его тождества с позднейшим нашим и с теперешним старообрядческим двуперстием, то, может быть, последнее есть простая случайность, а может быть – древнее молитвенное двуперстие было переправлено у нас на позднейшее именно по образцу его (символического иконного двуперстия).

⁷²¹ - Указания на пособия, а равно и объяснительные примечания помещены в конце статьи.

⁷²² - Слова Константина Великого, относящиеся к вопросу о праздновании Пасхи, передает историк Евсевий в своем сочинении «О жизни блаженного царя Константина», третья книга, 18–20 главы. См. «Сочинения Евсевия Памфила, переведенные с греческого при Санкт-Петербургской Духовной Академии», СПб. 1849 года, том второй, стр. 180–184.

⁷²³ - Период времени от одного рождения луны до следующего называется лунным месяцем. Вследствие неравенств движения луны, продолжительность этого времени, а равно и времени от одного полнолуния до следующего не всегда одинакова; но средним числом она составляет 29 суток, 12 часов, 44 минуты и около 3 секунд, то есть почти 29 суток с половиною и три четверти часа. Если сие последнее число помножим на двенадцать, то получим 354 дня и 9 часов; этот

период времени будет выражать собою продолжительность лунного года, состоящего из двенадцати лунных месяцев. Следовательно, такой лунный год на десять слишком суток будет короче нашего простого года, и на одиннадцать слишком суток короче високосного года. Отсюда понятно, почему полнолуния на такое же количество времени в каждом году наступают ранее, чем в году предыдущем. Так, например, одно из весенних полнолуний в 1890 году было вечером 22 апреля, в 1891 году оно было утром 12 апреля, а в настоящем 1892 високосном году оно же наступит одиннадцатью днями ранее, то есть 31 марта.

⁷²⁴ - См. выше указанный перевод сочинений Евсевия, том второй, стран. 182.

⁷²⁵ - См. «Чтения в Московском обществе любителей Духовного просвещения», за 1865 год, стран. 71, в сочинении покойного профессора нашей Академии по классу математики протоиерея Петра Спиридоновича Делицына, под заглавием: «Способ находить в данном году день святой Христовой Пасхи у Христиан как православных, так и западных». (Стр. 69–105; в конце помещены таблицы). Это сочинение заслуживает полного внимания людей, занимающихся Пасхалиею. Нужно признаться, что в наших руководствах к Пасхалии встречается довольно неясного и неопределенного. А в указанном труде уважаемый профессор с удивительным искусством отстранил все лишние, затрудняющие дело подробности и указал все существенно необходимое для определения дня Пасхи. Способы вычислений отличаются простотой и точностью. Это сочинение было важным пособием при составлении настоящей статьи.

⁷²⁶ - Земля совершает полное обращение вокруг солнца в продолжение года. Солнечным тропическим годом называется время от прохождения земли чрез точку равноденствия, до нового прохождения чрез ту же самую точку. Средняя величина тропического года составляет 365 суток, 5 часов, 48 минут и от 45 до 52 секунд; в определении числа секунд разные астрономы не согласны.

⁷²⁷ - Для более точного представления о лунном круге должно заметить, что если считать в каждом году $365\frac{1}{4}$ суток, то

в девятнадцати годах будет 6939 суток и 18 часов. Но почти тоже самое количество времени содержат в себе 235 лунных месяцев. А именно, если точную величину среднего лунного месяца помножим на 235, то получим 6939 суток, 16 часов, 31 минуту и 45 секунд. Вычитая же эту величину из предыдущей, получим в остатке 1 час, 28 минут и 15 секунд. Следовательно, 235 лунных месяцев на эту же самую величину короче периода времени, состоящего из девятнадцати Юлианских годов. Отсюда становится ясным, почему полнолуния через 19 лет наступают хотя в те же числа солнечных месяцев, но на 1 час 28¼ минут, или почти на полтора часа ранее прежнего.

⁷²⁸ - Scharren (шарканье, трение ногами о пол) тоже, что у нас шиканье; Trampeln (топот) тоже что наши аплодисменты. Trampeln'ом обыкновенно встречают и провожают профессоров, если аудитория достаточно многочисленна. – На свежего человека эти знаки одобрения и порицания, приветствия и прощания, производят впечатление чего-то грубого, аляповатого. Мы доискивались, почему вошли в обычай именно эти неудобные знаки. Оказывайся, что они стоят в связи с привычкой немецких студентов записывать лекции: чтобы не отрываться от записывания они выражают одобрение профессору не руками, а ногами. Относительно Trampeln'a это понятно, но Scharren?!... Очевидно, у всякого свое!

⁷²⁹ - Довольно объективное изложение, а также четкую и в общем верную, хотя и проникнутую односторонними положительными тенденциями, критику главных богословских школ современной Германии можно найти в сочинении Эдуарда Гартмана: *Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie*. Berl. 1880.

⁷³⁰ - Вопросу о современном состоянии философской мысли в Германии мы предполагаем в непродолжительном времени посвятить особую статью – здесь же, на страницах «Богословского Вестника»; а теперь ограничиваемся пока лишь этими общими чертами, отмечающими главные течения философской мысли последнего времени.

⁷³¹ - Имена все, по некоторым обстоятельствам, изменены.

⁷³² - К сожалению, не выяснено, о котором Петре и о каком Константине идет речь.

⁷³³ - Здесь очевидно пропущено что-то.

⁷³⁴ - Разбор заблуждений, изложенных в найденной у Димитрия рукописи, будет дан в одной из следующих книжек «Богословского Вестника». Ред.

⁷³⁵ - Церковные Ведомости, издав. при Св. Синоде. № 8. стр. 298. – Там же и речь о. ректора к новопостриженному иноку Иоанну.

⁷³⁶ - «Pachomius gilt für den Begründer des eigentlichen Klosterlebens». Weingarten. Der Ursprung des Mönchthums, S. 51. Gotha. 1877.

⁷³⁷ - См. статью Mönchthum в энциклопедии Герцога-Гаука, статью, представляющую собой второе издание вышеупомянутой книги Вейнгартена.

⁷³⁸ - Tillemont Memoires à Phistoire ecclesiast. Tome VII, p. 169. Paris, 1700.

⁷³⁹ - Из моих личных воспоминаний.

⁷⁴⁰ - Сочинения Вейнгартена указаны выше.

⁷⁴¹ - См. «Богосл. Вестник» кн. I, стр. 238:249(прим.).

⁷⁴² - Introductio p. XLVI-LXVIII.

⁷⁴³ - Introductio, p. LXXVII-LXXXVII.

⁷⁴⁴ - Introductio, p. X-XIX. Кстати сказать, что у Амелино цитаты крайне неисправны. Напр., рассматриваемое «житие» он заставляет искать в 23 томе Миня, а между тем оно находится в 73 томе.

⁷⁴⁵ - Vita Pachomii. Migne, Lat. tom 73, p. 232 (cap. IV).

⁷⁴⁶ - Ibid., p. 259 (cap. XLI).

⁷⁴⁷ - Ibid., p. 241 (cap. XIX).

⁷⁴⁸ - Коптская редакц., стр. 26–27. Арабская, 363.

⁷⁴⁹ - Acta Sanctorum. Maius. tom. III, § 14 (init.).

⁷⁵⁰ - Introductio, p. XIX-XXX.

⁷⁵¹ - Real-Encykl. B. X (1882 г.), s. 785.

⁷⁵² - Weingarten. Ursprung des Möncht. S. 49. Real. Encykl. 785.

⁷⁵³ - Weingarten. S. 51–52.

⁷⁵⁴ - Real-Encykl. 786.

⁷⁵⁵ - Ibid., 785–6.

⁷⁵⁶ - Weingarten. S. 50. Real-Encykl. 781–2. 784.

⁷⁵⁷ - Для характеристики среды, в которой развивалось древнеегипетское монашество, имеет большое значение коптское описание подвижника Шнуди. См. «Богосл. Вестн.» Январь, стр. 236–243.

⁷⁵⁸ - Немецкий ученый Крюгер, желая похвалить новооткрытые коптские памятники, позволяет себе употребить следующее сравнение: Коптское «Житие» Пахомия стоит в таком же отношении к Иеронимовским описаниям первых монахов, в каком книга Деяний Апостольских к псевдо-климентову роману (климентинам). Т.е., хочет сказать автор: книга Деяний и коптское житие безмерно превосходят – первая Климентины, а второе – Иеронимовские описания. – Theolog. Literaturzeit. 1890, S. 623.

⁷⁵⁹ - Introductio, p. LXXXVIII-XCIII.

⁷⁶⁰ - Acta sanctorum (том указан выше), p. 287, 30 25 et passim.

⁷⁶¹ - Если мы правильно понимаем Амелино (intr. p. CIII), который говорит, что он еще займется изучением монахов скитских и нитрийских.

⁷⁶² - Theolog. Ziteratur-Leitung, 1890. S. 623.

⁷⁶³ - Amelineau. Etude sur st. Pacôme, p. 11. Le-Caire. 1887. Этот этюд появился до издания коптских памятников, но написан на основании их. См. отзыв о книжке в «Прибавл. к твор. отцов», т. 43, стр. 666–670.

⁷⁶⁴ - (Такого же смысла держится и наш русский перевод: как будто идущего к морю: также и французский J.E. Ostervald'a (Londres. 1886): comme pour aller du côté de la mer). – Конечно, ὥς после: как, каким образом – значит: как бы, как будто, будто бы; но это значение – отнюдь не единственное; напротив, ὥς в соединении с предлогами, указывающими направление действия, каковы: ἐπί, πρός, εἰς, (а здесь: ὥς, ἐπί), имеет совершенно иные значения, которые устраняют даже всякую

мысль об обманчивости, так сказать, действия; и употребления ὡς с предлогами в этих последних значениях в Новом Завете – весьма часты. Так в частности ὡς с предлогом ἐπί указывает: α) на исполнение определенной цели, на избрание ясно обозначенного пути. Примеры такого употребления ὡς ἐπί не редки у классиков (см., напр., Thucyd. V, 61. Xenoph. Anab. I, 9. 23; VII, 7. 55. Cyropaed. VII, 1. 27. Diod. Sic. XIV, 102. Polyh. V, 70, § 3. Arrian. Alex. II, 17, § 2; III, 18, § 14. Heliod. Aeth. I, 12. 35). Такого именно понимающа ὡς ἐπί держится славянский перевод: ити на поморие; его считает более простым (einfacher) Winer (Grammatik des neutestamentichen Sprachidioms. 4-te Auf. Leipzig. 1836. S. 559). Поэтому некоторые кодексы (D. Minusk) совершенно опускают ὡς, оставляя одно ἐπί. (Vid. Meyer. Cit op., S. 340). – β) Еще ὡς, в соединении с ἐπί имеет значение ἕως (лат. usque, нем. bis an), так что при таком его значении мысль этого места будет такая: «христиане отправили Ап. Павла идти (πορεύεσθαι) вплоть до самого моря, до гавани, на пути, не останавливаясь и не сворачивая в сторону». Такое понимание ὡς ἐπί самое распространенное в рукописных кодексах, переводах и толкованиях; весьма многие, поэтому, вместо ὡς ἐπί имеют просто ἕως; таковы: X A. B. E. 13. 25. 27. 40. 61. 66**. 81. 105. vg (nsque ad). Syr-sch. cop. с Luter (bis an), Lachmann и др. Но в такой замене нет особой нужды, потому что ὡς ἐπί весьма часто употребляется именно в значении ἕως; таковы, напр., следующие места из классиков: Pausan. II, 25: καταβάντων δὲ ὡς ἐπὶ θάλασσαν. Xenoph. Cyropaed. VIII, 3 § 11: ἔδειξε τέρμα ὡς ἐπὶ πέντε σταδίων. Zosim. I, 67: ὡς ἐπὶ τὸν Ῥήνον. Laert. VIII, 69: ὠδεύκεναι ὡς ἐπὶ τὴν Αἴτην. Diod Sicul. τὸν ναυάρχον μετὰ δέκα τριήρων ἀπέστει, κελεύσας κατὰ τάχος Λάθρα ἡλεῖν ὡς ἐπὶ Συρακουσίου. К Xenoph., выразившись, напр., в Histor. Gr. I. 6, § 5: ὡς ἐπὶ τὰς ναῦς πεμφθεῖς, в IX, 1 выражается просто: ἐπὶ τὰς ναῦς κтл. Подобная замена бывала у римлян: вместо usque ad употреблялось или одно usque, или одно ad, как напр.: Cic. Verr. IV, 49: sacerdotes usque Ennam profecti sunt. – De senectute, XIX: quis est tam stultus, quamvis sit exploratum, se ad vesperam esse victurum. – Авторитетность кодексов, принимающих ὡς ἐπὶ в указанных двух смыслах (а оба эти

смысла, нужно заметить, по отношению к указанию именно на морское плавание св. Павла – совершенно равносильны), а равно и общеупотребительность его в этих смыслах у древних писателей, по-видимому, именно как технического слововыражения для означения или выполнения определенной задачи, или предела, включительно до которого простирается действие, – все это заставляет в разбираемом месте Деяний ὡς ἔτι принимать, именно как специальный термин в каком-либо из указанных значений.б) Кроме того, самые обстоятельства, среди которых происходило означенное отправление Ап. Павла к морю, требовали именно путешествия его морем, а не сухим путем. Цель отправления св. Павла христианами из Верики главнейше заключалась в том, чтобы скорее и незаметнее скрыть его от преследователей-иудеев. Удобнее всего, конечно, этого можно было достигнуть чрез быстрое безопасное препровождение Апостола в сравнительно отдаленное какое-либо место от Верики. По отношению к Афинам это возможно было только при посредстве морского пути, а никак не сухонутного. Афины от Верики по Антониевой дороге отстояли на 251 римскую милю, что равняется 50-географическим (Wieseler. Cit. op., S. 42). Но если Апостол сперва пошел, как бы к морю, то он должен был бы значительно уклониться в сторону от прямой дороги в Афины, дойдя или до устья реки Haliakmon'a (Liv. XLII, 53; Plin. IV, 10; теперь – Canalovii, Aliacmon) или до лежавшего близ моря города Dion'a (Herod. VII, 22; Thucyd. IV); чрез это путь до Афин – удлинялся; а для прохождения более, чем 50 геогр. миль, потребно по меньшей мере 10–15 дней. Между тем, если от ближайшей к Верики гавани плыть к Афинам морем, то при попутном ветре, плывя день и ночь, даже при небольших остановках в встречающихся по пути гаванях, можно свободно прибыть в Афины чрез трое суток; если плыть только днем, то – через шесть (в сутки средним числом плавали в древности при хороших условиях навигации по 1.000 стадий, т.е. по 25 геогр. миль. См. Forbiger. Handbuch d. Alten Geograph. Band. 1. S. 550. Cf. Wieseler. Cit op. S. 43). Что касается безопасности путешествия от преследования иудеев, то на сухопутной дороге, на всем протяжении, ее не было; между тем

морское путешествие требовало осторожности пути только до гавани, а после снятия корабля с якоря – было совершенно безопасно. Безопасность пути до гавани для Ап. Павла, по-видимому, достигалась тем, что его внезапно (εὐθέως τότε), тотчас же, как только появились преследователи в Верее, отправили оттуда в гавань; а оставшиеся в Верее Сила и Тимофей могли на первых порах, так сказать, замаскировать отсутствие самого Апостола.в) Наконец, если бы св. Павел отправился из Верии сухим путем, то он неминуемо должен был бы посетить такие города, которые были ничуть не незначительнее, чем Амфиполис и Аполлония (Деян.17:1), каковы, напр.: Pydna, Larissa, Pharsalus, Lamia, Theben и Eleusis. (См Riess. Bibel-Atlas, Freiburg in Breisgau. 1887. Bl. VII). А если бы он их посетил, то Дееписатель, не преминувший упомянуть о попутном посещении Амфиполиса и Аполлонии, то же сделал бы в отношении и этих городов; между тем он совершенно молчит об этом. Поэтому, несомненно, св. Павел от Верии до Афин переправился морем.

⁷⁶⁵ - Wieseler. Ibidem.

⁷⁶⁶ - Приблизительно, около 14 дней. – Ibidem.

⁷⁶⁷ - Деян.18:21.

⁷⁶⁸ - Там же.

⁷⁶⁹ - В Апостольских Постановлениях между прочим о Пятидесятнице говорится так: «спустя 10 дней после Вознесения, т.е. в 50-й день от 1-го дня Господня, да будет у вас великий праздник; ибо в этот день в 3-м часу Господь Иисус послал на нас дар Св. Духа, и мы исполнились действенности Его и заговорили новыми языками, как он подавал нам, и проповедовали как иудеям, так и язычникам, что Он есть Христос Божий, определенный от Него судья живых и мертвых». – Книга V, глава 20. – Еще Евсевий (De vita Constant., 1. IV, с. LXIV) писал, что не грешно Пятидесятницу назвать праздником праздников.

⁷⁷⁰ - Известно, что посещение Иерусалима и после третьего путешествия св. Ап. Павел приурочил к Пятидесятнице. – Деян.20:16.

⁷⁷¹ - Деян.11:5:9–11.

⁷⁷² - – - 5.

⁷⁷³ - Деян.18:13.

⁷⁷⁴ - – 20:21.

⁷⁷⁵ - Деян.21слл.

⁷⁷⁶ - Для параллели описанному настроению иерусалимских паломников можно привести описание св. Лукою подобного же настроения при следующем посещении Апостолом Иерусалима. Иаков и пресвитеры говорили Ап. Павлу: видишь, брат, сколько тысяч уверовавших иудеев, и все они – ревнители закона. А о тебе наслышались они, что ты всех иудеев, живущих между язычниками, учишь отступлению от Моисея, говоря, чтобы они не обрезывали детей своих, и не поступали по обычаям. Итак, что же? Верно, соберется народ, ибо услышат, что ты пришел. – Деян.21:20–22.

⁷⁷⁷ - Имевшие на себе обет назорейства особенно чтились среди иудеев. Есть мнение, что особенное почтение, каким окружен был со стороны иудеев св. Иаков Праведный, брат Господень, обуславливалось тем, что он был назореем, в каковом факте соединялись и отображались все лучшие качества этого праведного хранителя Моисеевых уставов. – Фаррар. Первые дни христианства. Пер. Лопухина. СПб. 1888. Стр. 332. Renan. Paulus. (Нем. перевод) 1869. Leipzig. S. 267. – Знаком большой и искренней преданности закону Моисееву считалось даже одно принятие на себя лишь только тех издержек, которые необходимы для назореев при окончании их обета. Когда, напр., Агриппа I желал показать иудеям свою преданность их религии, то он для этой цели избрал, как самое наилучшее средство, уплату издержек за нескольких назореев (Josephus Flavius. Antt. XIX, 6, § 1). Равным образом, во время следующего путешествия св. Павла в Иерусалим Ап. Иаков и пресвитеры, предвидя возмущение против него иудеев, которые наслышались о нем, что он всех иудеев, живущих между язычниками учит отступлению от Моисея, говоря, чтоб они не обрезывали детей своих, и не поступали по обычаям, – как наилучший способ фактического опровержения этих слухов,

предложили ему взять на себя издержки четырех назореев и очиститься с ними; и узнают все, добавляют они, что слышанное ими о тебе не справедливо, но что и сам продолжаешь соблюдать закон (Деян.21:20–24). В данном случае Ап. Иаков и пресвитеры потому не предложили св. Павлу принять на себя самый обет назорейства, – что было бы особенно целесообразно и действенно, – что ему нужно было поспешить своим опровержением слухов (верно соберется народ, ибо услышат, что ты пришел), между тем как самый краткий срок, на какой можно принимать обет назорейства, продолжался тридцать дней. – *Mischna Nasir. 1:3. Cf. Josephus Flavius. De bello Judaico. II, 15 § 1.* – По крайней мере, Мишна не упоминает периода, короче этого, для временного обета. – Ср. Фаррар. Жизнь и труды св. Ап. Павла. Цит. изд., стр. 1027, прим. 1855.

⁷⁷⁸ - Определить точно период времени, на который св. Павлом был дан обет назорейства, довольно трудно. Из вышеприведенных цитат из Мишны и Иосифа Флавия, видно, что обычным периодом для назорейства в то время был период в 30 дней. Такую именно продолжительность этого кратчайшего срока обета раввины основывали на числовом значении слова נִזְרָה в (Чис.6:5). (см. Oehler. *Nasiräat u Herzog'a, cit. op., Band X, S. 206*). Если это был действительно обычный у тогдашних иудеев период, то св. Павлу отступать от него не только не было нужды, но и прямо было не целесообразно.

⁷⁷⁹ - (Кор.9:20). – Бл. Феофилакт. Цит. твор. Стр. 231.

⁷⁸⁰ - Подробное описание гавани можно найти у Ioseph. Flav. Antt. 1. XV, с. IV, § 6. – (Деян.18:22). Hieron., Babanus, Beda и Lyran Gagneius под Καισαρεία этого стиха разумеют Кесарию Каппадокийскую (Καισαρεία ἡ πρὸς τῷ Ἀρυαίῳ, Καισαρεία Μητροπόλις, τὰ Μαζάκα, Καισαρεία Εὐσέβεια); но, помимо несообразности такого странного путешествия св. Павла из Ефеса, где его просят остаться, в Кесарию Каппадокийскую, оттуда – в Антиохию, а затем – снова почти к той же Кесарии и опять – в Ефес, помимо этого самый текст книги Деяний ясно указывает, что речь идет о той Кесарии, к которой Апостол мог прибыть морем: ἀνήχθη, сказано, ἀπὸ τῆς Ἐφέσου, καὶ κατελθὼν εἰς Καισαρίαν (–21. 22). Глагол ἀνάγω в среднем, не

переходящем, значении и особенно в соединении с предлогами: ἔκ, ἀπὸ τίνος (откуда), ἐπὶ τι и ἐπὶ τίνος (куда) обозначает именно: выходить из гавани в открытое море, отправляться в море, отплывать (в противоположность κατὰγεσθαι); отсюда – ἀναγωγὴ значит именно выход корабля в море, отплытие. – Ср. (Деян.13:13; 16:11; 20:3. 13; 21:1:2; 27:21; 28:10).

⁷⁸¹ - Деян.18:21.

⁷⁸² - См. Riess. Biblische Geographie. Freiburg im Breisgau. 1872. § 13. Art.: Caesarea Palaestinae. – Iosephus Flavius (De bello Iudaico I, 3. § 5) круглым числом это расстояние определяет в 600 стадий.

⁷⁸³ - Antipatris – промежуточный пункт на обычной дороге между Кесарией и Иерусалимом. – Ritter. Die Erdkunde. Berlin. 1852. В. XVI. Ss. 555. 556. 627. – Ср. (Деян.23:31).

⁷⁸⁴ - (Прит.26:1; 1Цар.12:17).

⁷⁸⁵ - Winer. Real-Wörterbuch. Cit. Auf. В. II. S. 139. Art.: Nasirâer. Anmerk. 5.

⁷⁸⁶ - Каковы, напр.: Camerarius, Lud. de Dieu, Calovius Wolfius, Neumanus, Thalemanus, Beckius, Schoff, Kvinoël и др. – Meyer. Cit. op. S. 374. – Kvinoël. Cit. op. Pagg. 632. 633.

⁷⁸⁷ - Такого же понимания этого места держится и Aetbiop. перевод, который читает: et descendit Caesaream et adsceudit iu domum christianorum. – Kvinoël. Cit. op. Pag. 633.

⁷⁸⁸ - Kvinoël. Cit. op. P. 633.

⁷⁸⁹ - Так – De Dieu и др.

⁷⁹⁰ - Iosephus Flavius. Antiqq. XV, 9, § 6.

⁷⁹¹ - Страбон. География в 17 книгах. Перев. Ф.Г. Мищенко. Москва. 1879. Кн. XVI. Гл. 2. § 7.

⁷⁹² - Про Иерусалим обычно выражались: ἀναβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα: (Мф.20:17:18) (cf. Ioseph. Flau. Antiqq., XII, 6, § 7), (Ин.7:8:10; 12:10; Деян.11:2). В частности, про путешествие из Антиохии в Иерусалим Дееписатель говорит: ἀναβαίνειν εἰς Ἱερουσαλήμα. – (Деян.15:2).

⁷⁹³ - (Деян.13:1): ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι.

⁷⁹⁴ - Поэтому вполне основательно русский перевод читает этот стих со вставкою имени Иерусалима: приходил в (Иерусалим), приветствовал церковь и отошел в Антиохию. Ср. французский перевод Ostervald'a: il monta à Jérusalem.

⁷⁹⁵ - (Деян.9:26–29). – Об этом путешествии сам св. Павел говорит в (Гал.1:18:19).

⁷⁹⁶ - (Деян.11:28–30). Этот голод и был при кесаре Клавдии. – Там же. – Об этом путешествии нет упоминания в Послании к Галатам.

⁷⁹⁷ - (Деян.15:1–30). – Об этом путешествии св. Павел говорит довольно подробно в (Гал.2:1–10).

⁷⁹⁸ - (Гал.2:10).

⁷⁹⁹ - Там же.

⁸⁰⁰ - К ней он относит и других иерусалимских Апостолов.

⁸⁰¹ - Этот взгляд Баур особенно проводит в своем сочинении Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken. Seine Briefe und seine Lehre. Stuttgart. 1845.

⁸⁰² - (1Кор.XV:9).

⁸⁰³ - (Деян.9:26–29).

⁸⁰⁴ - (Гал.2:2).

⁸⁰⁵ - Известно, напр., из времени пятого пребывания св. Павла в Иерусалиме, что он покорно подчинился совету, предложенному ему св. Иаковом и пресвитерами. – (Деян.21:20) слл.

⁸⁰⁶ - (Деян.23:16) слл.

⁸⁰⁷ - Как это, напр., он означает в (Мф.10:12; Мк.9:15; 15:18; Лк.1:40; Деян.21– или во всех тех местах апостольских Посланий, где посылается приветствие отсутствующим лицам, к кому посылается послание, каковы, напр.: (Рим.16:3:5–23; 1Кор.16:19:20; 2Кор.13:12; Фил.4:21; Кол.4:10–12:14:15; 1Фес.5:26; 1Тим.4:19:20; Тит.3:15; Флм.1:23; 1Пет.5:13; 2Ин.13; 3Ин.15; Евр.13:24).

⁸⁰⁸ - (Деян.21:19).

⁸⁰⁹ - (Деян.21:22).

⁸¹⁰ - Ср. (Деян.21:26).

811 - (Лев.1:4).

812 - (Чис.6:14).

813 - (- 15:4:5).

814 - Keil. Op. cit. S. 217.

815 - (Деян.20:24).

816 - (Евр.9:9–14).

817 - (- – 12).

818 - (- – 9).

819 - (- – 13).

820 - (Чис.6:14).

821 - (Лев.4:25:30:34).

822 - (- – 8–10:19:26:31:35).

823 - Keil. Op. cit. S. 217.

824 - (Чис.6:14).

825 - (- – 15). – Ср. (Лев.7:12).

826 - (Чис.6:18).

827 - (- – 19:20).

828 - (- – 20). – Cf. Keil. Op. cit. S. 218.

829 - Такого мнения о данном вопросе держится и приснопамятный Прот. А.В. Горский. История евангельская и церкви апостольской (академические лекции). Москва. 1883. Стр. 453.

830 - Что это событие, описанное в (Гал.2:11–21) без точного указания на время, когда оно случилось, произошло именно в это пребывание св. Павла в Антиохии, о сем речь будет ниже, в 4-й главе.

831 - (Деян.18:23).

832 - (2Кор.11:28).

833 - Об обстоятельствах, вызвавших написание этого Послания, о времени и месте его написания будет подробная речь в своем месте, в 6-й главе.

834 - Напр., 1:6 и 9. Подробнее об этом – ниже.

835 - (Деян.18:21).

⁸³⁶ - Как известно, на самом деле вскоре же после отшествия св. Павла из Иерусалима иудействующие лжеучители направились с своею лжепроповедью в Антиохию, в Галатию (по поводу чего и написано Послание к Галатам), и другие, основанные св. Павлом, церкви.

⁸³⁷ - См. Прот. А.В. Горский. Цит. соч. Стр. 453.

⁸³⁸ - Как то, напр., делает в след. его местах: II, 4–5 и 11–21.

⁸³⁹ - (Деян.18:21).

⁸⁴⁰ - (- – 20).

⁸⁴¹ - И сам св. Дееписатель смотрит на посещение антиохийской и малоазийских церквей именно как на попутное в путешествии в Ефес. – (Деян.18:23; 19:1).

⁸⁴² - Касательно этого пребывания Ап. Павла в Иерусалиме мы считаем нужным сделать еще несколько замечаний особенно в виду той окраски недружелюбия, какою запечатлевает встречу св. Павла с Иерусалимскою церковью более, чем следует, известный русскому читающему обществу иностранный богослов, английский архидиакон Фаррар. Так он, сказав о прибытии Апостола в Иерусалим, продолжает «если бы христиане в Иерусалиме знали, как важны будут для будущности христианства последствия этих опасных и трудных путешествий, если бы они видели, что труды Ап. Павла более всего содействовали вселенскому делу церкви Христовой, – то с какою бы любовью и с каким благоговением приветствовали они его!... Если бы было нечто подобное, то св. Лука в интересах своего великого христианского ириникона, сам Ап. Павел в повествовании Галатам о всех своих сношениях с двенадцатью Апостолами – едва ли бы не рассказали об этом. Между тем Лука поспешно проходит все это событие, ограничившись тремя словами, что Ап. Павел приветствовал церковь (Деян.18:22), не останавливаясь даже на извещении, что он исполнил свой обет, или – произведено ли было какое благоприятное впечатление в отношении его иудейского правоверия самым фактом исполнения такого обета. «Есть основания однако же опасаться, что сделанный ему прием был холодный и не любезный» (Последний курсив – наш). (Жизнь и труды св. Ап. Павла. Цит.

изд. Стр. 410). – Фаррар в указываемом труде вообще проводит мысль, что между Ап. Павлом и иерусалимскою церковью постоянно существовало недоговоренное взаимное несочувствие; так, по поводу следующего – пятого и последнего – путешествия его в Иерусалим он тоже говорит, что «когда мы читаем повествование книги Деяний Апостолов при свете Посланий Ап. Павла, то трудно устраниваться от впечатления, что встреча между Ап. Павлом и старейшинами Иерусалима отличалась холодностью» (Цит. соч. Стр. 605). – Такие и подобные мысли суть отзвук, хотя, правда и слабый, бауровских суесловий о петринизме и павлинизме. Конечно, не подлежит сомнению, что у Ап. Павла были враги в Иерусалиме, которые и хотели уничтожить все труды его апостольства, и даже покушались на его жизнь; но не надо забывать, что эти враги – иудеи и иудаисты. Если последнее и прикрывались именем Иакова, однако ни те, ни другие не имели в своей вражде к св. Павлу ничего общего с иерусалимскими Апостолами и братьями. Последние, напротив, как о том свидетельствует св. Лука (Деян.9:28:30; 21:17) и сам Ап. Павел (Гал.2:3:9:10), при встречах с ним оказывали ему самый радушный братский прием. Странно и богохульно думать, что после обращения Корнилия и апостольского собора иерусалимские христиане из иудеев могли враждовать против Апостола языков. Посему надо полагать, что как эта встреча св. Ап. Павла с иерусалимскою церковью, так и все вообще его сношения с ней были запечатлены истинным миром христианской любви.

843 - (Деян.9:20).

844 - (- – 28).

845 - (- 11:25).

846 - (Деян.13:2:3).

847 - (- – 13).

848 - (- 15:36–40).

849 - (- 16:3).

850 - (- 18:18:21).

851 - В кн. Деяний свв. Апостолов упоминаются следующие сотрудники св. Ап. Павла: Варнава (9:27; 11:22:25; 12:25;

13:1:2:17; 14:12–14; 15:2:12:25; – Ср. 1Кор.9:6; Гал.2:1:9:13; Кал.4:10), Иуда Варсава (15:22:27:32:34), Иоанн Марк (12:12:25; 13:5:13; 15:37–39; – Ср. Кол.4:10; 2Тим.4:11; Флм.23), не названные по именам οἱ περὶ Παῦλον (13:13), Сила (15:22:27:32:40; 16:19:25; 17:4–10:14:15; 18:5), Тимофей (16:1–3; 19:22; 20:4; – Ср. Рим.16:21; 1Кор.4:17; 16:10; 2Кор.1:1:19; Фил.1:1; 2:19–22; Кол.1:1; 1Сол.1:1; 3:2:6; 2Сол.1:1; 1Тим.1:2:18; 6:20; 2Тим.1:2; Флм.1; Евр.13:23), не названные по именам οἱ καθιστάνοντες τὸν Παῦλον, которые проводили его из Верики до Афин (17:15), Акила и Прискилла (18:2:18:21:26). – Ср. (1Кор.16:19; Рим.16:3; 2Тим.4:19), Аполлос из Александрии (18:24–28). – Ср. (1Кор.1:12; 3:4–6:22; 4:6; 16:12; Тит.3:13), Ераст (19:22; – Ср. Рим.16:23; 2Тим.4:20), Гай македонянин (19:29), Аристарх македонянин (19:29; 20:4; 27:2; – Ср. Кол.4:10; Флм.23), Сосипатр Пирров из Верики (20:4; – Ср. Рим.16:21), Гай из Дервии Ликаонской (20:4; – Ср. 14:6), Тихик из Азии (20:4; – Ср. Еф.6:21; Кол. IV, 7; 2Тим.4:12; Тит. 3:12), Трофим ефесянин (20:4; 21:29; – Ср. 2Тим.4:20) и Лука, который хотя сам лично о себе не упоминает в написанной им книге Деяний, но косвенно обнаруживает свое сотрудничество св. Апостолу во всех тех случаях, где ведет рассказ в первом лице множественного числа. – Но в кн. Деяний перечислены не все сотрудники Ап. Павла в период, обнимаемый рассказом Деяний. В Посланиях св. Ап. Павла упоминаются еще следующие его сотрудники, не названные в Деяниях: Фива, диаконисса Кенхрейской церкви (Рим.16:1), Мариам, христианка римская (Рим.16:6), Урбан (Рим.16:9), Тертий (Рим.16:22), Сосфен (1Кор.1:1; – Ср. Деян.18(?)), Гай, коринфянин (1Кор.1:14; Рим.16:23), не названные οἱ Χλόης (1Кор.1:11), ἡ οἰκία Στεφάνῳ (1Кор.16:15), Тит эллин (2Кор.2:13; 7:6:13:14; 8:6:16:23; 12:18; Гал.2:1:3; 2Тим.4:10; Тит.1:4; 3:12), ὁ ἀδελφός, οὗ ὁ ἑταῖρος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν, посланный с Титом (2Кор.13:18), ὁ ἀδελφός ὃν ἐδοκίμασαμεν ἐν πολλοῖς πολλὰκις σπουδαῖον ὄντα (-22), Епафродит (Фил.2:25; 4:18), Епафраст из Колосс (Кол.1:7; 4:12; Флм.23), Онисим из Колосс (Флм.10), Иуст (Иисус) (Кол.4:11), Димас (Флм.24) и Лука (там же).

852 - (Рим.16:1., 4; 1Кор.16:10; 2Кор.2:13; 7:6; 8:23:24; Фил.2:19–22:25:27).

853 - (2Кор.2:13).

854 - (Рим.16:1:2; 1Кор.16:10; 2Кор.8:23:24).

855 - Это имя есть наиболее употребительное у Ап. Павла по отношению к его сотрудникам; оно встречается в (Рим.16:3:4:9:21; 2Кор.8:23; Фил.2:25; 4:3; Кол.4:11; Фес.3:2; Флм.23).

856 - (Рим.16:3:4) – Акила и Прискилла.

857 - (- – 9) – Урбан.

858 - (Кол.4:11) – Марк и Иуст.

859 - (Фес.3:2) – Тимофей.

860 - (Деян.19:22; 1Кор.16:15; Еф.6:22; Кол.1:7; 4:7:8; 1Фес.3:2).

861 - (1Кор.16:15) – дом Стефана.

862 - (Еф.6:22) – Тихик. – Ср. (Кол.4:7).

863 - (Кол.1:7) – Епафраст.

864 - (Фес.3:2) – Тимофей.

865 - (Кол.1:7; 4:7) – Епафраст и Тихик.

866 - (Деян.19:29) – Гай и Аристарх.

867 - (- 13:5) – Иоанн – Марк.

868 - (Рим.16:1) – Фива.

869 - (2Кор.8:23) – Тит.

870 - (Фил.2:25).

871 - (- 4:3).

872 - Это особенно нужно сказать о свв. Апп. Варнаве (Деян.12:26; 13:5:43:46; 14:1:3:7:15–17:21:25:27), Тимофей (1Кор.16:10: τὸ ἔργον Κυρίου ἐργάζεται ὡς καὶ ἐγώ; – Ср. Фил.2:19–22) и Епафраст (Кол.1:7).

873 - Ср. (Деян.6:1–6).

874 - Тертий – (Рим.16:22). Сосфен – (1Кор.1:1). Вероятно, Тихик – (Еф.6:21:22) и дрр.

875 - Ἐξ αὐτῶν, собств. из них.

876 - Μακρὰν ἀπ' αὐτῶν.

877 - В слав.: Господи Боже сил.

878 - Вместо ἀσεβῆς читаем εὐσεβής.

879 - Παρέστησε. В слав.: препоставиша, согласно обычному παρέστησαν.

880 - У св. Кирилла, как и в комплютенской библии, отсутствуют слова: καὶ Ἐφραίμ; слав.: и Ефрем.

881 - В указанном месте читается: от нас, не хотим.

882 - Ἐν Γαλγᾶλ; в слав.: в Галгалех – ἐν Γαλγάλοις.

883 - В слав.: возненавидех.

884 - Τῶν ἐπιτηδευμάτων вместо обычного: τ. ἐ. αὐτῶν, в слав.: начинаний их.

885 - В слав.: (ксему) не приложу.

886 - В тексте значит: οὐκ ἠσέβησαν, что не даёт удовлетворительного смысла. Предполагая, что ἠσέβησαν произошло от ἀνέβησαν, которого требует контекст, переводим: не вошли. Или же можно не читать οὐκ и переводить как латинский: однако ж некоторые совершили нечестие, оказав непослушание, которых поэтому тела....

887 - У св. Кирилла: ἐπόνεσεν Ἐφραίμ τὰς ρίζας αὐτοῦ, ἐξηράνθη, καρπὸν οὐκέτι μὴ ἐνέγκη. В слав.: поболе Ефрем: корение его изсхоша, плода ксему да не принесет.

888 - Κοιλίας – утробы. В толковании: τῆς κοιλίας, как читается во многих манускриптах (Holmes и Parsons).

889 - Ταύτης вм. обычного σου (слав. твоя).

890 - Ἐν κέρατι – на вершине, на холме, на горе.

891 - В слав.: у тельца дому Онова, причём эти слова отделяются от предшествующих (точкой) и поставляются в связи с дальнейшими: возобитают живущии в Самарии.

892 - Ἡ ἄγρωσις: «род травы наподобие тростника, которая от каждого коленца пускает стебель вверх и корень вниз, а эти стебли и отростки снова делаются рассадниками другой травы, и таким образом в короткое время, если её не вырыть совсем с корнями, делают целые поля похожими на тернища». Бл. Иероним в толковании на пр. Осию.

893 - Τοῦ μόσχου τοῦ οἴκου Βεθὴλ. Какие переводчики здесь имеются в виду, – неизвестно. Ср. Field ad h. I.

- 894 - В слав.: от них.
- 895 - В слав.: во Ассирию.
- 896 - В слав.: в дар Ефрем примется.
- 897 - В слав.: о совете своем.
- 898 - Св. Кирилл различает здесь ξένια – дар и δόμα – дома.
- 899 - В слав.: увещать.
- 900 - В слав.: извергнутся (и нет).
- 901 - В слав.: к горам.
- 902 - Обыкновенно наоборот: горам: падите на ны: и холмом: покрыйте ны.
- 903 - В слав.: на чада неправды. Прииде наказати их, по желанию моему, согласно греческому чтению некоторых списков: ἦλθεν παιδεῦσαι αὐτοὺς κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν μου.
- 904 - В слав.: не послушаем тебе.
- 905 - В слав.: и возливати возлияния.
- 906 - В слав.: оскудехом хлебы.
- 907 - У св. Кирилла: ὅτι δύο καὶ πονηρὰ κтл.
- 908 - В слав.: себе. Переводим: ему на основании последующего изъяснения. Св. Кирилла.
- 909 - У Св. Кирилла: Ἰαβώχ.
- 910 - Εἰς καρπὸν ζωῆς; в слав.: плод живота.
- 911 - В слав.: дондеже время, взыщите Господа, согласно многим греческим спискам: ср. Постановл. Апост. кн. II, гл. 5.
- 912 - В издании творений Св. Кирилла согласно Ватиканскому списку читается: ἐν τοῖς ἁμαρτήμασί σου; но из дальнейшего истолкования ясно, что Св. Кирилл читал: ἐν ᾗρμασί σου.
- 913 - В тексте: Σαλμανάκ, по ошибке вместо: Σαλμανά, как неоднократно читается в толковании. Ошибка объясняется соседством предлога ἐκ (Σαλμανὰ ἐκ τοῦ и пр.), вероятно повторенного писцом. В слав.: Саламан.
- 914 - Ἱεροβαάλ. Слав.: Иеровамля.
- 915 - Ἠδάφισε, слав.: разбиша = ἡδάφισαν, как читается почти во всех кодексах.

⁹¹⁶ - Первая половина отделения в славянской Библии имеет следующий вид: якоже (погибе) князь Саламан от дому Иероваамля, во дни ратны матерь о чада разбиша, тако и далее.

⁹¹⁷ - Ζεβεΐ.

⁹¹⁸ - Σαλμανά.

⁹¹⁹ - Ὡς ὄρθος ἀπερρίφησαν вместо обычного: ὄρθρου ἀπερρίφησαν: евр. תנשׁו (во многих списках, см. Kennicott и De-Rossi) ὡς ὄρθρος: нынешнее масоретское תנשׁו = ὄρθρου.

⁹²⁰ - В слав.: сына моего = τὸν υἱὸν μου (Мф. 2:15), евр. 'יְהוָה (в гекзаплах: λαβαν) Ак. τὸν υἱὸν μου. Ср. Евсевия (Eclogae propheticae, ed Gaisford Oxoniae 1842): ... κατὰ τὸ Ἑβραϊκὸν καὶ τὴν Ἀκύλου ἐρμηνείαν... (р. 48), и ещё: ἀντὶ τοῦ «καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ» δουλεύσας τῷ Ἑβραϊκῷ «Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὸν υἱὸν μου» ἐξίδωκεν ὁ Ἀκύλας (р. 112) Ср. Феодот. ἰκάλεσα αὐτὸν τὸν υἱὸν μου (Field).

⁹²¹ - Τοῖς Βααλείμ, слав.: Ваалиму.

⁹²² - Собственно: и аз, греч.: καὶ ἐγώ.

⁹²³ - Слав.: взях согласно с большинством греческих списков, не имеющих καὶ (евр. וּבְרַחֵם). Ниже, в толковании, и Св. Кирилл приводит текст без καὶ.

⁹²⁴ - Слав. с иным разделением: яко исцелих я. Во истлении человечесте привлекох и пр.

⁹²⁵ - Пропуск в подлиннике. Из пояснительных слов τούτέστιν οἱ ἐξ Ἰσραὴλ надо думать, что опущено слово Ефραίμ.

⁹²⁶ - Συνεπόδισα.

⁹²⁷ - Γέγονεν (вернее: γέγονα, см. текст у Фильда II, 958) ὡς τιθηνὸς (ὁ и ἡ; здесь лучше ἡ: ср. Числ. 11:12: Руфь 4:16 и др.) τῷ Ἑφραίμ. Ср. Вульг.: et ego quasi nutricius Ephraim. Евр. 'לְלֶחֶן.

⁹²⁸ - В древнее и старое время слово писалось у нас различно: аллилуия, аллилугия, алле(е)луия, алле(е)лугия, и сокращенно (но без титла) аллугия (весьма часто) и аллея.

⁹²⁹ - В греческих полемических сочинениях против латинян читается между прочим то обвинение на последних, что в великий пост они не кланяются кресту и не взирают на него, но

скрывают его в некотором темном месте, обвив плащаницей, а с ним (скрывают, вместе с этим перестают петь) и аллилуйю, – что в великую субботу, открыв крест, как бы восставший от гроба, показывают его от алтаря народу и внезапно великим гласом возглашают: аллилуйя, вопия это все долгое время, как мы в великую неделю пасхи: Христос воскрес, см. в Историко-литературном обзоре древне-русских полемических сочинений против латинян А. П. Попова, стр. 67 и другие по Указателю под сл. аллилуйя. В этом обвинении говорится о действительно существующих у латинян обычаях, только дело, намеренным или ненамеренным образом, несколько представляется неверно: крест (вместе с иконами) латиняне завешивают на пятой неделе великого поста, а обнажают его и воздвизая поклоняются ему (*denudatio et adoratio S. Crucis*) в великую пятницу; перестают петь аллилуйю в субботу блудного (*sabbato septuagesimae*), возобновляют пение в великую субботу (впрочем, в древнее время, может быть, было именно так, как представляется в полемических сочинениях; о похоронах аллилуйи, – *sepultura alleluiae*, совершавшихся в субботу блудного в некоторых местах на Западе с особым церковным чином или чинопоследованием, см. у Дюканта в *Glossarium'e Latinitatis* под сл. *Alleluia*). – В древнейшее время, по свидетельству Созомена, аллилуйю пели в Риме однажды в году, в первый день праздника пасхи, – Церк. Ист. кн. VII, гл. 19.

⁹³⁰ - Вероятно, вследствие того, что на Востоке, расширяя смысл слова аллилуйя, придавали ему значение: грядет Бог (грядет Господь); хвалите Его (Симеон Солунский).

⁹³¹ - Разумею свидетельства: Андрея, архиепископа Кесарийского, жившего, как принимают, в конце V – начале VI века, в 56-й главе его толкования на апокалипсис, посвященной начальным шести стихам 19-й главы последнего; Германа, патриарха Константинопольского, жившего в первой половине VIII века, в его толковании богослужения (впрочем, не несомненно ему принадлежащем), и Феофана начертанного, жившего в первой половине IX века, в стихирах его службы Георгию Победоносцу (об этом последнем свидетельстве см. в письме неизвестного псковича к защитнику двоения песни

аллилуия монаху Афанасию, – в Правосл. Собеседн. 1866, кн. II, стр. 145 и 165, cfr Опис. синодл. ркпп. Горск. и Невостр. № 432, л. 23). К трем ясным древнейшим свидетельствам о троении песни аллилуия должно быть присоединяемо четвертое, не совсем ясное, свидетельство Софрония, патриарха Иерусалимского, жившего в первой половине VII века. В своем изъяснении церковных служб он говорит, что на литургии после апостола снимается омофор с архиерея при пении последнего аллилуия (εἰς τὸ ἔσχατον ἀλληλοῦῖα), и этим выражением «последнего» дает знать, что аллилуия пелось тоекратно, а не двукратно (ибо иначе он сказал бы: при пении второго аллилуия).

⁹³² - Об уставе патр. Алексея см. нашей Истории русской церкви I, 2, стр. 322 и 503. Указание и выписки мест устава, в которых предписывается возглашать «двугубную» аллилуию, см. в сочинениях покойного И. Д. Мансветова: «О песенном последовании», помещенном в Прибавлениях к творениям свв. отцов 1880 г. (ч. 26), стр. 1017, «Митрополит Киприан в его литургической деятельности», стр. 93 и приложж. стр. XIX fu., «Церковный устав, – его образование и судьба в греческой и русской церкви», стр. 165 (наш устав по древнейшей, дошедшей до настоящего времени, его рукописи конца XI) – начала XIII века был известен Андрею Денисову, который ссылается на него в Поморских ответах, – отв. 16).

⁹³³ - По Почаевскому изданию лл. 2 и 3. «На полунощницы подобает пети исперва непорочны и на куюждо славу по ģ аллилуиа, по трех же славах Помилуй мя, Боже, аллилуиа трищи»... На утрене на конце канона «седалны воскресны, таже непорочны со аллилуиа, глас 5, на конец Благословен еси, Господи, научи мя оправданием твоим, и тропари непорочном воскресны с гласом, таже аллилуиа 2-жды, Слава Тебе, Боже, по 3-жды».... Что выражение: «аллилуиа 2-жды, Слава Тебе, Боже, по 3-жды» должно понимать так, что удвоенное или двойное аллилуия надлежит произносить трижды или троить со «Слава Тебе, Боже», это довольно ясно и само по себе, а во всяком случае это бесспорным образом объясняет митр. Киприан, который пишет: «аллилуиа, аллилуиа (дважды), Слава

Тебе, Боже, трижды». Из снесения Никона черногорца с Киприаном следует, что и его выражение в данном месте: «аллилуиа трищи» может быть понимаемо о двойной аллилуйи, утраемой со «Слава Тебе, Боже». А что и вообще предписание богослужебных книг: «аллилуиа трижды» не всегда и непременно должно быть разумеемо о нашей тройной аллилуйи, но что тот же самый образ выражения употребляется и о двойной аллилуйи, утраемой со Слава Тебе, Боже, это ясно видно из того же митр. Киприана, а также из Срятинского требника Гедеона Болобана, о котором сейчас ниже.

⁹³⁴ - В настоящее время рукопись Московской Духовной Академии, – фундамент. № 142.

⁹³⁵ - Вот все места Псалтири об аллилуйи: л. 146 об.: «слава и ныне, аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже, 3-жды»...., «слава и ныне, аллилуиа 3-жды»; л. 155: «аллилуиа, аллилуиа, слава Тебе, Боже, 3-жды»; на обороте л. 155 и на л. 156 так же, как на л. 155; л. 165: «аллилуиа 3-жды»; на лл. 167об., 175 об. и 179 так же, как на л. 165; л. 393 об.: «аллилуиа 3-жды, слава Тебе, Боже». Ясно, что когда у Киприана просто говорится: «аллилуиа 3-жды», то разумеется удвоенное или двойное аллилуиа, трижды произносимое со Слава Тебе, Боже.

⁹³⁶ - Λέγουσιν ἀλληλοῦῖα διπλοῦν, – в Патрол. Миня t. 155 col. 652, cfr Мансветова: «О песненном последовании» стр. 1017 (Симеон Солунский, многократно говорящий о песни аллилуиа, к сожалению, и всего только однажды говорит прямо, сколько раз она должна быть возглашаема).

⁹³⁷ - См. у преосв. Макария в Ист., VIII, 130, прим. 161, Трудов Киевской Духовной Академии январскую книжку 1863 г., стр. 40 и 42, и А. Попова Описание рукописей Хлудова, № 138, стр. 294.

⁹³⁸ - Указание возглашений аллилуйи в требнике Гедеона Болобана: лл. 35 об., 70:91 об., 104об., 111 и другие: «аллилуиа, аллилуиа»; л. 246: «аллилуиа, аллилуиа, Слава Тебе, Боже, трижды»; лл. 30 об. и 106: аллилуиа трижды (– щи)». Предисловие к требнику, в котором Гедеон говорит об его приготовлении к печати, напечатано в Москвитянине 1844, № 8, см. также Филарета «Обзор» № 152. Полные и исправные

экземпляры требника чрезвычайно редки; такой экземпляр, с некоторым впрочем количеством вписанных листов, находится в библиотеке Вифанской Духовной Семинарии. – Не пересматривав южно-русских богослужебных книг, старших требника Гедеонова, мы не можем наверное сказать, что не он первый вводит в эти книги двоение аллилуйи. Так как Гедеон исправлял свой требник по греческому требнику, сверенному с афонскими списками последнего (добре исправленному «по древних святой горы требниках», – предисл.), то из сего во всяком случае следует, что на Афоне до конца XVI в. преобладало двоение.

⁹³⁹ - «Аллилуия (говорят греки) по 3-жды трижды, иные же говорят по 2-жды 3-жды», – Синодальн. ркп. Проскинитария № 574, лл. 256 и 280 (на первом листе слова Арсения кем-то позднейшим зачеркнуты, но так, что можно их разобрать).

⁹⁴⁰ - Если венецианские евхологии не расходятся в отношении к песни аллилуия с прочими греческими евхологиями: то в них и до сих пор (у нас под руками евхологии 1869 г.) в чине погребения священнического не единократная аллилуия, как это у нас и как это и в них в чинах погребения мирского и монашеского, а двукратная или сугубая (Κύριος ποίμαίνει με... Господь пасет мя... Ἀλληλούϊα, Ἀλληλούϊα, и проч.).

⁹⁴¹ - Это есть история собственно много (несколько) кратного возглашения песни аллилуия. Но кроме много (несколько) кратного возглашения песни в древнее время было, как есть и теперь, возглашение единократное. Относительно этого последнего можем заметить, что в древнее время оно употреблялось в большем количестве случаев, нежели теперь, cfr указанные на стр. 200 сочинения Мансветова в указанных там местах и еще «О песенном последовании» стр. 784, также преосв. Макария Ист. II, 2-го изд. стр. 254. Считаем нужным еще прибавить, что у греков до позднейшего времени сохранялся первоначальный обычай возглашать песнь аллилуия неопределенно или произвольно многое количество раз в виде такого исключения и как бы злоупотребления, что они позволяли себе делать это иногда, – относительно древнего времени см. у преосв. Макария Ист. II, 254, относительно позднейшего

времени – усвояемое Иверскому архимандриту Дионисию сочинение против раскола напечатанное г. Каптеревым в Правосл. Обозрении 1888 г. № 12, прилож. стр. 48 и 49, и Проскинитарии Арсения Суханова, – синод. ркп. № 574, л. 326 об. – В одной из рукописей флорентинской Лаврентианской библиотеки есть отрывок сочинения неизвестного Περί τοῦ ἀλληλοῦῖα, но у Бандини в описании рукописей библиотеки (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae), Т. I, р. 89, не видно, что именно говорится в отрывке. – Мы не приводим здесь свидетельств в пользу того, что вместе с двугубой аллилуией у греков и у нас до Стоглавого собора, а отчасти и после сего собора, употреблялась и трегубая аллилуия, потому что это не относится к нашей цели. Но не приводя нарочитым образом этих свидетельств, укажем на некоторые из них, могущие остаться неизвестными специальным полемистам. К древним греческим свидетельствам, указанным выше, должно быть прибавлено свидетельство инок Филиппа, который в своем сочинении Диоптра, названном у нас Зерцалом, написанном в 1095 г., говорит, что ангелами наша песнь возглашается: «аллилуия, аллилуия, аллилуия» (на свидетельство Зерцала ссылается неизвестный пскович в послании к монаху Афанасию, – Правосл. Собеседн. стр. 165; о самом Зерцале см. в Опис. синодд. ркпп. Горск. и Новостр. № 170). За сим, свидетельство более позднее, именно – одной богослужебной греческой книги, относящейся ко времени нашего митр. Фотия, послание которого во Псков составляет также греческое свидетельство, см. ниже. Наши русские свидетельства: В кондакаре Московской синодальной типографии XII-XIII века: «аллелуиа, аллелуиа, аллелуиа, Слава Тебе, Боже», см. Максимова О песненном последовании стр. 784. В Следованной псалтири, бывшей Кирилло-Белозерского монастыря, написанной в 1481 г.: «аллилуиа, аллилуиа, аллилуиа, Слава Тебе, Боже», – у преосв. Макария в Ист., VIII, 137 прим. В сборнике Волоколамского монастыря, ныне Московской Духовной Академии, № 577, л. 212 sqq., принадлежавшем, как значится в записях на нем, чернцу Ануфрею Исакову, ученику Дионисия

Звенигородского, ученика преп. Иосифа Волоколамского, читается ряд выписок о том, что аллилуию должно трегубить (из Зерцала инока Филиппа, указ псковичей или устав о петьи мефимона, cfr ниже, под именем: «Феодорит о трегубой аллилуиа», и из Андрея Кесарийского под именем «Толкование Лаодикийского сбора»). В трех рукописях XVI в.: «аллилуия, аллилуия, аллилуия, Слава Тебе, Боже», см. Опис. синодд. ркпп. Горск. и Невостр. № 330, лл. 18 и 213, и у преосв. Макария в Ист., VIII, 140 прим. В рукописи бывшей Хлудова первой половины XVII века: аллил., аллил., аллил., Слава Т., Б., – Попова Опис. стр. 290, № 130. Вместе со свидетельством рукописей – свидетельства послания Дмитрия Герасимова к архиепископу Геннадию, жития Евфросинова и Стоглавого собора (а что и в печатных книгах, включительно до иосифовских, встречается ясный приказ троить аллилуию посредством прямо написанного: аллилуия, аллилуия, аллилуия, см. преосв. Макария Историю раскола, стр. 100 sqq).

⁹⁴² - О посылке Киприаном требника во Псков см. его послание псковскому духовенству в Акт. Ист., I, № 8, и в Памятниках Павлова № 30.

⁹⁴³ - В некоторых из весьма немногих дошедших до нас списков послания Фотиева во Псков с ответом о возглашении песни аллилуия, приказ митрополита троить песнь переделан позднее на приказ двоить ее (почему Андрей Денисов, имевший под руками переделанные списки, и ссылается в Поморских ответах на Фотия, как на повелевающего будто бы глаголати аллилуия по дважды). Но что Фотий повелевает троить, а не двоить, песнь, это с совершенно несомнительной ясностью открывается из посланий неизвестного псковича к защитнику двоения песни монаху Афанасию, – Правосл. Собеседн. 1866 г., II, 162.

⁹⁴⁴ - См. январскую книжку Б-го В-ка, стр. 52.

⁹⁴⁵ - Иеромонаха Афанасия мы считаем, вслед за другими, твердим на том основании, что в 1436 г. он пожертвовал одну рукопись, купленную на Афоне, в один из тверских монастырей, – Строева Библиолог. Словарь, стр. 27 (монастырь, называвшийся Перемерой, находился близ Твери, см. о нем и

об его местности у В. Борзаковского в Истории Тверского княжества, стр. 40 sub fin., 210 и прим. 173). Но весьма возможно, что он был и не тверич, а пскович, а к монастырю тверскому имел отношения не как к монастырю своей родины, а какие-либо иные.

⁹⁴⁶ - В надписании одного послания неизвестного псковича к Афанасию монастырь называется великой лаврой святого Николы; этим как будто дается знать, что монастырь был довольно видный. Но, несмотря на все поиски, мы не могли найти никаких о нем указаний.

⁹⁴⁷ - Послания напечатаны в Православном Собеседнике 1867 г., кн. II, стр. 140–165. К сожалению, они дошли до нас в весьма неисправных списках.

⁹⁴⁸ - См. сейчас указанные послания. Как говорили мы выше (январск. книжка Б-го В-ка, стр. 53) Афанасий мог стать сторонником двоения песни аллилуия не только потому, что видел его господствующим на Афоне, но и потому, что он мог встретить там таких греческих монахов, которые, держась взгляда на обычаи церковные одинакового с нашими предками, прямо втолковали ему, что двоение аллилуйи есть единственно правильный и православный способ возглашения песни. Ссылка Афанасия на Константинопольского патриарха Иосифа и на всех вселенских патриархов, в виду того несомненного факта, что троение было тогда у греков в одинаковом употреблении с двоением, конечно, должна быть признана за несомненную ложь, которую он позволил себе, желая отстоять себя с двоением песни от нападений псковичей (частнейшие и прямые доказательства: митр. Фотий был именно современником патр. Иосифа, и он приказывал псковичам троить песнь аллилуия; в Московской Синодальной библиотеке есть греческая триодь, принадлежавшая, как видно из подписи на ней, митр. Фотию, и в ней – тройная аллилуия, см. архим. Саввы Указатель для обозрения синодальной библиотеки, греческие рукописи, сл. Триодь).

⁹⁴⁹ - Сейчас ниже мы доказываем, что житие преп. Евфросина Псковского есть фальсификация, в которой данные из жизни Афанасия переносятся на Евфросина. Считаем за

совершенно вероятное принимать, что усвояемое автором жития Евфросинова обращение к архиепископу этого последнего составляет действительный факт по отношению к Афанасию. Только на читаемые в житии послания Евфросиново, в действительности – Афанасиево, к Евфимию и Евфимиево к Евфросину, в действительности – к Афанасию, должно смотреть, как на пересочиненные автором жития. За действительный ответ Евфимия Афанасию должно быть принимаемо то, что по словам Дмитрия Герасимова в его послании об аллилуйи к архиепископу Геннадию судили великие люди, когда был прежде спор о песне («едино обое судили»). Под прежним спором должно разуть именно спор псковичей с Афанасием, потому что другого спора прежде Дмитрия Герасимова и архиепископа Геннадия неизвестно (А выражение Герасимова: «мне ся помнит» должно понимать не в том смысле, чтобы он был очевидцем спора, а в том, что он знает, слышал, о нем).

⁹⁵⁰ - В одной рукописи Царского, № 366, л. 323, Опис. стр. 369, читается послание к Ионе какого-то Афанасия о назывании неверным христианина или еретиком. Мы принимаем, что это есть послание к Ионе именно нашего Афанасия.

⁹⁵¹ - См. послание Ионы к псковичам в Акт. Ист. I, № 60, стр. 108 col. 1, и в Памятн. Павлова, № 90, col. 677.

⁹⁵² - Указ читается в рукописях вслед за посланиями неизвестного псковича к Афанасию; напечатан в Правосл. Собеседн. *ibidem*, стр. 165. В некоторых рукописях он надписывается: «Слово Лаодикийского собора», каковым надписанием, на основании апокалипсиса гл. 3, ст. 14–19, может быть, хотели придать ему особенную грозность, *cfr* Лаодикийского собора слово к полуверцам в Описании сборников Публичной Библиотеки Бычкова, I, 194 (известное азбучно-грамматическое Лаодикийское послание, переведенное дьяком Федором Курицыным, как будто заключает в своем названии ту же мысль). Читаемый в рукописях в отдельном виде устав называется «уставом о петъи мефимона», – Ключевск. Жития святых, стр. 256 прим., преосв. Макария Ист. VIII, 131, Опис. синодд. ркпп. Горск. и Невостр. № 330 л. 213, стр. 741, а в

одной рукописи Волоколамского монастыря, – № 577 л. 212 об. fin., он приводится под именем выписки из Феодорита о трегубой аллилуйи (тогда как толкованием Лаодикийского собора называется выписка об аллилуйи из Андрея Кесарийского, – л. 213 fin.).

⁹⁵³ - Если послание Дмитрия Герасимова к архиепископу Геннадию о трегубой аллилуйи действительно составляет часть его послания к архиепископу о седьмой тысяче или о семи тысячах (преосв. Макария Ист. VII, 247), то последнее писано в 1491 г. (оба послания напечатаны в Правосл. Собеседн. 1861 г., кн. 1). Геннадий спрашивал Герасимова о трегубой аллилуйи, конечно по поводу споров о ней, происходивших в его пастве. Споры происходили, как это мы узнаем из первого жития преп. Евфросина Псковского (цитата сейчас ниже) во Пскове и, следовательно, они начались здесь не позднее 1190 г. (заметим здесь кстати, что принимаемое некоторыми мнение, будто Герасимов прислал Геннадию послание из Рима, ни на чем не основано, а при этом предполагать, что Геннадий сам посылал его в Рим, и совсем странно: как мы знаем из Павла Иовия, до 1525 г. Герасимов не бывал в Риме. Из одной приписки в самом послании, – об Юрье, что-то переводившем для Геннадия: преосв. Макария Ист. VII, 248, – видно, что оно писано из Москвы. Под «и здесь» Герасимов понимает Москву, а под «мне ся помнит, что у нас о том спор бывал», у него нужно разуместь Новгород или Псков, за уроженца того или другого из которых он со всей вероятностью должен быть считаем. Под спором, как мы сказали, должно разуместь спор Афанасия с псковичами, а под тем, что судили великие люди, должно разуместь ответ Афанасию архиепископа Евфимия).

⁹⁵⁴ - Что неизвестный автор написал, т. е. сочинил, житие Евфросина по поводу происходивших в его время споров между псковичами о песне аллилуйи и с целью положить конец спорам, об этом он говорит во введении к житию (которого нет у Василия), – ркп. Ундольского, ныне в Румянцевском Музей, № 306 л. 10. нач. Так как житие известно только в одной этой рукописи, то во всех нижеследующих цитатах и должна быть разумеема она. Житие написано не позднее 1510 г., ибо Псков,

окончательно лишенный свободы Василием Ивановичем в январе сего года, называется в нем «землей свободной» – л. 73 об. (а что касается до того, что житие изложено по повелению архиепископа Геннадия, из чего следовало бы, что оно написано не позднее 1504 года, то сего нет в нем, – должно бы было быть на л. 89, и это есть прибавка самого Василия. В житии есть ссылка на мудрую Иудифь, л. 31 нач., – у Василия это по печатному в Памятниках Кушелева-Безбородко, IV, 88 нач., а книга Иудифь переведена Геннадием с латинского для его полной библии; но автор мог читать ее ранее 1499 г., от которого дошел до нас старший список библии, ибо перевод всех книг библии, взятых с латинского, сделан не позднее 1493 года, см. Опис. синод. ркпп. Горск. и Новостр., № 1–3, стр. 128). Автор жития как будто был не монах, см. у Василия по печатному 103, col. 2: «искусен черноризец хочет быти в нем», и если монах (но только еще не искусный черноризец), то не Евфросинова монастыря, ибо нигде не называет этого монастыря нашего обителью, но всегда того или его – Евфросина обителью, и не знал находившегося в монастыре образа Евфросинова, так что когда увидал Евфросина в видении, то пошел (в монастырь) смотреть его образ. Чтобы имел отношение к фабрикации жития, т. е. принимал в ней участие, игумен Евфросинова монастыря Памфил, ученик преп Евфросина (известный обличительным посланием на псковичей к псковским властям 1505 г., – Дополн. к Акт. Ист. I, № 22), это представляется сомнительным.

⁹⁵⁵ - По житию Евфросин ходил в Константинополь еще будучи юношей: см. л. 34 sqq речи Евфросина посланным Иова, откуда он навывк двоить песнь аллилуия, в которых не говорится это прямо, но ясно дается знать, и л. 88 об., где сам автор жития прямо говорит, что Евфросин ходил к Царюграду, на вопрос к патриарху об аллилуйи «в юности своей». А Василий в этом случае, допуская явную хронологическую несообразность, переделывает автора жития (путешествие в Царьград юноши, псковского поселянина, на вопрос к патриарху, независимо от всего, не особенно вероятно: но автор жития именно затем и посылает Евфросина в Царьград юношей, что иначе это путешествие уже не было бы в самый прекрасный цвет

благочестия в Константинополе и задолго до его взятия турками, как нужно было представлять дело автору).

⁹⁵⁶ - Автор жития не сообщает, в каком году умер Евфросин, а относительно возраста говорит, что в «глубоце старости», – л. 71. Василий, на основании сведений, им самим полученных в монастыре Евфросиновом, которые он не выдает за достоверные («якоже неции поведает в него обители о нем») и которые на самом деле не отличаются достоверностью (Евфросин, по его словам, вручил перед смертью игуменство Игнатию, тогда как на самом деле игуменом был Харлампий) говорит, что Евфросин скончался в 1481 г., будучи 95 лет от роду. Достоверно известно, что Евфросин был жив в 1472 году и что он скончался не ранее правления Новгородского архиепископа Феофила, который занимал кафедру с 1471 г. по 1480, см. запись на рукописи, писанной в монастыре Евфросиновом и находящейся в числе рукописей, приобретенных Румянцевским Музеем от Пискарева, – по каталогу Викторова № 59, и духовное завещание Евфросина в Акт-Экспед. I, № 108. Принимая, что Евфросин скончался в 1480 г., лет 90-ста, получим, что время 20-летней юности началось для него в 1410 г., а Фотий занимал митрополичью кафедру с 1409 по 1431 г.

⁹⁵⁷ - Правосл. Собеседн. стр. 141:142:164.

⁹⁵⁸ - Правосл. Собеседн. стр. 141 нач. Этот Иов, т. е. действительный Иов писем неизвестного псковича, нет сомнения, есть тот священник Иов, который в 1422 или 1425 г. приходил к митр. Фотию послом от псковского духовенства, – Памятнн. Павл. col. 427. Относительно прозвания его столпом сравн. отзыв архиепископа Геннадия о митр. Спиридоне Сатане: «сей человек в нынешние роды беяше столп церковный, понеже измлада извыче священная писания». Когда автор жития говорит, что Иов умер после Евфросина, т. е. наделяет его слишком большим долголетием, то очень может быть, что говорит неправду.

⁹⁵⁹ - В главе: «О подании (милостыни) от обители»: «Слышахом от самовидец, яко в Святей горе и в прочих великих обителии от древних святых отец прияли устав»... (Афанасий

был современником Евфросина, и весьма возможно, что именно он был тем самовидцем, от которого последний имел сведения об Афоне). А если в том же уставе Евфросин говорит, что «12 кошниц (оставшихся от напитания Христом пяти тысяч народа) и доныне благодатью Христовой сохранени суть в Цареграде на показание последнему роду сему» (в главе: «О потребах»), то это нисколько не составляет свидетельства о том, что Евфросин был в Константинополе: о наших кошницах говорят все паломники константинопольские (паломники, которых мог читать Евфросин: архиепископ Антоний, Стефан новгородец, иеродиакон Зосима) и об этом читается в Прологе и Минее под 11 мая, в сказании об «обновлении» Константинополя, т. е. об основании его Константином Великим.

⁹⁶⁰ - Правосл. Собеседн., стр. 140–141.

⁹⁶¹ - Напр. Афанасий, по неизвестному псковичу, «и еще глаголение (между прочим писал), яко от Сиона изыде закон и слово Господне от Иерусалима». – Правосл. Собеседн. стр. 141 fin. В послании, усвояемом Евфросину: «паки же мати церквам Сион..., по пророческому Михееву слову: от Сиона изыдет закон и слово Господне от Иерусалима», – л. 114 об.

⁹⁶² - Из послания видно, что не Афанасий начал обличать псковичей за употребление ими троения песни аллилуия, а псковичи восстали на него за введение им в своем монастыре двоения. Он начинает послание: «Слышу от многих, што потяжает (-те) мя много, паче же всех вас мотылный столпе (sic) Иевко, паче же на святую и апостолску сборную церков о аллугии, што деи дважды глаголет, а не трижды, акоже сам глаголет и прочий»... л. 112.

⁹⁶³ - Из жития имя Евфимия неудачно перенесено позднейшей рукой и в надписание Устава Евфросинова, в котором говорится, что он написан по благословению митрополита Феодосия (1461–1464) и архиепископа Евфимия († 1458). Устав написан по благословению митр. Феодосия и архиепископа Ионы (1458–1470), очевидно, одновременно с поставлением первого игумена монастыря. – Не знаем, встречал ли автор жития в находившихся у него под руками документах о споре Афанасия с псковичами точное указание

времени, когда Афанасий был в Греции; во всяком случае он мог знать это из записей на книгах, которые Афанасий вынес с собой из Греции; так, в записи на одной книге читается: «в лето 6938 (1430) прекуплена бысь книга сия ермонахом Афанасием русином в святой горе Афонстей,... в царство греческого царя кир Калоуана Палеолога и при святейшем патриарсе Константинопольском кире Иосифа (-е), – Строева Библиолог. Слов. стр. 27.

⁹⁶⁴ - В предисловии к рассказу о явлении Божией Матери описатель говорит (не совсем толково), что сначала он написал было действительно житие Евфросина и что уже потом дал своему сказанию тот вид, который оно имеет в настоящее время (собственно сказания о прении Евфросина с псковичами о сугубой аллилуйи). Но это, по всей вероятности, только литературный прием, имеющий целью ответить на вопрос: с какой стати ему – писателю явилась Божия Матерь. А когда в другом месте, в рассказе о черноризце Кононе, – у Василия по печати. стр. 75–76, автор говорит: «сие же чудо преднаписах в житии святого и поставих в ряду чудес, (но) понеже бо тамо не исправих,... и сего ради здесь паче исподних»,... л. 65 об., тогда как в нынешнем сказании нет выше речей о Кононе: то думаем, что это опять есть лишь тот же литературный прием, имеющий целью усилить веру читателя, будто автором действительно переделано житие. В настоящем случае фальшивая ссылка и неудачна, потому что преднаписать было негде.

⁹⁶⁵ - См. в письмах неизвестного псковича к Афанасию, – Правосл. Собеседн. стр. 145 fin., 146 и 147 нач.

⁹⁶⁶ - «Вси языцы латиньстии, такоже и еретицы, глаголют вещь сию (аллилуйю) ов дважды, ин трижда, а неведят тайны ее искомые»... у Василия в печати, стр. 104 fin. Двоили аллилуйю именно латиняне (см. сейчас ниже). Ославленный писателем жития и благодаря ему исключенный из святцев, преп. Евфросин, обыкновенно, представляется человеком невежественным. Но мы не имеем ни малейшего действительного основания представлять его человеком невежественным. Между тем написанный им для своего монастыря строго общежительный устав дает видеть в нем

одного из не особенно многочисленных у нас ревнителей истинного монашества и человека в истории нашего монашества далеко нерядового. В предисловии к уставу Евфросин говорит, что оставил Снетогорский монастырь, в котором принял монашеское пострижение, чтобы основать свой монастырь, видя свое недостойнство. Действительной причиной должно считать неудовольствие Евфросина на ослабление в Снетогорском монастыре строгого общежития, как оно заведено было в нем по уставной грамоте Суздальского архиепископа Дионисия. Этой грамотой Евфросин значительно пользуется в своем уставе.

⁹⁶⁷ - Как свидетельствует Стоглавый собор в своем определении об аллилуйи, сообщающий, что и в его время многие, при чем слово «многие» должно быть разумеемо в смысле большинства, во Пскове и Псковской земле говорили трегубую аллилуйю.

⁹⁶⁸ - Разумею: его переработки, произведенной священником Василием, по просьбе монахов Евфросинова монастыря, в 1547 г. (Как относились к сугубой аллилуйи монахи Евфросинова монастыря 1547 г., остается неизвестным. Может быть и вероятнее, что после написания им жития Евфросинова анонимным писателем, они приняли ее вместо трегубой аллилуйи; но не невозможно и то, что с большинством псковичей они продолжали держаться трегубой аллилуйи, а в отношении к житию ожидали суда высшей церковной власти).

⁹⁶⁹ - В подлинной принадлежности слова Максиму нельзя сомневаться, как и не сомневается преосв. Макарий, – Ист. VIII, 139. Кроме нескольких, указываемых им, почти современных рукописей, слово читается и в совсем современной рукописи, принадлежавшей митр. Иоасафу и представляющей собой сборник сочинений Максима, составленный им самим, – библиотеки Московской Духовной Академии фундамент. № 42.

⁹⁷⁰ - Как об этом ясно свидетельствует и сам Макарий в своем соборном определении.

⁹⁷¹ - Во времена Максима сугубая аллилуия, как имеем основания думать (см. выше), господствовала на Афоне. Что господствовало на Афоне, Максим и выдает за господствовавшее во всей греческой церкви.

⁹⁷² - В статейке: «толкование имен» Максим говорит о слове аллилуия: «аллилуия – хвала Богу», – Троицк. Лаврск. ркп. № 201, л. 482.

⁹⁷³ - В римской церкви нет, как в церкви греческой, известного принятого учащения песни аллилуия, которое бы всегда употреблялось одно и тоже; там она возглашается по однажды, по дважды, по трижды и по многу раз, – в каждое назначенное время богослужения свое количество раз, что точно и обозначается в богослужебных книгах (каковы: Missale или служебник, Breviarium, совмещающий в себе наши устав, следованную Псалтирь, минеи, октоих и триоди, и Antiphonarium или антифонник). Наиболее частые возглашения песни аллилуия суть однократное и двукратное (последнее в знак того, что человек приносит хвалу Богу душой и телом).

⁹⁷⁴ - Вел. кн. Василий Иванович говорил на смертном одре: «аллилуия, аллилуия, слава Тебе, Боже», – Собр. летт. VI, 274 (А что если не в Москве, то в ее окрестностях была употребляема в первой половине XVI в. трегубая аллилуия, см. у митр. Григория в «Истинно древней церкви», II, 2-го изд. стр. 149–150: рукопись бывшая Песношского монастыря, находящегося в 25 верстах от Дмитрова).

⁹⁷⁵ - Слово «к смеющим трищи глаголати аллилуия» читается в собрании сочинений Максима, которое сделано им самим; а это собрание сделано им в 1532 г. («в летех осмыа тысящи четьредьсятому лету наставшу»).

⁹⁷⁶ - Мария Стюарт, стр. 222.

⁹⁷⁷ - Strye. Annals. III, 410.

⁹⁷⁸ - Hayward. Annals. p. 47–48.

⁹⁷⁹ - Froude. X, 338.

⁹⁸⁰ - Strye. Annals. III, 288–289; а также App. I, L, 111–112.

⁹⁸¹ - Strye. Annals. II, 159; Froude VI, 447:518, IX, 8; X, 415Note, 466; XI, 488, – Lingard VI, 33:75; – Destombes II, 138.

⁹⁸² - Froude VП, 331; VIII. 495.

⁹⁸³ - Ibidem. VIII, 445. Note.

⁹⁸⁴ - Lingard. VI, 237. Note.

- 985 - Strype. Annals. I, 367.
- 986 - Lingard. VI, 80.
- 987 - Froude. VI, 586.
- 988 - Froude VIII, 284–285. Письмо де-Сильва королю Филиппу.
- 989 - Lingard VI, 235. Note.
- 990 - Camdenus p. 570.
- 991 - Бокль. Отрывки из царствования королевы Елизаветы, стр. 56, прим. 35. Спб. 1868.
- 992 - Burnet. II, 807; – Strype. Annals. I, 554; II, 358; – Froude X, 417.
- 993 - Froude VI, 579–580; – VIII, 445; – Hayward 96; – Lingard VI, 75–76.
- 994 - Strype Annals II, 58:386:404; III, 212–214. сл. App. I, XXXVI, 66–67; – Lingard VI, 397–398; – Froude XII, 11:18. – В особенности же см. Foedera, conventiones, literae, et cujuscunque generis acta publica etc... Ex schedis Thomae Rymer potissimum edidit Robertus Sanderson. Tomus XV. Editio secunda. Londini 1728. – Здесь помещены: Instrumenta Foederatorum Belgii de Renuneiando Tyrannidi et Inquisitioni Hyspaniae, et de petendo Reginam ad snscipiendum Ipsos et Patrias n. Protectionem suam, pp. 793–798.
- 995 - Camdenus 31; – Heylyn Elizabeth 126; – Hayward 44–46.
- 996 - Strype. Annals. III, 88:160–161:409–410; – App. I, XXVII, 53.
- 997 - Camdenus 148; – Strype Annals. I, 554–568.
- 998 - Strype Annals II, 168–169.
- 999 - Camilenus 148; – Strype Annals I, 568; II, 7. – Hayward 100.
- 1000 - Strype Annals II, 399–402; – Froude X, 351–352.
- 1001 - Froude VII, 324:379; XI, 259; – Lingard VI, 361.
- 1002 - Strype. Annals II, 404; Froude X, 385:426–427; XII, 83; – Lingard VI, 300.
- 1003 - Camdenus 147; – Hayward 100; – Strype Annals I, 367; – Бокль стр. 57, прим. 36.

- 1004 - Camdenus 564.
- 1005 - Strype Annals III, 161.
- 1006 - Camdenus 234; – Strype Annals II, 172; – Hayward 100; – Froude VIII, 33–35:472.
- 1007 - Heylyn Elizabeth 126–127; – Hayward 47–48:70–72; – Froude VI, 327:343:362:367.
- 1008 - Strype Annals III, 290–291; – Lingard VI, 400–403; – Destombes II, 138; – Froude XII, 20 и дал.
- 1009 - Strype Annals I, 283; – Hayward 100–101; – Froude VI, 584; – Lingard VI, 546:549.
- 1010 - Ranke. Englische Geschichte. I, 440.
- 1011 - Froude VIII, 370; IX, 9; XI, 425; XII, 38:488–489; 490–493. – Lingard VI 33; App. Note D. p. 673–674.
- 1012 - Froude VIII, 189:436:474; X, 454–455.
- 1013 - Lingard VI, 33:39:400; – Froude X, 369.
- 1014 - Lingard VI, 398; – Froude VIII, 255:217:195:190; – Минье I, 265–266.
- 1015 - Froude XI, 269:280:328:330 и др.
- 1016 - Ibidem. X, 66:201 и др.
- 1017 - Froude XI, 330; X, 67:457.
- 1018 - Ibidem. X, 458; XI, 310:328:386; XII, 306.
- 1019 - VII, 336.
- 1020 - VI, 257; XII, 19.
- 1021 - Froude VI, 261–262; VII, 324:342; VIII, 473: IX, 40.
- 1022 - Strype. Annals II, 172:174.
- 1023 - Ibidem. II, 386–387.
- 1024 - Froude X, 441–443.
- 1025 - Ibidem XII, 56–60.
- 1026 - Froude VIII. 256–259.
- 1027 - Froude X, 97–98.
- 1028 - Ibid. XI, 355–358.
- 1029 - Ibid. X, 369.
- 1030 - Ibid. VII, 62–73:166.

¹⁰³¹ - Camdenus 19–21; – Hayward 30–33; – Hume V, 325–326; – Burnet I, 567–563; Lingard VI, 11–12; – Froude VI, 159–161.

¹⁰³² - Burnet II, 820; – Records p. III, в. IV–VI, N. LIN, p. 437. – Sander-Rishton p. 256. Note 3. –

¹⁰³³ - Burnet I, 561; – Минье I, 139. –

¹⁰³⁴ - Strype Annals. I, 510–513:517; II, 150–151:559; – Strype Parker p. 82. –

¹⁰³⁵ - В разное время претендентами на ее руку выступали: Филипп король Испанский, Карл IX, кор. Французский, братья его, герцоги Анжуйский и Алансонский, эрцгерцог Карл Австрийский, Эрик, кор. Шведский, Адольф, герц. Гольштейнский, сын короля Датского, и граф Арран Шотландский. –

¹⁰³⁶ - Ranke 297. –

¹⁰³⁷ - Froude VII. 291. –

¹⁰³⁸ - Strype Annals I, 530–533; – Froude VII, 449; – Hume V, 445; – Hallam I, 251. –

¹⁰³⁹ - Это был третий сын Катерины Медичи, Франсуа. В царствование своего первого брата, Карла IX, он носил титул Герцога Алансонского, а по вступлении на престол Франции его второго брата, Генриха III стал называться герцогом Анжуйским.

–

¹⁰⁴⁰ - Strype Annals III, 2; – Hume VI, 128; – Froude XI, 207–208. –

¹⁰⁴¹ - Strype Annals I, 149; II, 37–40:119:559–569; – Hume VI, 122–133; – Lingard VI, 307 и дал. Froude VII, 288–289; VIII, 266–269:279–280 и дал. X, 483:503 и д. XI, chap. 64. –

¹⁰⁴² - Hume VI, 132; – Froude XI, 214 и дал.

¹⁰⁴³ - Camdenus 464–465; – Hume VI, 201–202; – Froude XII, 196–197; – Lingard VI, 443–444; – Минье II, 256 и др. –

¹⁰⁴⁴ - Froude X, 146. –

¹⁰⁴⁵ - Strype Annals II, 134–135. –

¹⁰⁴⁶ - Ibidem p. 136; – Lingard VI, 445. Note. –

¹⁰⁴⁷ - Strype Parker p. 396; – Strype Annals II, 133–134; – Froude X, 83:88–90. –

¹⁰⁴⁸ - Froude X, 85–86.

¹⁰⁴⁹ - Camdenus 465–466:469; – Strype Annals II, 366–367; – Hume VI, 204–205; – Минье II, 257–259; – Lingard VI, 445–446; – Froude XII, 198–199–

¹⁰⁵⁰ - Strype Annals II, 139. –

¹⁰⁵¹ - Hume VI, 205. – Freude XII, 214 – Минье II. 267–268; – Lingard VI, 449–450, –

¹⁰⁵² - Froude XII, 205:210:217; – Минье II, 267:270; – Lingard VI, 452 –

¹⁰⁵³ - Strype Annals II, 134.

¹⁰⁵⁴ - Strype Parker 396; – Strype Annals II, 133–135.

¹⁰⁵⁵ - Camdenus 466–472; – Strype Annals III, 366–369; – Hume VI, 204–205, – Lingard VI, 446; – Ranke 416; – Froude XII, 200–203, – Минье II, 257–260. –

¹⁰⁵⁶ - Camdenus 472, – Strype Annals III, 370. – Кэмден замечает, что некоторые считали это за хитрость, свойственную женщинам, которые любят показывать, что неохотно делают то, чего на самом деле как нельзя более желают. Есть писатели, как напр. Юм или Минье, которые идут в этом отношении так далеко, что и речи Елизаветы депутатам и вообще весь ее образ действий по этому поводу считают только ловким притворством, утверждая, что она нетерпеливо желала казни, только хотела казаться действующей по принуждению. Страйн называет такие объяснения «гнусной инсинуацией», которая совершенно не оправдывается всем дальнейшим поведением Елизаветы, ее крайней медлительностью, проволочками, сомнениями, какие она постоянно заявляла судьям и ученым юристам и т. д. Нам кажется, что для упрека Елизавете в притворстве необходимо иметь какие-либо основания, которых ее обличители однако не выставляют, а потому нет нужды верить голословному обвинению, если и без него ее поведение является вполне понятным, как результат ее внутренней борьбы. –

¹⁰⁵⁷ - Froude X, 146–147:181–182, – Минье II, 136–139, – Lingard VI, 237, –

¹⁰⁵⁸ - Froude X, 183. –

¹⁰⁵⁹ - Strype. Annals III, – 370; – Hume VI, 216; – Ranke 416–417; Froude XII, 228–238; – Минье II, 275–278; – Lingard VI, 455–456.

¹⁰⁶⁰ - Froude XII, 237–239:243, – Ranke 417–418; – Минье II, 278–280.

¹⁰⁶¹ - Immanuel Kant's sämmtliche Werke. Hrsg. von Hartenstein. Band VII, s. 628. – Leipzig 1868.

¹⁰⁶² - Hume VI, 414.

¹⁰⁶³ - Hume VI, 403–422; – Hallam I, 229–246 и др. Историки и исследователи английской конституции, как Галлам, Маколэй и др. считают, правда, сравнение Юма крайним преувеличением, но и со своей стороны признают, что Елизавета пользовалась своей властью в очень широких размерах. См. напр. Hallam I 277–284; – Маколэй II, 94–95; – Stubbs. The constitutional history of England. Vol. III. 522. Oxford 1884. – Alpheus Todd. On parliamentary government in England. Vol. I, p. 93–94. London 1887. – Lord John Russei. An Essay on the history of the English government and Coustitufion. p. 44–52. London 1823. – Hopkins I, 203–204; – Neal I, 276.

¹⁰⁶⁴ - Hume VI, 412–413; – Hopkins III, 537–538.

¹⁰⁶⁵ - Strype. Annals I, 530–533; – Froude VII, 458–469; – Hallam I, 249–252:255–258. – Hopkins II, 480–482; III, 553–559; – Neal I, 200:255:264:282–283:309–310; – Marsden. The history of the early puritans. p. 199–201:202–214, London 1860. – и др.

¹⁰⁶⁶ - Camdenus 2–3; – Hume VI, 401; – Hopkins I, 192–194; – Keralio IV, 633–634/ De-Thou. Histoire universelle. Tome IX, p. 582. A la Haye 1740; – Ranke. 340:448–449.

¹⁰⁶⁷ - Froude VIII, 206; X, 458:507:540; XI, 32; XII, 58.

¹⁰⁶⁸ - Froude XI, 220 – Ranke 447.

¹⁰⁶⁹ - Froude XII, 67; VIII, 255.

¹⁰⁷⁰ - См. напр. Lingard VI, 598–622.

¹⁰⁷¹ - Замок Кенильворт. Ром. В. Скотта. Часть 2, стр. 142. – Москва 1855.

¹⁰⁷² - Marsden. p. 199. – Froude XI, p. 546.

¹⁰⁷³ - См. напр. документы у Wilkins IV, 202:223:250–251:289 и др., а также Strype Parker 154–155:325:451:460–461; – Strype Annals I, 544–545; 552; – Sander-Rishton 283 Note – Hopkins I, 484–486; II, 69–70:484–489, и др.

¹⁰⁷⁴ - Froude X, 411–412; – Lingard VI, 326; – Collier VI, 580–584.

¹⁰⁷⁵ - Heylyn. Elizabeth. 124; – Three fifteenth-century chronicles with historical memoranda by John Stowe... p. 132. – Ed. Gairdner Camden Society. – 1880. – Froude VII, 256.

¹⁰⁷⁶ - Strype Annals I, 3–4; – Ranke 441; Froude X. 317; – Lingard VI, 651–652.

¹⁰⁷⁷ - Strype Parker. 35:214; – Calendar. Domestic 1591–1594. Vol. CCXLII, № 17. p. 220; – Heylyn Elizabeth. 167–168; – Hayward XV; – Fuller IX, 130:139; – Froude VI, 179; VIII, 436–437; IX, 37; – Lingard VI, 3–4:325; – Neal I, 106:119:247; – Destombes I, 10:25–33; II, 138; Hopkins I, 214; II, 43; III, 351–361.

¹⁰⁷⁸ - Froude XII, 18.

¹⁰⁷⁹ - Strype. Annals. I, 530–533; – Hume VI, 386–393; Froude VII, 447–469; Lingard VI, 627–629; – Hallam I, 250–251:261–263.

¹⁰⁸⁰ - Froude VII, 344–348; – Минье I, 150–152; – Hume V, 432.

¹⁰⁸¹ - Strype. Annals III, 370; – Hume VI, 230–234; – Минье II, 296–303; – Froude XII, 261–274.

¹⁰⁸² - Camdenus, 242:565; – Strype. Annals II, 103; – Hume VI, 415:432:433:437; – Ranke 446; – Hallam I, 244–245.

¹⁰⁸³ - Lingard VI, 547; – Froude VII, 549–550:556; X, 459–462:464–465:564–565:567:568; XI, 194–195; – 280:309–310:327–330; – XII, 64–65 и др.

¹⁰⁸⁴ - Минье II, 315; – Froude XII, 365–371.

¹⁰⁸⁵ - Strype Annals, IV № CLXXXI. p. 247–248; – Fuller IX, 64.

¹⁰⁸⁶ - Heylyn. Elizabeth. 120–121:156–157; – Hume VI, 431; – Hopkins II, 17.

¹⁰⁸⁷ - Strype. Parker. 44–45:79–80; – Strype. Annals. I, 96–101; II, 363–370; – III, 551; – Heylyn. Elizabeth. 120–121; – Collier VI, 266–271; VII, 257–258; – Lingard VI, 18–19.

¹⁰⁸⁸ - Freude X, 320–321. – Письмо писано Бөрлеем в августе 1585-го г.

¹⁰⁸⁹ - Strype. Annals II, 104:229; – Freude X, 320; XII, 225–228.

¹⁰⁹⁰ - Мария Стюарт. Стр. 262.

¹⁰⁹¹ - Hume VI, 122–123; – Lingard VI, 302.

¹⁰⁹² - Froude X, 319.

¹⁰⁹³ - Strype annals II, 501; III; 550; –Three chronicles. p. 137; – Heilyn. Elizabeth 156–157; – Hume VI, 434; – Froude VI, 590; X, 321; – Lingard VI, 519. Note; 542.

¹⁰⁹⁴ - См. напр. знаменитое письмо к Елизавете Марии Стюарт, рисующее, со слов графини Шрусбери, многие любопытные подробности относительно свободного поведения королевы девственницы. Froude XI, 501–502. Note Lingard VI, 69. Note; 694–695. Note Q; – Минье II, 194–195. – Распространенные повсюду слухи обвиняли Елизавету в преступной связи с герц. Анжуйским, с его посланником Симье, с гр. Ленстером, с Гэттоном, с Ралээм, с Эссексом, с Блаунтом и др. Strype. Parker 356; – Strype Annals I, 517; – Froude VI, 199; – Lingard VI, 311. Note; 659–660; – Destombes II, 295; – Cobbett 348:414. – Рассказывали и о детях Елизаветы, доводя их счет иногда даже до четырех. Strype Annals. II, 240; – Froude VI, 457; – Lingard VI, 718–719. Note EE.

¹⁰⁹⁵ - Strype Annals I, 517; – Froude X, 318–319; VI, 457:590; – Ranke 448:451.

¹⁰⁹⁶ - Three chronicles 137; – Lingard VI, 659. Note; 694, Note Q.

¹⁰⁹⁷ - Lingard VI, 659. Note; – Ranke 448.

¹⁰⁹⁸ - Маколэй. III, 27.

¹⁰⁹⁹ - Вальтер-Скотт. Кенильворт. II, 124.

¹¹⁰⁰ - Nouvelle Biographie generale... Publie par Firmin Didot-Hoefer. Paris 1856 Tome XV, p. 840, Минье I, 41.

¹¹⁰¹ - Hayward. Annals. 7; – Harrison's Description of England... edited by Furnivall with extracts from foreign writers on England. London 1877. – App. II. p. LLXXVI. Свидетельство Гентцнера; – Keralio V, 466; – Минье I, 41:131.

¹¹⁰² - Camdenus. Apparatus, p. X; – Hayward. 7; – Hume V, 423; – Lingard VI, 656; – Минье ibidem.

¹¹⁰³ - Hume V, 422–423; – Минье I, 112; – Froude VII, 210.

Note 1.

¹¹⁰⁴ - Hume VI, 362:377; – Lingard VI, 620.

¹¹⁰⁵ - Lingard VI, 657; – Nouvelle Biographie XV, 850.

¹¹⁰⁶ - Froude X, 320.

¹¹⁰⁷ - Froude X, 319–320; – Hume X, 124. Note KK.

¹¹⁰⁸ - Lingard VI, 656. Note 4; – 657, Note 2.

¹¹⁰⁹ - Harrison App. II, p. LXX, – Hume V. 422, VI, 453, – Lingard VI, 654:658.

¹¹¹⁰ - Nouvelle Biographie XV, 850. –

¹¹¹¹ - Lingard VI, 658. –

¹¹¹² - Harrison App. II, p. LXXV, p. 270:271:273:275, – Calendar Domestic 1601–1603, vol. CCLXXXVII, N 7 p. 283, – Ranke 444. –

¹¹¹³ - Корш-Кирпичников. Всеобщая история литературы. Вып. XX, стр. 503:510:511:545; 555. – Спб. 1886; – Harrison App. II, p. LXXVI, – Dictionary of National biographiy, ed. by Leslie Stephen London 1889 – Vol XVII, p. 216; – Strype Annals I, 446–447; – Heylyn Elizabeth 164; – Calendar. Domestic 1601–1603, vol. CCLXXXI, N 87 p. 98, –

¹¹¹⁴ - Euller IX, 174. –

¹¹¹⁵ - Harrison App. II, p. LXXVI–LXXVII, – Lingard VI, 654–655.

–

¹¹¹⁶ - Маколэй III, 39. –

¹¹¹⁷ - Hopkins I, 91–97; – Бокль. Отрывки стр. 130–131. –

¹¹¹⁸ - Harrison p. 270; – Hume VI, 450:452. –

¹¹¹⁹ - Кенильворт. Часть III, главы 9-я и 11-я, и часть IV, главы 1-я и 2-я. Описание составлено на основании Никольсова собрания путешествий и публичных процессий королевы Елизаветы. –

¹¹²⁰ - Lingard VI, 658. Note.

¹¹²¹ - Hayward. Annals p. 6–7.

¹¹²² - Strype Annals I, 446–447; – Heylyn Elizabeth, 164; – Harrison App. I. p. LIV, – Froude VII, 203–205:432–436. –

¹¹²³ - Hayward 16–18, – Hume V, 318, – Burnet I, 565, Froude VIII, 437–438.

¹¹²⁴ - Strype Annals I, 376, – Harrison App. II, LXXVI, – Calendar Domestic 1595–1597, vol CCLXIV, N. 57 p. 473–475, – Ranke 442, – Маколей II, 89, – Burnet I, 565.

¹¹²⁵ - Hayward. p. 16–18, – Harrison p. 270, – Hume V, 318, – Froude VIII, 437–438. –

¹¹²⁶ - Lingard VI, 579:659, – Hume VI, 324, – Ranke 442–443:459. –

¹¹²⁷ - Подробный рассказ об обстоятельствах и причинах последней болезни Елизаветы см: Calendar. Domestic 1601–1603. Vol. CCLXXXVII, N. 50 p. 298–300; – Hume VI, 396–399; – Lingard VI, 647–648, – Destombes II, 285–290, – Ranke 469–472.

¹¹²⁸ - Шекспир. Король Генрих VIII. Хроника. Полное собрание драматических произведений в переводе русских писателей. Изд. Некрасова и Гербея. Т. III. стр. 336.

¹¹²⁹ - Статья: Queen Elizabeth and the church of England. – The Nineteenth century. 1888, November, p. 784.

¹¹³⁰ - Collier VI, 278.

¹¹³¹ - Записка Муравьева напечатана с сокращениями в «Русском Архиве» за 1883 г. кн. 2. Но более подробно об этой записке говорится в мнении об ней Митрополита Филарета. Собр. мн. и отз. м. Филарета. Т. IV № 448. Записка Муравьева была одобрена митрополитом Петербургским Григорием. Письма м. Филарета к Муравьеву № 333.

¹¹³² - Русская государственная церковь (Russische Staats-Kirche).

¹¹³³ - Начиная со времени Петра I и до настоящего времени раздаются голоса некоторых против церковных перемен великого преобразователя. Вот замечательный ответ на это святителя Филарета, высказанный им в мнении о записке Муравьева. «Записка говорит, что патриархи Иоаким и Адриан противились Петровым преобразованиям, и поэтому были неудобны для правительства. Едва ли так. Петр мог ужиться с ними, если бы не прельстился проектом Лейбница о коллегиях, в том числе и о духовной коллегии, которую у протестанта

перенял Петр, но которую Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод. Записка жалуется, что Синод остался. Напрасно. Хорошо было бы не уничтожать патриарха, и не колебать тем иерархии, но восстанавливать патриарха было бы не очень удобно; едва ли был бы он полезнее Синода. Если светская власть начала тяготеть над духовной, почему один патриарх тверже вынес бы сию тяжесть, нежели Синод? И при вселенском патриархе нужным оказался Синод; и в России Синод. Очень ли велика разность в том, что в России первенствующий член Святейшего Синода не называется патриархом? Было время, когда в России не было ни патриарха, ни Синода, а только митрополит. Но власть светская искренно чтит духовную власть и ее правила; и сия имела более удобства действовать с ревностью и одушевлением. Вот в чем дело! Собр. мн. и отз. м. Филарета. Т. IV. № 448.

¹¹³⁴ - Позднее в беседах с наместником Лаврен. Антонием святитель Филарет высказывал такие мысли о соборе: «Собор не может быть без участия восточных пастыреначальников; нужно внимательно и осмотрительно составить проект вопросов для собора и предварительно такой проект разослать всем епархиальным святителям для сведения и пополнения потребностей местных, и после сего к обсуждению вызвать опытейших иерархов, дабы главное приобрести единодушие к общей идеи, и потом с Божиею помощию просить о собрании в Москве и насколько возможно в руководство брать приемы начал и последовательности древних вселенских соборов». Очерк жизни архим. Антония П.С. Казанского. Стр. 83.

¹¹³⁵ - Собр. мн. и отз. м. Филарета. Т. IV № 448.

¹¹³⁶ - Письма митр Филарета к архиепископу Тверскому Алексию № 200.

¹¹³⁷ - Слова и речи митр. Филарета М. Ч. III. стр. 388.

¹¹³⁸ - Нектарий Надеждин, магистр Киевской академии. С 1856 по 1859 проходил должность ректора Новгородской и Петербургской семинарии и потом Петербургской академии. С 1859 г. епископ Выборгский. С 1860 г. епископ Нижегородский. С 1869 г. архиеп. Харьковский. Скончался в 1874 г.

¹¹³⁹ - Платон Фивейский. По окончании курса в 1834 г. в Московской духовной академии назначен бакалавром церковного красноречия в той же академии. С 1841 г. по 1856 г. занимал должность ректора в четырех семинариях: Казанской, Орловской, Тамбовской, Владимирской. В 1856 г. посвящен во епископа Старорусского, викария Новгородской митрополии. В 1857 г. назначен епископом Костромским. Скончался в 1877 году.

¹¹⁴⁰ - Недавнее прошлое по письмам современника. Прав. Обозр. 1883 г. июнь.

¹¹⁴¹ - Арсений Москвин митрополит Киевский с 1860 г. Скончался в 1876 году.

¹¹⁴² - Рус. Архив 1892 г. № 2 стр. 219. Таковую же радость по этому поводу высказывал и епископ Нижегородский Нектарий, думая, что новый порядок может повести к решению всеми епископами дел законодательных и административных в церкви (из писем преосвящ. Нектария к архиеп. Платону).

¹¹⁴³ - Душепол. Чтение 1888 г.

¹¹⁴⁴ - Святитель Филарет предвидел много затруднений к созванию собора. «Покойный владыка, писал наместник лавры Антоний, желал осуществления этой мысли (о соборе), но и высказывал большие затруднения по многим частям и нравственным и материальным». Очерк жизни архим. Антония П. С. Казанского, стр. 82.

¹¹⁴⁵ - Рус. Архив 1892 г. Стр. 222.

¹¹⁴⁶ - Иоанникий Горский, магистр Петербургской академии. С 1838 г. по 1855 занимал должности инспектора Киевской семинарии и академии, ректора Ярославской и Петербургской семинарий. В 1855 г. посвящен во епископа старорусского; с 1856 г. епископ Саратовский, с 1860 г. Архиепископ Варшавский. Скончался в 1877 г.

¹¹⁴⁷ - Из рассказов современника о митр. Иннокентии. Душ. Чтение 1889 г. Август.

¹¹⁴⁸ - Никодим Казанцев с 1854 г. еп. Чебоксарский, викарий Казанской епархии, с 1861 г. епископ Енисейский, в 1870 г. уволен на покой в Перервинский монастырь. Скончался в 1874 г.

¹¹⁴⁹ - Преосвященный Никодим, подобно некоторым другим иерархам, был недоволен церковными преобразованиями шестидесятих годов. В письмах его архиепископу Костромскому Платону – мрачный взгляд на современное положение дел церковных, немало тревог и опасений, иногда напрасных, преждевременных. Впрочем, порицая современные ему преобразования, он признавал, что он отчасти отдает дань возрасту. «Правда, старикам нравится старое, писал он. Митрополит Евгений так и умер ненавидя новое тогдашнее образование, в котором мы с Вами выросли, оно однако не очень худо и, кажется, немножко получше старого Евгениевского».

¹¹⁵⁰ - Вопрос об этом поднимал А. Н. Муравьев в своей записке о стеснительном положении синодального действователя. Разбор этой записки митрополитом Филаретом вызвал сильное неудовольствие в Муравьеве. По поводу этого неудовольствия святитель между прочим писал: «Если в моих словах не найдете дела, простите моему безумию. Обвиняйте меня не в равнодушии к состоянию православной церкви, но в скорби о том, что тогда как враждующие против нее пролагают себе явные и тайные пути, преданным ей, то предстоят преграды, то не дается довольно совета, то недостает единства и стройного движения к истинно-полезному и спасительному. Собр. мнений и отзывов митр. Филарета. Т. IV № 462.

¹¹⁵¹ - Считаю не бесполезным для незнающим обо мне читателей отрекомендоваться: я состою профессором древней церковной истории и Византийско-восточной истории новейшего времени. Поэтому, имя Константинополя для меня дорого и священо. Оно упоминается чуть не на каждой моей лекции и чуть не в каждой моей статье. И тем не менее до истекшего года я не был в Константинополе.

¹¹⁵² - Конечно, нужно произносить Восфор, а не Босфор, потому что так произносят теперешние греки, а они вообще выговаривают греческие буквы так, как учат в наших духовных школах, а не по Эразму, т. е., совершенно правильно, как это превосходно доказано проф. Модестовым в недавно напечатанной им статье в Ж. М. Н. Пр.

¹¹⁵³ - Известный неутомимый путешественник по Востоку и Африке, доктор Елисеев, описывая свое прибытие в Константинополь, говорит: «попавши в такие обстоятельства (т. е. вынуждаясь оградить себя от турецких придирок с паспортом, отыскивать себе пристанище в городе и т. д.) человек испытывает одно из самых скверных положений, в каком он только может быть. Я помню сам, как в первый раз съехал на берег Галаты, понадеявшись на свое знание языков и привычку путешествовать. И первый мой шаг в Галате оглушил меня совершенно, меня осматривали, казалось, как дикого зверя, меня не понимали, на меня показывали пальцами», пока наконец, по словам Елисеева, не взял его под свое крыло случайно подвернувшийся монах какого-то подворья («С русским паломником по Св. Земле», стр. 62. Петерб. 1885). Совершенно не понимаю, каким образом что-либо такое могло случиться с г. Елисеевым. Комиссионеры, все менялы, многие торговцы, некоторые праздношатающиеся в Галате, неизвестно зачем приехавшие в Константинополь и чем здесь живущие – все помаленьку говорят по-русски. А по-французски или английски говорят во многих порядочных магазинах. Мне кажется, г. Елисеев сильно растушевал картину своего прибытия в К-поль.

¹¹⁵⁴ - Вероятно, меня запугал г. Елисеев вышеупомянутым сочинением, с которым я был знаком еще до путешествия моего.

¹¹⁵⁵ - Считаю долгом наперед оговориться: читатель, пожалуй, не встретит в моей статье никаких новых известий. Новыми для него могут быть лишь мои впечатления и наблюдения, которые целиком принадлежат мне лично. Мои наблюдения и впечатления нередко отличаются от таковых же впечатлений и наблюдений других описателей Константинополя. Хотя в моем описании и нет новизны известий, тем не менее я решился выступить с ним публично, – по тому соображению, что всегда и всех интересуется то, что писалось и пишется о Константинополе по непосредственным впечатлениям. Да иначе и быть не может: ведь Константинополь крестный отец нашей страны.

¹¹⁵⁶ - Один, очень почтенный описатель храма софийского, описывавший его по личным наблюдениям, всегда точным и верным, тем не менее, впадает в преувеличение, когда говорит: «свет льется на вас из всего верха и как бы охватывает и пронизывает вас со всех сторон, производя в первые минуты невыразимое очарование». Я посетил Софию поздним утром в прекрасный солнечный день и однако ж ничего такого утверждать не нахожу оснований. Может быть, наш ученый турист посещал Софию или рано утром или под вечер, когда косые лучи солнца снопами врывались в окна храма, но подобное переполнение здания светом при указанных обстоятельствах может быть и в каждом доме... Совершенно случайно я нашел достаточное подтверждение сейчас высказанному мною предположению. Известный путешественник по Востоку, Муравьев, говорит: «надобно видеть св. Софию пред вечером, когда лучи солнца проникают во всю глубину ее через западное обширное окно верхней галереи». Еще «я сожалел, что день не склонялся к западу, дабы мне полюбоваться вечерней картиной Софии, когда вся она обращается в один чудный порфиновый водоем (?) преисполненный лучами солнца» (Письма с Востока, стр. 14:28. Петерб. 1851).

¹¹⁵⁷ - Известный писатель Евг. Марков, передавая свои впечатления от посещения Софии, говорит: «входите в храм, и вы видите: множество железных цепей и прутьев спускается сверху над всей обширной внутренностью храма; довольно близко к полу, почти сплошь (?) висят деревянные треугольники, круги, звезды, увешанные многими тысячами (?) самых невзрачных, но за то неисчислимых (?) лампад и шкаликов». Он называет это «гнусной паутиной турецкого варварства, раскинувшего свои неуклюжие тенета», – «гнусной паутиною, везде торчащей над головой, везде становящейся между красотой храма и глазами, благоговейно созерцающими ее» («Европейский Восток». Вестн. Евр. 1886, март, стр. 138 и дал.). Совершенный вздор. Мне кажется, что г. Марков (если только он в самом деле посещал Софию) расписал жалости подобными чертами ни в чем неповинные лампочки магометан, единственно

для того, чтобы картинка вышла почувствительнее и потрогательнее. Вообще к словесным излияниям таких писателей, как г. Марков, нужно относиться с большим скептицизмом. Напр. он же (ibid.) риторствует: «Вот мы пред св. Софией. Никакой площади, никакого простора кругом. Она сплошь вся застроена примкнувшими к ней стенами и лавчонками». Но я должен сказать (как уже и говорил), что св. София находится на обширной площади с фонтанами. Правда, эта площадь не со всех сторон обнимает Софию, но это не мешает ей иметь совершенно открытый вид. Уж был ли г. Марков в св. Софии, находясь в Константинополе? не видел ли он ее с какого-нибудь балкона в Пере? А сведения о ней не заимствовал ли от какого-нибудь словоохотливого кавасса?

¹¹⁵⁸ - Перевод: «откуда упал на нас этот дально-северный и страшный Перун (Россы)? Оплачь (народ) со мной этот Иерусалим (Византию), еще не взятый и не падший в прах, но уже близкий к гибели. Оплачь со мной царицу городов». Беседы Фотия по поводу нашествия Россов изданы у нас дважды: преосв. Порфирием (Успенским) и проф. Ловягиным.

¹¹⁵⁹ - По мнению г. Кондакова и А. Н. Муравьева София лучше даже св. Петра в Риме, с которым только она и может быть сравниваема.

¹¹⁶⁰ - Прежде я думал, что Стамбулом по-турецки называется весь К-поль, но оказывается, что этим именем собственно называется стариннейшая часть города.

¹¹⁶¹ - Джамиси и значит мечеть. А слово: Кахрие, вероятно, есть искаженное греческое слово $\chi\acute{o}\rho\alpha\varsigma$, т. е. сельский или загородный, каким именовался монастырь, из которого переделана мечеть.

¹¹⁶² - Я решил посетить, если Богу будет угодно, и Афон, и Солунь, и Рим с их прославленными памятниками.

¹¹⁶³ - Der Pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des Römischen Bischofs Victor III. Leipz. 1888.

¹¹⁶⁴ - Theologische Literaturzeitung, 1889, S. 328.

¹¹⁶⁵ - Общее выражение церковно-историческая наука – мы будем употреблять и ниже в сейчас указанном условном значении.

¹¹⁶⁶ - «Речь, произнесенная В. Самуиловым пред защитой магистерской диссертации 8 октября, 1890 года»: Христ. Чтен. 1891, т. I. I. Формулировка здесь первого довода: «знакомясь с историей арианства, мы встречаем один документ очень странный – при обычном взгляде на арианство. В письме императора Валентиниана есть такое место». Затем оно приводится и комментируется. А потом автор делает такое заключение: «из письма Валентиниана с достаточной ясностью следует вывод: «группа ариан на Западе (а само собой понятно, что тоже было и на Востоке – заметим мы) в 370 году называла Евсевия Кесарийского отцом своей церкви (?) и повторяла с буквальной точностью мысли, раскрытые в его послании к кесарийцам». (стр. 119–120). II. Формулировка второго довода. – Непосредственно после этих слов автор вопрошает: «кто были эти ариане»? Дает ответ, который нам не надобен и потом продолжает: «имя их первоучителя назвал последний представитель арианства на латинском западе – епископ Максимин. То был Eusebius storiographus (historiographus), т. е. Евсевий Кесарийский», (стр. 120–121).

¹¹⁶⁷ - Ibidem, стр. 121.

¹¹⁶⁸ - Возможное дело, что читатель станет недоумевать: почему критик (т. е. я) так запоздал со своим делом, принимая во внимание то, что сочинение появилось уже в 1890 году? На этот вопрос могу дать ответ вполне удовлетворительный. Проф. В. В. Болотов, тотчас после защиты г. Самуиловым его диссертации, начал писать ряд статей по поводу этой книги, в которых он дает критическое детальное разъяснение некоторых вопросов, поднятых молодым магистром, статей заглавливающих: «Четверть часа магистерского коллоквиума 8 октября 1890 года, дополненная и разъясненная» (Христ. Чтение, 1891, т. I). Но явление этих статей заставило нас помедлить нашей критикой в ожидании, что почтенный ученый разберет основную идею книги и тем избавит нас от лишнего груза. Но этого не случилось: 1) «Четверть часа» г. Болотова

угрожает превратиться в целое десятилетие, ибо эти статьи и по сию пору далеко не кончены; 2) мы решительно не знаем: будет ли вестись у него речь об основной идее книги г. Самуилова, или же нет. В виду этого, уже промедлив много-много, мы решаемся подать свой голос по поводу книги. Считаем долгом однакож заметить, что наша критическая работа по сравнению с многоученными этюдами проф. В. В. Болотова, под заглавием: «Четверть Часа», может быть названа лишь «одной минутой литературного спора».

¹¹⁶⁹ - Сочинение автора испещрено следующими выражениями: омий, омии, омийство, омийский Иллирик, омийская догматика, омийская генерация, омийские чиновники. Все существительные и прилагательные, производимые от слова: омий (ομοιος), выражают ту мысль автора, что полуариане (каковое наименование заменяется у автора наименованием: омии – с какой основательностью об этом толковать не станем), были последователями Евсевия, уча, как он, о подобии Сына Божия с Отцем.

¹¹⁷⁰ - Стр. 86. При другом случае, как было уже указано нами выше автор пишет: «из послания Валентиниана с достаточной ясностью следует вывод: группа ариан на Западе в 370 году называла Евсевия кесарийского отцем своей церкви» (секты ?). См. «Речь», стр. 120.

¹¹⁷¹ - Свою мысль на этот счет автор определеннее высказывает в «Речи», где (стр. 120) он говорит, что и у Евсевия встречаются «те же выражения», какие находятся в послании Валентиниана (в том месте, какое мы сейчас приводим из этого последнего).

¹¹⁷² - Для большей наглядности наших доказательств приведем рассматриваемое место сполна: «не неуместным признано анафематствовать выражение: (Сын) «не был до рождения», ибо всеми исповедуется, что Он есть Сын Божий и до рождения Своего во плоти. Сам боголюбейший царь наш (Константин) доказал от разума, что Сын Божий по божественному своему рождению существует прежде всех веков, потому что прежде чем родился в действительности, Он был у Отца в возможности – нерожденно».

¹¹⁷³ - Сам автор несомненно запутался с его сфабрикованным анафематизмом, как об этом ясно дает знать его «Речь». Здесь он вынужден был перевести по-русски весь свой анафематизм (стр. 120), но сделать этого он не мог. Чтобы как-нибудь выйти из неловкого положения, он не дает перевода заключительного слова из анафематизма: ἀγεννήτως. Это слово следовало бы перевести: «не родившись, не воплотившись», но такой перевод в прах низверг бы все начинания автора.

¹¹⁷⁴ - Признаюсь: я не наталкивался в арианских источниках на разбираемую фразу – в том именно виде, как она встречается у Валентиниана; но за то вот свидетельство Филосторгия (II, 15) об известном арианине Феогнисе: ὃς τὸν Θεὸν καὶ πρὸ τοῦ γεννῆσαι τὸν υἱὸν πατέρα οἶται, ἅτε δὴ τὴν δύναμιν ἔχοντα τοῦ γεννῆσαι. Мысль тождественная с мыслью, находящеюся у Валентиниана, да и слововыражение не особенно много разнится.

¹¹⁷⁵ - Возможно впрочем, что источником рассматриваемого анафематизма Валентинианова в его целом служили определения православного собора Иллирийского (370 г.). Послы от этого собора прибыли к Валентиниану, ознакомили его с деятельностью Иллирийского собора, предложили ему принять меры против ариан асийских. Под влиянием этих известий, а равно и определений иллирийского собора Валентиниан и составил или приказал составить своему секретарю послание, при чем быть может в него внесены были некоторые формулы из соборных определений. Но к сожалению, эти последние определения – в истинном их виде до нас не сохранились. – Если бы эти определения были у нас под руками, быть может, уяснилось бы и то, о каких это «пишущих» говорится у Валентиниана. Что здесь нельзя разуместь Евсевия – это несомненно, ибо один человек не может быть назван «пишущими». Но кто именно здесь разумеется, остается не совсем ясно.

¹¹⁷⁶ - Феодорита. Церк. История кн. I, по одним изданиям гл. 7, а по другим 8.

¹¹⁷⁷ - Reliqui vero undecim, consilio inter se habito, adquiesceunt ad subscribendum manu sola, non metite. Cujus simulationis auctor

praecipue extitit Nicomediae episcopus. Rufini. Histor. 1(Migne. Lat. tom. 21, p. 472). А о Евсевии кесарийском при этом случае – ни слова.

¹¹⁷⁸ - В своей «Речи» сейчас приведенный комментарий автор излагает в несколько измененном виде, он говорит: «единственный опыт истолковать ὁμοούσιος в смысле ὁμοῖος и в тех же (!) выражениях дан в послании Евсевия» (120); но и в этом измененном комментарии толку мало.

¹¹⁷⁹ - Комментарий Генриха Валуа к Церк. Истории Феодорита Migne, gr. tom. 82, p. 1568.

¹¹⁸⁰ - Bessell (über das Leben des Utilas. 1860, а кажется), и Waitz (üb. das Leben des Ulfila 1840) – два издателя и исследователя некоторых отрывков арианской литературы – которыми пользуется г. Самуилов, признают лицом, у которого встречается ссылка на епископа кесарийского – не Максимиана, а арианина Авксентия (Bess. S. 4; Waitz S. 33), но русский писатель почему-то не обращает на это внимания. Уж не подменил ли нам автор по каким-нибудь соображениям одного имени другим? Впрочем, для нашей цели все равно – был ли Максимин или Авксентий почитателем Евсевия (какого почитателя отыскивает автор). В виду этого, мы согласны последовать автору и станем Авксентия именовать Максимином, не различая одного от другого.

¹¹⁸¹ - Или же: cristiana. Рукопись, с которой в текущем столетии напечатан текст документа, сохранилась не очень хорошо и имеет много дефектов. См. замечания об этом у Waitz'а, Bessell'я, а с их слов и у Самуилова.

¹¹⁸² - Наш автор впрочем склонен внушать читателю несколько другой перевод. После слов *magisterium Arrii* он делает от себя вставку на русском языке, в которой выражается мысль, что под предыдущими словами разумеется одно (конечно, еретическое) письмо Ария к Александру. Значит он думает переводить так: «вот другое божественное учение Ария»; но в таком случае последние слова предложения: *divina confessio* будут совсем лишними. Мы же напротив считаем слова: *secundum divinum magisterium* за дополнительные слова, а подлежащим считаем: *divina confessio*. Впрочем разницы

большой нет – переводить ли так, как хочет автор или как переводим мы. – Нужно бы войти в некоторые подробности касательно замечания автора о письме Ария, какое будто бы разумеется под словами *divinum magisterium*, но мы не желаем злоупотреблять гостеприимством журнала, открывшего свои страницы для нашей статьи – и потому в подробности не вдаемся.

¹¹⁸³ - Очень жаль, что автор не хотел обратить внимания на слова Вайтца, которыми предваряется у него выписка слов: *hoc secundum divinum*. Вайтц не мог точно воспроизвести текст рукописи в этом месте и говорит, что здесь вообще находится дальнейшее оправдание (*Rechtfertigung*) учения Ария о Сыне Божием» (S. 8). Вот новое доказательство, что главным предметом отрывка – Арий и его прославление, а отнюдь не Евсевий.

¹¹⁸⁴ - Например, Фива доставила Посл. Апостола Римлянам (Рим.16:1. 2), Тихик – Ефесеям (Еф.6:21:22 и под.).

¹¹⁸⁵ - 1Кор.1:11; 16:10. 12; 2Кор.2:13; 8:6. 17. 18. 22;
Еф.6:21:22; Флп.2:19–22; 4:18; Кол.4:7. 8; Фес.3:2.

¹¹⁸⁶ - Деян.17:15.

¹¹⁸⁷ - Прискилла и Акила. См. вышеуказанные места о них из Нового Завета.

¹¹⁸⁸ - Деян.19:22.

¹¹⁸⁹ - Деян.18:19:20.

¹¹⁹⁰ - Деян.18:26.

¹¹⁹¹ - Деян.19:22.

¹¹⁹² - Деян.19:29.

¹¹⁹³ - 2Кор.2:13; 6:6. 7:8:23.

¹¹⁹⁴ - 2Кор.8:22.

¹¹⁹⁵ - 2Кор.8:18. 19.

¹¹⁹⁶ - Деян.20:4. – Ср. о Трофиме 21:29.

¹¹⁹⁷ - Деян.18:19:21.

¹¹⁹⁸ - Деян.16:1–3.

¹¹⁹⁹ - Деян.15:1–6. – Ср. Гал.2:2:3.

¹²⁰⁰ - 2Кор.8:18.

1201 - Деян.19:22.

1202 - Рим.16:23.

1203 - 2Тим.4:20.

1204 - Т. е. упомянутого в Рим.16от упоминаемых в Деян.19:22 и 2Тим.4:20. vid. Winer. R. W. Art.: Erastus. S. 335.

1205 - «Упоминает (св. Ап. Павел) о нем (Эрасте), дабы ты узнал, что ни богатство, ни чин никому не служат препятствием к вере и правой жизни.» – Бл. Феофилакт. Толкование на посл. к Римлянам. Казань. 1866. Стр. 225.

1206 - Такого именно мнения держатся: Pelag., Estius, Calov., Kles. и др. Vid. Meyer. Kr. – ex Hndbeh. ü. den Brief des Paulus an die Römer. Göttingen. 1865. S. 551.

1207 - Подобный пример можно усматривать в св. Ап. Матфее, который, до уверования во Христа будучи мытарем, сохранил за собой имя мытаря и после обращения ко Христу. Мф.9:9; 10:3.

1208 - 1Кор.1:19.

1209 - По расчетам св. Ап. Павла посольство еще не дошло до Коринфа в то время, когда он писал туда свое первое Послание (1Кор.16:10); но когда он писал в Коринф из Македонии второе Послание, то члены этого посольства, очевидно, уже были при нем, и имя Тимофея он ставит в начале Послания (2Кор.1:1).

1210 - Деян.20:2.

1211 - Рим.16:21:23.

1212 - 2Тим.4:20.

1213 - Migne. Encyklopedie Theologique. Paris. 1846 Т. 2-ème. Col. 341. – Прот. Солярский. Опыт библич. слов., Т. I, Стр. 613. – Арх. (теперь Епископ) Сергей. Полный месяцеслов Востока. II. 1876. Т. 2 Ч. 3. Стр. 128. – А сохранившееся на востоке предание, что Эраст, один из 70 Апостолов, пред епископством Палеадским был экономом иерусалимской церкви (см. Минеи-Четьи, 4 янв.), дает косвенно понять, что этот Апостол есть именно прежде бывший οἰκονόμος Коринфа.

1214 - Деян.23:1–18.

1215 - Деян.19:29.

1216 - Деян.16:10–17:14.

1217 - Деян.18:19–21 и 19:1.

1218 - Деян.20:4.

1219 - Деян.18:19:21.

1220 - Там же.

1221 - Можно догадываться, что в Ефесе были оставлены никто другой, а именно Прискилла и Акила в силу некоторых особенных соображений св. Ап. Павла. Главная цель этого оставления их была та, чтобы они продолжили там начатую им проповедь, насколько, конечно, это было им возможно (Деян.18:26:27). Но ведь это поручение гораздо успешнее мог бы исполнить глубоко-просвещенный (2Тим.3:15) и ревностнейший (Флп.2:19–22) Тимофей; однако его не оставил св. Павел в Ефесе. Поэтому, очевидно, оставляя Акилу и Прискиллу, св. Павел имел в виду и другую цель, которой не выполнил бы Тимофей. Известно, что св. Павел всегда сам озабочивался вопросом о способах своего содержания во время проповеднической деятельности. Имея полное право пользоваться жизненным обеспечением от своих духовных чад, он однако обыкновенно устранился от этого источника и жил трудами рук своих (1Кор.4:6–15; 2Кор.11:8). Конечно, этот способ пропитания доставлял ему большие затруднения не столько самой работой, сколько другими, неминуемо сопряженными с ней, хозяйственными заботами, и мелочами. Прискилла же и Акила, по-видимому, жившие только своим ремеслом (делание палаток) и приобретшие нужный навык в этом деле, еще в Коринфе значительно содействовали облегчению Павловых трудов, так что он по одинаковости ремесла остался у них и работал (Деян.18:3). Очевидно, св. Павел только работал, а сбывали товар, приобретали заказы, материалы и подд. – Прискилла и Акила. Намереваясь же на долгое время остаться в Ефесе, он, желая так же, как и в Коринфе, пользоваться там сообществом Прискиллы и Акилы для своего ремесла, и заблагорассудил оставить в Ефесе именно их, а никого другого, что бы таким образом и продол-

жалась начатая им проповедь и подготавливалась возможность ему, по прибытии в Ефес, прямо же пользоваться для своего содержания трудами рук своих и таким образом ревностнее отдаться апостольским трудам. Во всяком случае обеспечение достаточного сбыта палаток в таком большом торговом, обильном всякими ремесленниками, городе, как Ефес, требовало времени. К тому же Ефес особенно славился выделкой палаток (Plutarch. Alcibiad. XII. – Athen. XII, 47); поэтому там было большое предложение этого производства, чем, конечно, более затруднялось обеспечение сбыта этих произведений.

¹²²² - Деян.18:21.

¹²²³ - Там же.

¹²²⁴ - См. 1-ю главу, стр. 26–75.

¹²²⁵ - Деян.16:3.

¹²²⁶ - См. 1-ю главу, стр. 86:87.

¹²²⁷ - См. 1-ю главу, стр. 80. – Ср. Фаррар. Жизнь и труды Ап. Павла. Стр. 605 слл. – Нельзя ли видеть указание на это именно посещение Эрастом и Аристархом Иерусалима в том обстоятельстве, что Эраст впоследствии был сделан экономом иерусалимской церкви (т. е. – в этот именно раз там узнали о хороших качествах его и впоследствии уже пригласили, как известного человека), а Аристарх, по преданию (Арх. Сергей. Полн. Мес. Востока. Т. 2. Заметки. Стр. 7), – епископом Апамене Сирийской (т. е. проходя со св. Павлом чрез Сирию и останавливаясь на продолжительное время в Антиохии (откуда к югу на 13 миль отстояла и Апамене), имел случай быть узанным апаменцами и впоследствии быть приглашенным на епископскую кафедру)?

¹²²⁸ - Lange (Op. cit. S. 263) почему-то называет только двух таких спутников: Тимофея и Эраста, Гаия же и Аристарха – пропускает.

¹²²⁹ - 2Кор.2:13; 7:6:7.

¹²³⁰ - О нем не упоминается ни в повествовании о втором путешествии Апостола кн. Деяний ни в Посланиях к Солунянам, которые написаны в конце второго путешествия.

1231 - Подробнее об этом будет сказано ниже.

1232 - Гал.2:1–3.

1233 - См., напр., 2Кор.8слл.

1234 - Деян.16:6.

1235 - Деян.11:26; 14:28.

1236 - Гал.2:3.

1237 - Кол.4:11; 2Тим.4:11 и Флп.23.

1238 - Деян.16слл.; – 20слл.; 21слл.; 27слл.

1239 - Деян.16:11–17.

1240 - Деян.17– 20:4.

1241 - Деян.16:12.

1242 - Деян.18:22:23.

1243 - Что касается Силы, о котором можно спросить: был ли он в это время спутником Апостола Павла? – так как во второе путешествие сопровождал его и дошел с ним вплоть до самого Коринфа, то в виду того, что впоследствии ни в кн. Деяний, ни в Посланиях св. Ап. Павла не говорится о нем ничего (2Кор.1:1; 1Фес.1:1; 2Фес.1:1, где упоминается он, указывают на него, как спутника Ап. Павла во второе его путешествие), скорее можно предполагать, что спутником св. Павла вообще во все время третьего путешествия он не был. Renan (Paulus. Нем. пер. Ss. 262:269) полагает, что Сила сопровождал св. Апостола в Иерусалим и здесь присоединился к Ап. Петру.

1244 - 1Кор.4:17; Флп.2:20–22.

1245 - Там же.

1246 - 1Тим.4:8. 12–14; 5:23; 6:20; 2Тим.2:16–18:22:23.

1247 - 2Тим.4:5–8.

1248 - 2Тим.4:9:21.

1249 - Фаррар. Соч. цит. Стр. 310.

1250 - Ранее римского владычества ее границы были довольно неопределенны; но к его времени они приблизительно установились в таком виде: с севера – Галатия, с востока – Каппадокия, с юго-востока – Киликия, с юго-запада – Исаврия, и с запада – Писидия.

1251 - Страбон. География. XII, 6, § 1.

- 1252 - Страбон. География. XII, 5, § 4.
- 1253 - Диадохи (διάδοχοι) – это название, присвоенное позднейшими историками наследникам Александра в разделенной по его смерти македонской монархии. – Любкер. Цит. соч. Стр. 300.
- 1254 - Riehm. Handwörterbuch des biblischen Altertums. Bielefeld und Leipzig. 1884. S. 931; Art: Lykaonien.
- 1255 - Страбон. География. XII, 6, § 1.
- 1256 - Сколь удручающее впечатление производила Ликаония на заезжего человека, это лучше всего можно видеть из отзыва Цицерона, который, пробыв 14 дней в Кибистре (недалеко от Дербии), говорил про это время, что он тогда жил среди диких. Epistt. ad. Fam. и ad Att.
- 1257 - Деян.14:11–13.
- 1258 - Деян.16:1.
- 1259 - Деян.16:2.
- 1260 - Ἀχσι τῆς Ἀσίας – прибавляют А. D. Е. Н. L. Р. и мн. др. Bed 149 ex Gr. Syr – utr. arm. Chr 9,362.
- 1261 - Об этом мнении vid. Kvinoël. Op. cit. Pag. 676.
- 1262 - Valckenarius. Opuscula, vol. 2, p. 332 (ср. также Selecta e Scholiis Valckenarius ad hoc locum). Ernesti. Anmerk. über die Bücher des X. T. Leipzig. 1786 (ad h. 1.). Kvinoël. Op. cit. 676. Neander. Op. cit. S. 223.
- 1263 - Heinrichus даже переставляет союз καὶ и читает: καὶ Τιμόθεος Δερβαῖος, а Lachtaпп: καὶ Δερβαῖος Τιμόθεος.
- 1264 - Во время, описываемое св. Лукой, христиане считались уже тысячами, а имя: Гаий было весьма распространенным (Olshansen. Op. cit. S. 263); посему нет ничего неестественного в том, что у Ап. Павла было два спутника Гаия.
- 1265 - Valckenarius и Ernesti даже изменяют καὶ пред Τιμόθεος в δέ, читая таким образом: Δερβαῖος δέ Τιμόθεος, а Kvinoël (ibidem) в оправдание такой замены, как будто бы восстанавливающей первоначальное чтение, говорит: voculae δέ et

καὶ uno dñctn a librariis scribi solebant. – Но ни один кодекс не подтверждает такого чтения.

1266 - Wieseler. Chronologie etc. Ss. 25:26.

1267 - Запятая – у Wieseler'a.

1268 - Wieseler. Ibidem.

1269 - Деян.14:6:7. Ср. – 1.

1270 - Деян.14:19.

1271 - 2Тим.1:5; ср. – 3:15.

1272 - Ἑλλην – Деян.16:3.

1273 - Τιμόθεος υἱὸς γυναῖκός Ἰουδαίας. Некоторые кодексы (E. Land., Hieron., August., Rufin.) читают вместо Ἰουδαίας – viduae, а 25 – Ἰουδαίας χήρας. Прибавки не невероятные: удобнее предположить, что в то время, когда Ап. Павел взял с собою Тимофея в спутники, Евника уже овдовела, ибо в таком случае она свободно могла распорядиться своим сыном. – Подобные смешанные браки, не запрещенные в Ветхом Завете (Быт.29:23; 41:45; Исх.2:21; 2Цар.3:3; 3Цар.3:1), были частым явлением в то время.

1274 - 2Тим.1:5.

1275 - Деян.16:3.

1276 - 2Тим.1:5:3:15. – Деян.16:3.

1277 - Рим.2:14.

1278 - Деян.10:35.

1279 - 2Тим.3:15. – Вρέφος по употреблению в Новом Завете обычно означает или зародыш, дитя во чреве матери (foetus, embryo) (Лк.1:41. Cf. Hiad. XXIII, 265) или новорожденного младенца (infans recens natus. Лк.2:12. 16; Деян.7:19; Лк.18:15. Ср. Aelian. V. II. I, 8 и Xenoph. Memorab. II, 2. 5).

1280 - 2Тим.3:15. Ср. Ин.7:15.

1281 - Обращение Тимофея в христианство, имевшее место именно в это посещение св. Павлом Листры, последовало в таком раннем его возрасте, что Апостол не только во время написания своего первого к нему Послания допускал возможность соблазна для паствы его юностью (никто да не пренебрегает юностью твоею – 1Тим.4:12), но даже и во время

написания своего второго Послания к нему, т. е. самого последнего из своих писаний, когда уже он ожидал близость своей кончины (2Тим.4:5–8), все еще находил нужным предостерегать его от юношеских похотей (2Тим.2:22). Если допустить, что в это время предостерегаемому было около 37 лет, (как полагает Фаррар: Жизнь и труды св. Ап. Павла. Цит. изд., стр. 1056, прим. 2321), то обращение придется полагать на 16-м году. Если допускать, что Тимофей был не женат (вероятность этой мысли более всего вытекает из умолчания о жене и детях Тимофея в посланиях к нему Ап. Павла) и – именно в силу Павлова принципа (1Кор.7:8 и 9:5), то, принимая во внимание, что большинство иудеев считало брак обязательным законом для всякого молодого человека, а Мишна предписывает брак в 18 лет (Pirke Abhoth V, 21. Ср. Фаррар. Цит. соч., стр. 53 и 902, прим. 131), можно думать, что призвание Тимофея в сотрудники Ап. Павла совершилось до обычно-брачного его возраста, т. е. ранее 18 лет. Поэтому мы и относим призвание Тимофея на 16–18 годы его жизни.

¹²⁸² - Полагать обращение этих лиц именно в это время заставляет, во 1-х, то, что когда св. Ап. Павел явился вторично (во время второго путешествия) в Листру, то там уже был (ἦν) некоторый ученик (μαθητής) именем Тимофей, которого мать была Иудеянка уверовавшая (Ἰουδαία τις πιστή) (Деян.16:1), и, во 2-х, то, что Ап. Павел называет его своим сыном по вере (1Кор.4:17:1Тим.1:2. 18. 2Тим.1:2:11:17. Ср. 2Тим.3:10. 11), чем, по мнению всех почти толкователей указывает именно на рождение Тимофея для христианства своего именно проповедью. А ранее второго посещения Листры Ап. Павел мог там быть единственно только в свое первое путешествие.

¹²⁸³ - Деян.14:6–20.

¹²⁸⁴ - Деян.14:19:20.

¹²⁸⁵ - Фаррар. Цит. соч. Стр. 264–5.

¹²⁸⁶ - Уверен, что она (нелицемерная вера Евники и Лоиды) и в тебе. 2Тим.1:5.

¹²⁸⁷ - Деян.16:2. – Μαρτυρίομαι ὑπὸ τίνος имеет именно значение: быть похваляему от кого-либо, быть одобряему. Ср.

Деян.10:22:16:12.

1288 - Деян.16:3.

1289 - Что касается исповедания Тимофеем веры (1Тим.6:12) пред священством, возложения на него рук св. Павла и старейших (1Тим.4:14:2Тим.1:6), получения благодати (χάρισμα) и пророчеств о сем (1Тим.1:18:4:13–16:2Тим.1:6), то все это едва ли можно относить к этому времени и видеть в нем факт, аналогичный рассказанному в Деян.13:3, как это делают некоторые (напр. Köhler. Timotheus у Herzog'a в Real-Encyclopädie, Band XVI, S. 168. Фаррар. Цит. соч., стр. 312 и другие). Скорее в указанных местах Посланий к Тимофею идет речь о хиротонии Тимофея во епископа.

1290 - Очень возможно, что обрезание, которое могло быть совершаемо каждым израильтянином (Abhoda Zara 27:1), совершил сам Апостол Павел. Ср. Фаррар. Ц. соч. Стр. 948, прим. 786. – Самый факт обрезания ради иудеев, конечно, не может быть рассматривает, как противоречие Павловым принципам о христианской свободе. Об этом подробно см. Baumgarten. Die Apostelgeschichte. 2-ter Theil. Galle. 1852. Ss. 187–189. – Ср. также I гл., стр. 36–50.

1291 - 2Тим.1:13.

1292 - 2Тим.3:10.

1293 - Впервые имя Тимофея св. Лука упоминает в 17:14.

1294 - Деян.16–17:14.

1295 - Деян.17:14.

1296 - Деян.17:15.

1297 - Деян.17:3:4.

1298 - 1Фес.3:5.

1299 - 1Фес.3:1–3. В этом отделе первое лицо множественного числа о Павле и второе – о фессалоникийцах изменены нами в третье – единственного.

1300 - 1Фес.3:6. Деян.18:1:6.

1301 - 1Фес.3:7.

1302 - 1Фес.1:1. 2Фес.1:1.

1303 - 2Кор.1:19.

1304 - Деян.18:1–18.

1305 - Проповедью Апостола в Коринфе было обращено в христианство несколько лиц знатного происхождения (οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς), о чем упоминает сам св. Павел (1Кор.1:26); быть может, в сем числе и находился Эраст.

1306 - Деян.19:20 и 2Кор.1:15:16.

1307 - 2Тим.4:20. – Восточная церковь считает Эраста в сонме 70 Апостолов; память его празднуется 10-го ноября. По восточным преданиям, он был экономом иерусалимской церкви и впоследствии епископом Палеатским, а по римскому мартирологу он был оставлен самим Ап. Павлом епископом в Македонии и мученически скончался в Филиппах. Память его празднуется у католиков 26 июня. Арх. (теп. Епископ) Сергей. Полный месяцеслов Востока. Т. II. Стр. 299. – Migne. Encyclopädie theologique. Т. 2; col. 341, art.: Erastus.

1308 - Деян.19:29.

1309 - Деян.27:2.

1310 - Деян.16:12–17:14.

1311 - Деян.27:2.

1312 - Кол.4:10. Флм.23. – По преданию нашей церкви, Аристарх, бывший епископом Апамеи Сирийской, мученически пострадал в Риме чрез обезглавление вместе с Ап. Павлом во время Нерона. Четы-Минеи 4 янв. Cf. Migne. Encykl. theol. t. I, col. 573.

1313 - Еп. Феофан. Толкование второго послания св. Ап. Павла к Коринфянам. Москва. 1882. Стр. 266.

1314 - Каковы, напр. τινές у св. Иоанна Златоустого, сам св. И. Златоуст, бл. Феодорит, Экумений, Лютер, Кальвин и др.

1315 - Baron. и Estius.

1316 - Orig. τινές у И. Злат., Hieron. Ambr., Pelag. Primas., Anselm. Cajet., Corn. a Lapide, Grof., Emmerl., Schrader, Olshausen, Köhler и др.

1317 - Ewald и др.

1318 - Lightf. (Chron., p. 118), Storr, (Opusc. II, p. 339), Tobler (Evangel., p. 12) и др.

¹³¹⁹ - De Wette, Wieseler (Chronol. d. Apostelgesch., Ss. 351–2).

¹³²⁰ - См. подробнее у Meyer'a, Kr. – ex. Hubch. ü. d. Zweiten Brief an die Korinther. 1862. S. 203.

¹³²¹ - Как думает Rückert. Vid. Meyer. Ibidem.

¹³²² - 2Кор.8:20:21.

¹³²³ - Так толкуют все, поименованные в 168 примечании, до Grotius'a.

¹³²⁴ - Wahl. Clavis Novi Testamenti Vol. 1 (A-K). Lipsiae. 1829. Εὐαγγέλιον, pag. 644–6.

¹³²⁵ - Лк.1:3. 4.

¹³²⁶ - В таком смысле это слово употреблено в след. местах Нового Завета: Мк.1:1; 1Кор.9:12; 2Кор.2:12; 10:14; 1Фес.3:2. – 1Кор.9:14; 2Кор.8:18; Флп.1:12; 2:22; 4:3; 1Фес.2:4. Это место особенно важно для нас и Гал.2:7.

¹³²⁷ - Под πᾶσαι ἐκκλησίαι, в которых была похвала его, не нужно разумеать всех христианских церквей, какие тогда только существовали (этой похвалы, напр., не было в коринфской церкви, которая и не знала этого благовестника); ἐκκλησίαι это – все те церкви, которые были посещены и оглашены благовестием этого проповедника.

¹³²⁸ - 2Кор.8:19.

¹³²⁹ - Рим.5:3; 8:23; 9:10.

¹³³⁰ - 2Кор.8:20. 21.

¹³³¹ - 2Кор.8:19.

¹³³² - Т. е. с мыслью 2Кор.8:20:21.

¹³³³ - Св. И. Златоуст. Беседы на 2 Кор. Рус. пер., стр. 195.

¹³³⁴ - Возможно, что тут разумеется, как думает св. И. Златоуст, рукоположение в диакона.

¹³³⁵ - Так полагает Преосвящ. Феофан. Цит. соч. Стр. 267.

¹³³⁶ - «Отчего св. Павел не означил имени этого брата, равно как и другого, о коем поминает ниже? Может быть, они неизвестны были Коринфянам. Не распространяется о них, потому что добродетелей их не изведали еще коринфяне». Св. Иоанн Златоуст (Феофан, стр. 266) «Не распространяется в

похвалах ему (1-му неназванному спутнику), как Титу, потому что он не известен был коринфянам». Бл. Феофилакт. Толковв. на послания к Коринфянам. Казань. 1867. Стр. 323.

1337 - Деян. 13 и 14.

1338 - Там же.

1339 - Деян.9:26:27.

1340 - Деян.4:37.

1341 - Деян.15:36–41.

1342 - Гал.2:13; 1Кор.9:6.

1343 - Св. И. Златоуст. Цит. твор. «Это более приличествует Варнаве». Бл. Феофилакт, цит. твор., стр. 324. – «В сказанном Апостолом изображены черты блаженнейшего Варнавы». Бл. Феодорит. Творения. М. 1863. Том VII, стр. 345. Meyer высказывает по поводу этого мнения такие недоумения: а) достоинство (Rang) Варнавы не позволяло стоять ему в подчиненном положении по отношению к Титу и б) «нет следа, чтобы Варнава и Павел, однажды разошедшись друг с другом (Деян.15:39), снова соединились в общей деятельности» (Op. cit., s. 203); но Тит не занимал в этом посольстве начальственного положения; если же его личность и стоит на первом месте в повествовании Апостола, то единственно потому, что он – хорошо известен коринфянам («что касается до Тита, это мой товарищ и сотрудник у вас») (2Кор.8:23); описанное же в Деян.15 разделение между Апп. Павлом и Варнавой совсем не было таким, чтобы невозможно было снова общение между ними; следы же этого общения есть и указаны нами в прим. 191.

1344 - Деян.11:20–26.

1345 - В первом путешествии св. Ап. Павла (Деян. 13 и 14).

1346 - Деян.26:4:5.

1347 - Гал.1:13:14.

1348 - Деян.26:10.

1349 - Деян.26:11.

1350 - Деян.6– 7:52.

1351 - Деян.7:59:60.

¹³⁵² - Деян.22:21.

¹³⁵³ - Деян.26:18.

¹³⁵⁴ - Κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν (Деян.18:22), отошел (сниде – слав., descendit – лат.) в Антиохию. Καταβαίνω во всяком случае может обозначать только путешествие по неровной земной поверхности. Думать, что κατίβη обозначает в данном случае путешествие только до гавани (Кесарии), так что остается возможность полагать, что от Кесарии Ап. Павел до Антиохии плыл по морю, отнюдь не позволяет текст: κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν, т. е. спустился до Антиохии.

¹³⁵⁵ - Об этом приморском караванном пути можно находить сведения у Riiter'a. Die Erdkunde. Bb. XVI (1852. Berlin), Ss.: 35–43; 597–614:705–739:803–816, XVII, Th. I (1854. Berlin), Ss. 35–64; 420–456; 570–598:804–818; XVII, Th. II, Ss. 1108–1112. – Leyer'a: Strassen in Palästina, sub. voc. f. (в Encyklopädie Herzog'a B. XV, S. 162). – Верховского. Библейский словарь, т. I, стр. 543 (Дороги), под цифр. 1.

¹³⁵⁶ - 2Пар.2:8:12:16.

¹³⁵⁷ - 1Ездр.3:7. – Ritter (Die Erdkunde, B. XVI § 16, Ss.: 540–554 и, указывает три таких, несомненно существовавших и в древности дороги: а) северная дорога, которая шла через горный проход Bethhoron (он существовал с таким же названием и во времена Спасителя. Vid. Riess. Bibel-Atlas. Bl. VI), limzu или Giniso (ibidem, Bl. X) и Bydda и преимущественно служила для перевоза больших тяжестей; б) средняя, составлявшая собой южный рукав северной, отделявшийся от нее при el-lib (Gibeon, Gibe'a (vid. Riess, Bib.-A., Bl. VI) и снова соединявшийся с ней при limzu и в) южная, самая кратчайшая из всех, шедшая через Kulonieh (во времена Спасителя – Kulon. Riess. Op. cit. Bl. VI), Kuryet el Enab (древний Kari(j)ath Jearim) (описание этой дороги можно читать у Норова: Путешествие по Святой земле в 1835 г. Ч. 2. СПб. 1844. Стр. 109–123) и в Лидде соединявшаяся с двумя первыми, откуда уже одна дорога вела в Иоппию.

¹³⁵⁸ - Деян.23:31:33. – Указаний на эту дорогу напрасно искать даже в таких прекрасных картах, как Robinson'a, Kiepert'a, Berghais'a, Iacotinshe Karte и др.

- 1359 - Ritter. Ibidem. S. 557.
- 1360 - Даммасские ворота отождествляют с Ефремовыми и Вениаминовыми. Herzog. Real-Encyclopädie, Band XVIII, S. 627. Zeller. Biblisches Wörterbuch. B. I, S. 676. Олесницкий. Святая Земля. Ч. I, стр. 469 и 474. – Норов, там же, стр. 332. 333.
- 1361 - Норов, соч., цит. ч. 2, стр. 319–327.
- 1362 - 2Пар.15:16; 4Цар.23:4:5; 2Цар.15:23; 3Цар.2:37; Иер.21:40; 3Цар.15:13; 2Пар.15:16; 4Цар.13:4:6:12; 2Пар.29:16; 30:14; Ин.18:1.
- 1363 - Кедрон не имел своего источника, но наполнялся только зимними дождями. Zeller. Bibl. Wörterbuch., I, 792 (Kidron, Bach).
- 1364 - Солярский. Оп. биб. сл., II, 393.
- 1365 - Josephus Flavius. De Bello Iudaico, II, 19, § 4; V, 2, §§ 1–3.
- 1366 - Riess. Bibl. Geographic. S. 83. (Scopus). – Jos. Flavius. De Bell. J., V, 2, § 3.
- 1367 - Ritter. Erdkunde. B. XVI, s. 223.
- 1368 - Отсюда Тит впервые увидел Иерусалим с его величественным храмом. Josephus Flavius. De Bello Iudaico, V, 2, § 3. Норов (цит. соч., ч. 2., стр. 3) снимал вид Иерусалима, помещенный на 335 стр. 1-й части его соч. Ritter (ibidem., s. 516) с него восторгался утренней панорамой Иерусалима с его куполами и минаретами при свете восходящего солнца.
- 1369 - Joseph. Flavius. De Bel. Jud., II, § 4; V, 2, § 3.
- 1370 - Теперь это место носит название: Tuleil el Fulil (Fûl). Ritter. Erdkunde; B. XVI; Ss. 111. 520. 521.
- 1371 - Развалины ее укреплений уцелели еще и до настоящего времени. Ritter. Erdkunde B. XVI, s. 539.
- 1372 - Josephus Flavius, De Bello Jud., V, 2, § 1.
- 1373 - Ritter. Erdkunde. B. XVI. Ss. 111. 521. Robinson. Notes on Biblical Geogr.: Gibeah of Saul в Bibliotheca Sacra. New-Jork. 1844. Pp. 600–602.
- 1374 - Josephus Flavius. Ibidem.

1375 - Суд.19:14; 20:4. 10; 1Цар.13: 2. 15; 14:16; 2Цар.23:29; 1Пар.10:31.

1376 - Суд.19:22–20:28.

1377 - 1Цар.10:26; 11:4; 15:34; 1Цар.13:14.

1378 - 1Цар.10:26; 11:4; 15:34; 18:19; 26:1. – Подробнее о Гиве см. у Ritter'a. Erdkunde. B. XVI. Ss.

111:323:385:518:520:521:522:526:528:536:538:539. Cf. Riess. Bibl. Geographie. S. 25. – Солярский. Опыт библич. словаря, том I, стр. 415–416. Hersog. Real-Encykl, B. V, S. 144 und B. XIV, s. 744.

Zeller, Bibl. Wörterb. B. I. S. 501–502. Норов, Пут. по св. земле, т. 2. Стр. 5.

1379 - Ritter. Erdkunde. B. XVI. Ss. 103. 104.

1380 - Теперь он называется El-Bireh.

1381 - Ritter. Erdkunde. B. XVI. Ss. 103. 535. По Иерониму – на 7 миль (рим.) от Иерусалима. Riess. Bibl. Geogr. Ss. 9.

1382 - Ritter. Erdkunde. B. XVI. S. 535. – Cf. XV, S. 474:479:599.

1383 - Об источниках у Ritter'a. Erdk. B. XVI. S. 535 и Норова. Путеш. по св. зем., ч. 2, стр. 9, который, кстати сказать, ошибочно принял El Birch за древний Гаваон.

1384 - Ritter. Op. c. B. XVI. 535:533.

1385 - Onomast in 'Αγγαί.

1386 - Теперь эта дорога называется Набуловой, Nabulusstrasse. Ritter. Op. cit. B. XVI. S. 323.

1387 - Теперь на месте Вефиля – селение Beitîn. Ritter. Op. et tom. citt. Ss. 324:533:535:538.

1388 - Суд.4:5; Нав.16:1. 2; 1Цар.13:2.

1389 - Быт.12:8; 13:3.

1390 - Быт.28:10–22.

1391 - Быт.35:1–15.

1392 - Быт.28:19; 35:6; 48:3; Нав.18:13; Суд.1:23.

1393 - Быт.25:19; 35:7.

1394 - Суд.20:18. 26–28. 31; 1Цар.10:3.

1395 - 1Цар.7:16.

- ¹³⁹⁶ - 3Цар.12:27–33; 4Цар.10:29.
- ¹³⁹⁷ - 3Цар.13; 14:1–16; Ос. 4:5:10; Ам.3:14; 4:4; 5:56; 6:4–7; 7:9–17; Иер.48:13.
- ¹³⁹⁸ - 4Цар.23:15–20.
- ¹³⁹⁹ - О Вакхиде см.: 1Макк.7:12. 8. 19; 9:1. 25. 32. 34. 43. 57. 63. Josephus Flavius. Antiqq. XII, 10. 11; XIII, 1.
- ¹⁴⁰⁰ - 1Макк.9:50; J. Flav., Antiqq. XIII. 1, § 3.
- ¹⁴⁰¹ - Таким именем называет его Josephus Flavius. Antiqq. XIII, 1, § 3 и De Bel. Jud. IV, 9, § 9.
- ¹⁴⁰² - Ritter. Op. с. В. XVI. S. 627. Cf. Robinson. Palästina, III, 292.
- ¹⁴⁰³ - Ritter, ibid. Cf. Mandrell. Journey. 1867. 25 March., p. 64:65. – На этом промежутке от Вефиля до Гофны Eli Smith отыскал первый сохранившийся след выложенной плитами viae Romanae, ведущей от Иерусалима в Кесарию. Ritter. Ibidem.
- ¹⁴⁰⁴ - В настоящее время – местечко Dschifna. – По Евсевию (Onom.) – на расстоянии 15 миль, а по Tabula Peut. –16 миль от Иерусалима. – Riess. Biblische Geograph. S. 26. – Наилучшим подтверждением, что via militaris Romana из Иерусалима в Кесарию шла именно через Гофну, служит сообщение Иосифа Флавия (De Bello Jud. V, 2, § 1), что через нее именно проходил с войсками Тит в Иерусалим.
- ¹⁴⁰⁵ - Ritter, ibid., s. 628.
- ¹⁴⁰⁶ - Omonast. – Чис.13:24:25; 22:9; Втор.1:24.
- ¹⁴⁰⁷ - Ritter. Ibidem., s. 558.
- ¹⁴⁰⁸ - Ritter. Ibid., s. 559.
- ¹⁴⁰⁹ - Теперь – маленькая деревня Bir-Zeit с 90 жителями. – Около Bethzetto сохранилось много остатков от via militaris Romana. Ritter. Ibidem. Cf. Riess. Bibel-Atlas. S. 6.
- ¹⁴¹⁰ - Josephus Flavius, Antiqq. XII, 10, § 2. – 1Макк.7:19.
- ¹⁴¹¹ - Ritter. Ibidem.
- ¹⁴¹² - Теперь называемая Wadi Belât. Wadi (Wadu, Quady) вообще называется долина с периодическими водотечениями. Ritter. Op. cit. В. XVII. Th. 2 s. 2159.

1413 - Южная долина называется теперь Wadi Ain Tuleib.
Ritter. Op. c. B. XVI, s. 560.

1414 - Ritter. Ibidem.

1415 - Ibidem. – На этом склоне и немного далее Eli Smith и Ritter находили весьма много остатков от via Romana. Eli Smith нигде не находил этих остатков в большем количестве, как именно здесь (Eli Smith. Visit to Antipatris. Letter 10. Mai 1843, p. 4S2). А Ritter, отправившись из Иерусалима утром с этого места весь остальной дневной путь (den ganzen übrigen Tagemarsch) шел по мощеной римской дороге с небольшими перерывами вплоть до вечера. «В некоторых, довольно значительных пространствах, свидетельствует он, эта римская дорога сохранилась даже еще доселе весьма прекрасно». Ritter. Ibidem.

1416 - Ritter. Ibidem.

1417 - Ibidem.

1418 - В настоящее время это местечко носит название Tibneh. Ritter. Ibidem., s. 562.

1419 - О нем см. Нав.19:50; 24:30; Суд.2:9. – На карте Сирии Berghaus'a обозначены и гора Gaas и Thimnath – Serach, но там они слишком удалены к югу и поставлены почти в параллель с Гофой, тогда как они от нее – к северо-западу. Riess (Bibl. Atlas, bl. VII) – вернее.

1420 - Нав.19:49:50.

1421 - Нав.24:30. Ср. Суд.2:9.

1422 - Onomast. под Θαρναθσαρά и Γαάς.

1423 - Говоря о посещении сей гробницы св. Павлом, бл. Иероним пишет: «sepulcra quoque in monte Epbraim Jesu filii Nave et Eleasari filii Aaron sacerdotis e regione venerata est, quorum alter, ost in Thamnath-Sare a septentrionali parte Gaas, alter in Gaaba filii sui Phinees; satisque mirata est, quod distributor possessionem sibi montana et aspera delegisset».

1424 - Путешественник XIII века; его сочинение – «Описание свв. гробниц».

1425 - Эти остатки города он называет Rninen und Grundmauern einer einst grossen Stadt. – Ibidem.

¹⁴²⁶ - От описанного Thimnath-Heres нужно отличать другой Thimnath, лежавший гораздо правее первого. См. Riess, Bibel-Atlas, Bl. VI. Cf. Ritter, ibidem. – Отождествлять с Thimnath-Heres Θάρνα Иосифа Флавия (De bello Judaico, III, 3, § 5; Antiqq, XIV, II, § 2), и Θάρναθα его же (Antiqq. XIII, I, § 3) нет достаточных оснований. – Честь открытия этого Thimnath-Heres, как удела и места гробницы Иисуса Навина, принадлежит французскому исследователю В. Герену, который нашел здесь древнееврейский некрополь, одну из гробниц которого признал гробницей Иисуса Навина. Риттер об этом некрополе пишет следующее: «на стороне, противоположащей дороге, к югу, лежит одна весьма высокая гора, на северной стороне которой мы нашли много выдолбленных гробниц, которые обнаруживают много сходства с гробницами царей. Фронты каждой из них имеют по одному портику, подпертому двумя колоннами, над которым находится или балка или свод; все они иссечены из крепкого камня. Вверху и в середине портика, а не в конце, как в иерусалимских гробницах, был ход в гробницы, но только заваленный мусором. К сожалению нам не доставало времени для раскопок и спуска во внутрь, что было очень желательно, так как таких гробниц, каковы эти, нигде в остальных местах Палестины, кроме Иерусалима, нельзя отыскать». Op. et tom. citt. S. 562. – Проф. Олесницкий (Святая Земля, II, 309–332 стр.) указывает место для древнего города Иисуса Навина несколько восточнее, ближе к Сихему.

¹⁴²⁷ - Через час пути от Thimnath-Here дорога достигала того места, где теперь расположен город Abûd, Abad. Ritter. Op. cit. Ss. 364:565:824. Cf. Eli Smith. Op. cit., p. 486.

¹⁴²⁸ - Тут встречается много остатков от *via militaris Romana*. Ritter. Op. cit. B. XVI, s. 365.

¹⁴²⁹ - Ibidem. По этой отлогости дорога проходила через теперешнюю деревню Lubban (в 45 минутном расстоянии от Abûd'a), развалины Beni Ra'isch (в 5 минутном расстоянии от Lubban), деревню Rentis (30 минут от Beni Ra'isc), развалины Kesr Isba (30 минут от Rentis), развалины Dikhrin (40 минут от Ketr Isth), где Ritter видел значительные следы *viae militaris Romana*. Ibidem, s. 566.

1430 - Тут стоит в теперешнее время деревня Mejdél fâba. Ritter. Ibidem. У Riess'a Bibel-Atlas, Bl. X. она названа Medjdél-laba. Ritter (ibid. s. 69) вместе с Volney'ем (Reise, II, s. 251) предполагает: не есть ли эта деревня древний Migdol или Μιγδόλος (Herod. II, 159)?

1431 - Ritter. Ibid. s. 567. – От этой дороги оставались влеве теперешний Râs ei Ain.

1432 - Песн.2:1.

1433 - О ней в св. Писании – 1Пар.27:29; Песн.2:1; Пс.35:2; 33:9; 65:10; Деян.9:35.

1434 - «A Caesarea Palestinae usque ad oppidum Ioppe omnis terra, quae cernitur, dicitur Saronas». Onomast. sub. verd. Saron.

1435 - 1Пар.27:28:29. Талмуд знает хорошее саронское виноградное вино. Mischna Nidda, II, 7.

1436 - 4Цар.4:38.

1437 - 1Кор.15:50.

1438 - Разумеется Илий см. в 1Цар.2:12 и след.

1439 - Деян.16:1.

1440 - 2Цар.15и след.

1441 - Ин.1:42.

1442 - Исх.28:16.

1443 - Мф.16:18.

1444 - Пс.83:7.

1445 - 1Кор.3:11.

1446 - Мф.7:27.

1447 - Пс.21 17 и 13.

1448 - Ин.21:15.

1449 - Деян.2:14.

1450 - Т. е. число вполне достаточное для церкви.

1451 - Пс.33:6.

1452 - Втор.18:15.

1453 - Букв: всякое место ... возвещало.

1454 - Деян.5:15.

1455 - Ин.14:12.

- 1456 - Мк.12:42, ср. Лк.21:2–4.
- 1457 - Мф.10:42.
- 1458 - Исх.14:21.
- 1459 - Нав.3:16.
- 1460 - Мф.14:28.
- 1461 - Пс.76:20.
- 1462 - Ин.13:23.
- 1463 - Мф.3:17.
- 1464 - Деян.8:39.
- 1465 - Мф.16:16.
- 1466 - Как у риторов.
- 1467 - Т.е. превечного рождения Сына Божия из существа Бога и Отца.
- 1468 - Ин.21:15–17.
- 1469 - Там же, стр. 15.
- 1470 - Это и предыдущие рассуждения оратора должно понимать в смысле пастырского руководства Апостолом Церкви, а не в католическом смысле внешнего главенства римского папы.
- 1471 - Т.е. Рима.
- 1472 - Быт.49:27.
- 1473 - Деян.9:4–5.
- 1474 - Там же ст. 1 и и след.
- 1475 - Быт.49:27.
- 1476 - Деян.9:1–2.
- 1477 - Рим.1:1.
- 1478 - Флм.1:9.
- 1479 - Деян.9:3.
- 1480 - Там же, ст. 5.
- 1481 - Там же, ст. 5.
- 1482 - В тексте ошибочно названы Римляне; цитата взята из Галл. 2Ср. Рим. 7:6.
- 1483 - Деян.16и след.
- 1484 - Деян.16и след.

- 1485 - Т. е. по дороге.
- 1486 - Т. е. обыкновенный дом.
- 1487 - Деян.18:8.
- 1488 - 1Кор.9:4.
- 1489 - 2Кор.12и след.
- 1490 - Т. е. поднят был тем, что имело вид колесницы.
- 1491 - 2Кор.8:3.
- 1492 - Т. е. откровения сверхъестественные.
- 1493 - Ин.8:23.
- 1494 - Речь тут о плоти Христа до воскресения его и вознесения на небо.
- 1495 - Конечно речь направлена не против целесообразности культурных улучшений быта, но против отождествления общечеловеческого блага с этими последними, как это бывает у большинства современных мыслителей – позитивистов.
- 1496 - Такова мораль Гартмана и всех детерминистов.
- 1497 - См. изречения старца Амвросия в «Душеполезном чтении», март 1892 г. Недавно умерший (10-го октября 1891 г.) старец говаривал: трудно тянуть дикую лошадь на аркане, а вместе с ручными лошадьми она побежит, куда погонишь, без всякого принуждения.
- 1498 - Московские Ведомости 1891 г. № 321.
- 1499 - «Ни сплошного, ни отрывочного глумления над христианскою церковью в моем реферате не было. Церковь по существу (со стороны божественной или благодатной) вовсе не была предметом моих рассуждений, которые ограничивались только историческими судьбами христианского человечества», так говорит г. Соловьев. № 296.
- 1500 - Эта мысль раскрыта в послании апостола Павла к Ефесенам.
- 1501 - Корень всех недостатков учений неверующих о любви к людям, как и всей вообще их морали, в том, что они, по причине неверия в Бога, отнимают у любви к людям ее опору и освящающую ее силу, именно любовь к Богу. Без любви к Богу любовь к людям никогда не может быть тверда и постоянна,

полна и истинна, возвышенна и свята. Вот почему учения неверующих о любви к людям мало того что не оригинальны, зависимы от христианства, но и по достоинству никогда не достигали высоты христианского учения о любви к ближним и даже никогда не могли и не могут достигнуть этой высоты, пока неверующие остаются неверующими.

¹⁵⁰² - Говорит, о протестантских рационализме и супранатурализме.

¹⁵⁰³ - Под философию разумею общее, на законах нашего умозерцания основанное, воззрение на Бога, мир и человека, а не этих Спенсеров, Миллей и подобных якобы философов. Моралист без метафизики не есть философ, а обыкновенный резонер, без веры и философского принципа.

¹⁵⁰⁴ - Второй том вышел несколькими месяцами позднее.

¹⁵⁰⁵ - Carl Schwarz, *Zur Geschichte der neuesten Theologie* 4-te Aufl. Leipzig, 1869. Цитат приведен свободно стр. 3–4.

¹⁵⁰⁶ - Эта теория формулирована классически у Бенгеля так: «*omnem voculam a spiritu Dei profectam spiritualem vim habere, atque dubium non esse, quin omnes litterae Novi Testamenti sint numeratae, ut de capillis suorum loquitur Dominus*». См. у Klausen'a, *Hermenevtik des N. Testaments*. Leipzig, 1841. S. 296 Anm.

¹⁵⁰⁷ - Ср. об этом у Златоуста в предисловии к толкованию на Евангелие Матфея.

¹⁵⁰⁸ - Главными представителями протестантского супранатурализма, кроме самих реформаторов, были: Фляций Иллирик, составивший теорию протестантского экзегеса (*Clavis Scripturae Sacrae seu de sermone sacrarum litterarum*, 1567), Хемниц († 1586), Осиандер (*harmoniae Evaug.*) Беза, († 1605) I. Бенгель († 1752), Гесс (1768), – в эпоху Страусса: Стопп (Storr, *Ueber den Zweck der Evang. Geschichte und der Briefen Johannes*), Толюк (Tholuck, *Comm. zu d. Evang. Johannis*, 1827, Hamb.), Квиноль (Kvinoel, *Comm. in Evang.*) частью Люкке, Lücke, *Comm. Zu Ev. Joh.* 1820 – 24 и 2-е изд. 1833), Ольсгаузен (Olshausen, *Bibl. Comm.*), Зифферт (Sieffert. *Ueber den Ursprung des ersten Kanon. Evangeliums*).

¹⁵⁰⁹ - Storr, см. Предыдущее примечание.

¹⁵¹⁰ - Tholück, Comm. zu Ev. Joh. 1-te Aufl. S. 69.

¹⁵¹¹ - Lücke, Comm. zu d. Evang. Joh. 2-te Aufl. 1 Bd. S. 435 сл. 551 сл. Tholuck Comm. zu d. Ev. Joh. S 96 сл. 1-te Aufl.

¹⁵¹² - Kuinöl, In Matth. p. 687 сл. Tholuck, ib. S. 210.

¹⁵¹³ - Schueckenburgor, Ueber den Ursprung des Matthaus S. 60. Впрочем Шнеккенбургер принадлежит к филологической школе или к посредствующему направлению.

¹⁵¹⁴ - Hansralh, David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit, Heidelberg, 1876. I Bd. S. 105 сл.

¹⁵¹⁵ - См. у Stranss'a соответствующие параграфы. 52. 75. 87. 88. 94. 98. 100. 107 и др. Должно однако ж теперь же заметить, что безусловной невозможности повторения некоторых сходных событий никакой нет. Безусловное и априорное отрицание таких сходственных событий столь же ненаучно, как и искусственное их удвоение или утроение. Наиболее вероятные из таких повторенных событий суть – исцеление слуги Капернаумского сотника и исцеление слуги Капернаумского царедворца, изгнание Христом торгашей из храма, повторение молитвы Господнем и нек. др. Подробная об этом речь будет при разборе Страуссовой теории.

¹⁵¹⁶ - Это отчасти доказывается новейшим безисповедным (confessionlos) протестантством, которое мечтает создать общину без символа и вообще без формул. Странная община, к которой можно причислить всех неверующих людей всех религии и всех исповеданий!

¹⁵¹⁷ - Чуждое крайностей и истинное учение о богодухновенности Писания находим у древних – восточных и западных – экзегетов, особенно у Августина и св. Златоуста. По учению их, Св. Ап. Павел, например, писал не только по внушению Святого Духа, он вносил в свои писания и нечто от себя лично, как и сам говорит это о себе в 1Кор. 7:6–12; 7:25–26. Они допускают также и внешние разности в Евангельских повествованиях об одних и тех же событиях, примиряя и объясняя их личными духовными дарованиями Священных Писателей, историческими условиями происхождения св. книг,

их назначением, особенностями в стиле писателей, предметом писаний и пр. Вообще св. Златоуст, как и другие Отцы и учителя Церкви, иногда и прямо говорит, но большею частью ясно предполагает в своих изъяснениях, что внушения Святого Духа нельзя считать внешне – механическими в протестантском смысле, что они не уничтожали и даже не насиловали индивидуально – человеческие свойства священных писателей, но как бы внутренне применялись к духовной природе их, возбуждая их писать истину, потребную для церкви всех времен и всех народов, вспоминая им оную и охраняя от всякого прирождения греховно – нечистых элементов природы падшего человека. Исключения представлять могут только некоторые апокалипсические части Нового Завета, но и то не во внешне-буквалистическом отношении, так как и в них речи и образы применяются к наличному состоянию всей духовной стороны Священного Писателя (см. напр., Златоуста предисловия к толкованию на Евангелие по Матфею, к посланиям Ап. Павла и особенно – к Римлянам, также беседы на 1 Коринф. в русском переводе изд. 1858 г. т. I, стр. 24. 30. 33. 57. 91–92. 181. 243–245. 269. 301. 327. 332, – т. II, стр. 120 дал. и др. В заключение заметим, что Православная Церковь не имеет никакой нужды в теории вербальной богодухновенности Писания, ибо истина откровения в ней определяется преданием, как выражением непрерывного, Живаго и всегда действенного соборного или всеобщего и коллективного самосознания церкви, непрестанно осеяемой Духом Святым и имеющей Христа своею действительною душою и невидимою действенною главою. Православное учение о Церкви, ее соборности, о предании, о богодухновенности Слова Божия и пр. требует специального исследования, которое не может войти в пределы настоящей историко – критической работы нашей.

¹⁵¹⁸ - Начало отрицательного экзегеса было положено английскими и французскими натуралистами и деистами. Выходя из совершенно различных представлений о Боге и мире, обе школы одинаково отрицали все сверх естественное в истории и в частности – библейские чудеса. Толанд, Болингброк, Морган, Хубб, Воольстон и др. смотрят на Библию, как на

сборник народных сказок, не имеющих ни исторической, ни нравственно – богословской цены. Библейские лица и события представлялись у них в совершенно превратном и далее смешном виде. Особенно такими выходками отличались французские натуралисты. Со свойственным этой нации легкомыслием, они, без всякой серьезной аргументации, старались низвести Христа и Апостолов на степень самых обыкновенных людей, даже сомнительной нравственности. Их орудием была не наука, а язвительный сарказм над теми, кто верит в чудеса. В Германию это направление занес Реймарус в анонимно изданных Лессингом Вольфенбюттельских фрагментах (с 1774 г.). Кроме некоторых нападений на богооткровенную религию вообще, фрагментист касается в частности как Ветхого так и Нового Завета. Ветхозаветных людей, которым в Библии усваивается непосредственное общение с Богом, Реймарус находит столь безнравственными, что это общение, если бы оно действительно было, унижало бы божество; результаты этого общения – законы и учение – оказываются у него столь грубыми и далее губительными, что не могут быть приписаны божеству; наконец и чудеса, сопровождавшие эти законы, ему представляются столь невероятными, что они могли быт изобретены с единственною целью прикрыть обман заподателя. Автор особенно нападает на историю принесения в жертву Богу Исаака и на Моисея, который лживо прикрывался божественным авторитетом писания для деспотического господства над народом и под авторитетом Божества заставлял евреев совершить такие напр. поступки, как похищение драгоценных вещей у Египтян, истребление хананеян и пр. Также и Новый Завет лишен у фрагментиста божественного характера. План Христа был политический, – с Иоанном Крестителем Он имел уговор рекомендовать друг друга народу; смерть Христа была непредвиденным для Него пресечением Его планов, но ученики воспользовались ложным уверением в Его воскресение и несколько видоизменили Его учение. Такое легкомысленное поругание Библии, конечно, не остались без опровержения со стороны не только католичества и протестантского супранатурализма, но и со стороны

философии. Как реакция такому ненаучному отношению к Библии явился рационализм, пожертвовавший сверхъестественною стороною христианства в пользу историчности Нового Завета, хотя такой жертвы, как оказалось потом, совсем потребовалось.

¹⁵¹⁹ - Natürliche Geschichte des Grossen Propheten von Nazareth. 1800. Мы знаем это сочинение по второму изданию его Bethlehem. 1806.

¹⁵²⁰ - Таковы Деян.8:26–40; 12: 3–11; 10: 9–22; 12: 20–23 и 2:1–13.

¹⁵²¹ - Статья озаглавлена так: Vorschläge zur Hermeneutikd. N. T. Ср. Allg. Bibl. I. B. 1сл. 2сл. 3сл. 381 сл.

¹⁵²² - Как герменевтика Эйхгорна, так и применение ее к рассказам книги Деяний подробно изложены и подвержены всесторонней критике в нашей специальной статье в Прибавлениях к Творениям св. Отцев, 1887, кн. III под заглавием: «Эйхгорн и его толкование новозаветных чудес».

¹⁵²³ - Ср. Baur, Geschichte der Christlichen Kirche, 5-ter Band, Tübingen, 1862:5. 100–104.

¹⁵²⁴ - Paulus, Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 71 сл. по изданию 1828 г.

¹⁵²⁵ - Paulus, Exegetisches Handbuch 1. Bd. 1. Abth. S. 101. по изданию 1830–1833 (2-е); ср. Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 80 сл.

¹⁵²⁶ - Выражение: небеса разверзлись есть еврейский способ речи вместо: облака разорвались или разделились. Голубь (белый) считался символом Св. Духа. Paulus, Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 140 ср. Exeg. Handbuch 1. Bd. 1. Abth. S. 369 сл.

¹⁵²⁷ - Exeg. Handbuch 1. Bd. 1. Abth. S. 375 сл. Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 141 сл.

¹⁵²⁸ - Paulus, Leben Jesu 1. Bd. 1. Abth. S. 170.

¹⁵²⁹ - Natürliche Geschichte des Grossen Propheten von Nazareth, 2-te Aufl. 1806. Bethlehem 2-ter Theil, S. 23 сл. и особенно. 26.

¹⁵³⁰ - Leben Jesu 1. Bd. 1 Abth. S. 351 сл. Exeget. Handbuch II. Bd. S. 205 сл.

- 1531 - Paulus, Leben Jesu Bd. 1. Abth. 2. S. 7–10; Exeget. Handb. II. 488 сл.
- 1532 - Exeg. Handb. II, 249 сл. Leben Jesu 1. 1. 357 сл.
- 1533 - Paulus, Exeg. Handb. 1. 2. 249.
- 1534 - Venturini, Natürliche Gesrhichte des Grossen Prophelen aus Nazareth II Th. S. 105.
- 1535 - Paulns, Leben Jesu, 1. 1. 223.
- 1536 - Ibid.
- 1537 - ib. 1. 1. 298.
- 1538 - Exeg. Handb. 1. 2. 693.
- 1539 - Leben Jesu 1сл. Exeg. Handb. II. 312. 391.
- 1540 - Paulus, Exeg. Handb. 1. Bd. 1. Abth. S. 421 сл. 435 сл. 483 сл. 509 сл. 523 сл. Особенно: 544–548 Ср. Leben Jesu 1. Bd. 1 Abth. S. 216–225. 235–238. 248 сл.
- 1541 - Paulus, Excg. Haudb. 1. 1. 541 сл. 716 сл. 111. 781 сл. beben Jesu I. 1. 224–248:281–283. I. 2. 55–61.
- 1542 - Leben Jesu 1. 2. 253 сл. Exeg. Handb. III. 795 сл.
- 1543 - Leben Jesu 1. 2. 256 сл. особенно: 276. Exeg. Handb. III. 781 сл.
- 1544 - Leben Jesu и. 2. 318 сл. особенно 339–332 Ср. Exeg. Handb. III. 921 сл. Общие критические замечания против рационалистической методы см. в вышеуказанной статье нашей. Самое сильное опровержение рационализма дано у Страусса в разных параграфах его Leben Jesu.
- 1545 - Ист. Рос. т. X, стр. 181–190.
- 1546 - Собр. госуд. грам. и дог. т. III, № 147.
- 1547 - Ак. эксп. IV, № 329.
- 1548 - Матер. для ист. раск. I, 14–45:148:158:235–236.
- 1549 - Ibid. VI, 44.
- 1550 - Ibid. IV. 286:290.
- 1551 - Соч. Лигарида о соборн. суде над Никоном. Рукоп. нашей Академии. библиотеки, ч. 1. л. 35.
- 1552 - Рукоп. Нашей Аккад. библиот. Подлинное дело о судах над Никоном л. 164.

- 1553 - Евр.7:7.
- 1554 - Кол.3:3.
- 1555 - Выдержки из сочинения Никона: «Разорение смиренного Никона»... мы приводим по списку И.Д. Беляева хранящемуся в Моск. публ. румянц. Музее. № 1551. л. л. 127:129–130:172:175:177наоб. к 206:207–208.
- 1556 - Записки русского археологического общества. Т. II. стр. 542–543.
- 1557 - Рукописи Беляева, л. л. 20. 98.
- 1558 - Зап. русск. археол. общ. т. II стр. 541.
- 1559 - Рукоп. Беляева, л. л. 92 иаобор. н 93:116 наоб. и 117–118:110:238:176 наобор.
- 1560 - Ibid. л. л. 129:141:166:175:184.
- 1561 - Зап. русск. археол. общ т. II. стр. 546. Рукоп. Беляева. л. 483обор. 110:256.
- 1562 - Рукоп. Беляева, л. л. 87 наобор. 118 наоб. 132 наоб. 238:242. Записки русск. археол. общ. т. II стр. 472 и 473.
- 1563 - Зап. русск. археол. общ. т. II, стр. 546–551:526–527.
- 1564 - Рукоп. Беляева, л. 180–181.
- 1565 - Рук. Беляева, л. л 136:212:415. Зап. русск. археол. общ. т. II стр. 460:547.
- 1566 - Запис. рус. археол. общ. т. II стр. 473. 550.
- 1567 - Рукоп. Беляева, л. 179.
- 1568 - Рукоп. Беляева, л. л 280:281:317:344:351:354:361. Большая часть разбора Никоном Уложения напечатана в записк. рус. археол. общ. т II. стр. 423–498, хотя и с значительными сокращениями.
- 1569 - Рукоп. Беляева, л. 254 и 353.
- 1570 - Так утверждается в одной корреспонденции, напечатанной в Моск. Вед. В каком-то осеннем № 1891 г.
- 1571 - Kadikjöi: Calcidon.
- 1572 - Между прочим я говорил: «шестьсот отцов собора Халкидонского на веки благословили богословскую науку и ее дело». Всел. соб. IV и V вв. стр. 273. М. 1879.

¹⁵⁷³ - Училищный строй и Халкинские порядки не раз были описаны. Лучшее описание принадлежит проф. А.С. Лебедеву («Из путевых воспоминаний». Пр. Обозр. 1882, т. I, стр. 138–150). Сюда и отсылаем за подробностями любознательного читателя.

¹⁵⁷⁴ - Κανονισμὸς τῆς ἐν χάλκῃ θεολογικῆς, τῆς τοῦ χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας. Κονστ – πολ 1874.

¹⁵⁷⁵ - Феоптрою зовут Греки халкинскую училищную гору; за то, что с нее открываются такие восхитительные виды.

¹⁵⁷⁶ - Недаром они изобретены Клиновым потомком, сыном убийцы и двоеженца (Быт.4:21–3). Сличи «Крейцерову Сонату» гр. Толстого.

¹⁵⁷⁷ - Доктор Елисеев говорит: «Дом (составляющий подворье), построенный скорее в европейском, чем восточном вкусе, привлекательный снаружи и с первого взгляда производящий прекрасное впечатление среди грязных строений Галаты, также чист и комфортабелен внутри» (стр. 60), но это описание подворья скорее походит, по нашему мнению, на комплимент. Он же говорит: «в длинных коридорах (собственно в задней части их) идут прекрасные чугунные решетчатые помостки, благодаря которым вентилируется воздух» (61). Но эти чугунные прозрачные решетки мне сразу же не понравились, и я прозвал их «чертовой паутиной». Через эти возные решетки вы видите людей, ходящих и по верхнему и по нижнему коридору – над вашей головой и под нашими ногами. Если смотрите вверх и видите ноги идущего человека, то представляется как будто бы эти ноги сливаются с его головой и как будто над вами ползет гигантский паук по железной паутине.

¹⁵⁷⁸ - Вполне надлежит верить г. Елисееву, если он говорит: «положа руку на сердце, скажу, что нигде я не пользовался такою свободою, нигде мне не дышалось так легко, как на Афонском (Пантелеймоновском) подворье» (63).

¹⁵⁷⁹ - В существе дела церковь эта доминая, тем не менее она имеет колокольню (звонницу), находящуюся в верхнем же этаже в стенах здания. Чувство странное и в тоже время приятное испытал и, когда в то время, как я пил утром чан

китайский с молоком константинопольским, прямо над моей головой разливался чисто русский трезвон. Снаружи здания звон почти не слышен.

¹⁵⁸⁰ - По газетным известиям, эта школа русская, к счастью, уже открыта. Это произошло 2-го марта.

¹⁵⁸¹ - И за это, конечно, большое спасибо! Когда нельзя бывает, вследствие различных приводимых начальством лютеранского кладбища причин и мотивов, воспользоваться лютеранскою часовнею, бывает еще печальнее и грустнее. Приведем для иллюстрации, имевший не так давно место в Берлине, факт. Умирает в отеле один русский путешественник хорошей и известной фамилии. Конечно, как и всегда в подобных случаях, из отеля дают знать русскому Протоиерею с просьбою распорядиться взятием покойника и погребением. В лютеранскую часовню, почему-то на этот именно раз, поставить покойника оказалось невозможным. Как быть? благодаря личному знакомству с владельцем известной Берлинской клиники, проф. Бергманом, о. Протоиерей выпросил у него дозволение поставить покойника в предназначенную для того палату («мертвецкую»). Но отпевать в мертвецкой оказалось потом невозможным, так как туда скоро поставили несколько других гробов с покойниками, умершими от весьма заразных болезней. Положение было весьма затруднительное, из которого вывел только гробовщик, дозволивший совершить отпевание в своем магазине... Грустно!

¹⁵⁸² - «Для осуществления своих целей Братство пользуется как всякого рода пожертвованиями, так и определенными членскими взносами, по званию: Почетного члена в 500 мрк. единовременно Пожизненного члена в 200 мрк. единовременно Действительного в 20 мрк. единовременно Члена – Благотворителя в 10 мрк. ежегодно Члена-Соревнователя в 3 мрк. ежегодно Лица, содействующие Братству своими трудами и деятельностью, получают звание Членов – Сотрудников. Почетным председателем общих собраний постоит Императорский Российский посол в Берлине, граф Н.А. Шувалов; председателем Совета Братства – граф М. Н. Муравьев; вице – председателем – граф А. В. Голенищев –

Кутузов; председателем ревизионной комиссии – д. с. с. А. А. Куманин; секретарем – генеральный консул Д. В. Казаринов; казначеем – протоиерей А. П. Мальцев. Ежегодные отчеты (братский год считается с 1 (13) янв.) печатаются и обязательно рассылаются каждому члену или жертвователю, а равно и каждому, желающему ознакомиться с деятельностью Братства, для чего благоволят обращаться в Берлин, к Члену Совета Братства, протоиерею Алексею Петровичу Мальцеву (Herr Propst A. Maltzew Berlin NW. 40, Kronprinzenufer 30 IV). Всякое приношение будет принято Братством с искреннею благодарностью».

¹⁵⁸³ - Нем. птрев. псалмов сделан прямо с еврейского, при постоянном руководстве Русск. Синодским. (См. предисл. стр. XV).

¹⁵⁸⁴ - Долина Саронская даже и теперь, когда совершилось над ней грозное слово пророка, в силу которого Саронг похож стал на пустыню (Пс.33:9), однако сохраняет остатки своего прежнего великолепия и приводит в восторг путешественников. Так Норов пишет, «Саронские равнины и доселе представляют одно из плодороднейших мест Палестины; они испещрены цветами, среди которых замечают гиацинты, анемоны, тюльпаны и кусты лотоса, дающие плод... Эти плодоносные цветущие равнины радуют взор. Мы проехали мимо деревни Соферан... Тут по обеим сторонам дороги растут огромные маслины, которых существование полагают со времени владычества Римлян... Смоковничных или фиговых деревьев здесь также много». Норов. Путеш. по св. земле. Ч. 2. Спб. 1844. Стрр. 121–122. – Кейт о ней пишет следующее: «Равнина баронская, хотя теперь она – далеко растянутая пустыня, однако имеет еще некоторые уголки, которые не превратились в нее. Окрестности Яффы покрыты богатыми и прекрасными садами и огородами, большею частью наполненными померанцевыми деревьями, обремененными, когда мы их видели, зелеными и золотыми плодами. Здесь есть много пальм, фиговых деревьев и диких смоковниц, и лучшие арбузы растут и Яффе в большом изобилии. Сады и рощи простираются на многие квадратные мили. Кроме них и обработанных земель почва, хотя и не

возделанная, по природе своей не менее плодородна и представляет разнообразные виды с небольшими холмами на юге, которые некогда увеселяли зрителей; и во многих местах невозделанные пустоши, богатые своею безискусственную прелестью, усыпаны такими цветами, каких никакое старание не в состоянии развести в менее плодородных климатах». Кейт. Доказательство истин. Христианской Веры. Перевод с англ. 1870. Стр. 271. Cf. Ritter. Op. cit. B. XVI, Ss. 25 542. 566. 567. 584 folg. Cf. Josephus Flavius, Antiqq. XVI, 5, § 2. De Bello Judaico I, 21, § 29.

1585 - По ней могли идти в ряд по шести солдат. Josephus Flavius. De bello Judaico. V, 2, § 1.

1586 - Песн. 11:11–13.

1587 - Lightfoot. Horae hebr. L. 1675. P. 109 sqq.

1588 - Winer. Bibl. Realwörterbuch. Th. I, S. 65. Ср. Солярский. Опыт библич. словаря, т. I, стр. 114.

1589 - Ptolomaeus, LXVI, 20, XXXII, 10. По Ptolom. он лежал в 60°20', 32°0', по Reland – 32шир., по Garenberg'y – 31шир. и 53долг., по D'Anville – 32шир. и 52долг.

1590 - Sehleussner (Lexicon. sub. li. verb.) думает, что Антипатрида лежала на самом берегу моря, между Ионнией и Кесарией. – Перевод иностранных мер пространства на русский приложен в конце сей главы, в особой таблице.

1591 - Josephus Flavius. Antiqq. XVI, 5, § 4.

1592 - Ibidem. XIII, 15, § 1; XVI, 5, § 2.

1593 - Ibidem XVI, 5, § 2, De Bello Jud. I, 21, § 9.

1594 - Josephus Flavius. De Bello Jud. I, 21, § 9.

1595 - Распространенный со времени Александра В. аттический талант заключал в себе 60 мин, или 1575 руб. Следовательно, 500 талантов = 787руб.

1596 - Josephus Flavius. Antiqq. XVI, 5, § 1.

1597 - Ibidem XVI, 5, § 2. De Bello Judaico, I, 21, § 9.

1598 - По мнению всех наилучших новейших путешественников, древняя Антипатрида находилась на месте теперешней деревни Kefer Sâba. Eli Smith. Op. cit, p 493; Reland.

Palaestina, p. 690. Raumer, Pal., S. 131. Robinson. Pal., II, S. 259. Ritter Op. cit. B. XVI, S. 570 и др. Крестоносцы и Buckingham (Tiav. in Palaostiua, I, S. 219) ошибочно показали, что Антипатрида должна быть там, где в их время стояла опустелая деревенька Arsuf Winer. Bibl. R-Wörterbueh, Th. I, S. 66 –Почему Roess (Bibel – Atlas, Bl. VI) помещает Kefr – Saba значительно выше Антипатриды в карте Палестины во времена Спасителя, когда Иосиф Флавий прямо говорит: Χαβαρζαβᾱ ἡ νῦν Ἀντιπατρις καλεῖται (Antiqq. XIII, 15, § 1) – это может возбуждать одно только целомудрие.

¹⁵⁹⁹ - См. выше, прим. 96.

¹⁶⁰⁰ - Страбон (География XVI, 2, § 27) говорит, что к югу от Кесарии «следует обширный лес».

¹⁶⁰¹ - Раньше, чем основана была Кесария, по Саронской долине было собственно три дороги: а) приморская, шедшая от Ионнии к Финикии, б) средняя, на всем своем протяжении уклонявшаяся от Лидды к северо-западу и соединявшаяся с приморской, и в) восточная, большая караванная Дамасская дорога, шедшая у западного подножия Самарийских гор, пересекавшая Кармилский хребет в проходе через Maximianopolis, (Hadad Rimon) и Ligio, и чрез Эздрилонскую долину направлявшаяся к Тивериадскому озеру и в Дамаск (Ritter. Op. cit. B. XVI, Ss. 592 tolgg.). Via militaris Romana, конечно, отчасти прошла по средней дороге и отчасти соединилась с приморской. Во всяком случае, св. Павел с своими спутниками не мог идти ни по корованной Дамасской, ни по прибрежной дороге, а только во via militaris Romana.

¹⁶⁰² - Часов 7–9.

¹⁶⁰³ - Страбон. География, XVI, 2, § 27.

¹⁶⁰⁴ - Plinius. Historia Naturalis. V, 17 (строки 7:8 на стр. 263 по лит. изд.).

¹⁶⁰⁵ - «Fuit oppidum Crocodilon, est Humen» (т. о. разумеется, того же имени, что и город).

¹⁶⁰⁶ - Ritter. Op. cit. B. XVI, S. 613 (Reichard). Riess. Bibel-Atlas, Bl. VI

¹⁶⁰⁷ - Pococke. Beschreibung des Molgenlandes und einiger andern Laudderu Th. II, Ss. 75. 76.

¹⁶⁰⁸ - Проф. Олесницкий. Святая земля. Т. II, (стр. 266–269. Ritter. Op cit. Ss. 589. 594. 613.

¹⁶⁰⁹ - В виду того, что некоторые из городов, лежащих на пути св. Ап. Павла в Антиохию, каковы: Кесария, Птолемаида и Тир были посещены Апостолом на обратном его путешествии в Иерусалим, при чем в каждом из них он останавливался на некоторое время тамошних христиан (Деян.21:3–15) подробное описание этих городов будет представлено в VII главе, когда будет речь об окончании 3-го путешествия св. Павла.

¹⁶¹⁰ - Jos. Flavius. Antiqq XVI, 5.

¹⁶¹¹ - Деян.8:40; 10:1–24; 11:11.

¹⁶¹² - Деян.11:30; 18: 22. Сюда же должно относить и неупомянутые в кн. Деяний посещения им Кесарии при путешествиях из Антиохии и обратно.

¹⁶¹³ - Деян.21:8–15.

¹⁶¹⁴ - Мф.18:7; Мк.12:48; Лк.1:29. 41. 44; 11:43; 20:46; 1Кор.16:21; Кол.4:18; 2Фес.3:17.

¹⁶¹⁵ - Рим.15:20.

¹⁶¹⁶ - Остатки этого водопровода сохранились еще и до настоящего времени. Ritter. Op. cit. Ss. 604. 607. Нужда в водопроводе обуславливалась тем, что по близости Кесарии не было источников с хорошей водой: и вода теперешней реки Nahr es Serka (или Nahr Zerka. – Riehm. Hdwb. d. Bibl. Alterth. S. 285), в древности называвшейся Libuath, не годна для питья. Ritter. Ibidem.

¹⁶¹⁷ - Остатки моста целы и теперь. Ritter. Ibidem.

¹⁶¹⁸ - Ibidem.

¹⁶¹⁹ - Ibidem.

¹⁶²⁰ - Теперь, по Wildenbruch'y (в Berliner Monatschrift der Geographischen Gesellschaft. N. F. Th. 1, S. 232) она называется Nahr el Belka; на картах (см., напр., Riess, Bib. – Atlas, Bl. X, Angessi, Atlas géographique et archéologique. Paris. 1876. Carte XX) она обычно остается без наименования.

- 1621 - Jos. Flav. Contra Apionem. II, § 9.
- 1622 - Riess. Bibl. Geogr. S. 18.
- 1623 - Ptolom. V, 15, § 5.
- 1624 - Frege. Geographisches Handbuch. Gotha. Th. 1, S 259.
- 1625 - Hieronymaus. Epitaph. Paulae (в Opera omnia, t. IV, p. 673): «mirata ruinas Dor urbis quondam potentissimae».
- 1626 - Δῶρ называют его LXX. Нав. 17:2.11; Суд. 1:27; 1Цар. 4:11; 1Цар. 7:29, Hieronym.: Dora, orum – Plinius. Hist. Nat. V, 12, § 19; τὰ Δῶρα – Ptolom. Geogr. V, 15, § 5, Jos. Flavius. Vita. 8; Antiqq V, I, § 22; XIII, 7, § 2, De Bello Jud. I, 7. § 7, Contra Apion. II, 9, LXX, в d» 1Макк. 15:11. 13. 25; Dora, ac, Δορα, ας – Steph. Bys.; Dura, ae – Polyb. Histoi. V, 66, § 1; Dorus, Δῶρος – Steph. Bys.; Dor naphet и Nepheton – Hieronym.; Napboth-Dor-евр. Нав. XI, 2 (vg. переводит: in regionibus Dor); XII, 2.1 (vg. Rex Dor et provincia Dor et provincia Dor; Ναφεδδῶρ – LXX в Пав. 11:2; Ναφαθ Δῶρ – LXX в Пав. 12:23; Νεφθαδῶρ – LXX в Пав. 11:2; Ναφαθ Δῶρ LXX в Пав. 12:23; Νεφθαδῶρ – LXX в Пав. 11:2; Νεφάθ πόλις ἀρχοντος Σολομών – Euseb.; Thora – Tabula Peutiu., Doron, Δῶρ. Ἱερ. Ἀσυλ. Αυτο. Ναυαρ. – на монетах. Bischoff and Mollen Wörterbuch der Geographie. 8. 431. – Самое название Δῶρ и Dora одни происходят от Dorus'a сына Нептуна, основавшего Дору (Sn/Un, в Periplus); а Hitzig (Philist. S. 135 folg.) объясняет его с санскрита.
- 1627 - Он обозначен в карте Jacotina; видел его и Ritter. Op. cit., S. 608.
- 1628 - Ritter. Ibidem.
- 1629 - Указание на это природное богатство при – Дорской страны можно видеть в благословении Моисея, данном колену Завулонову и Иссахарону, уделы которых близко подходили к этой стране: они питаются богатством моря и сокровищами, сокрытыми в песке (Втор. 32:19). Под этими богатствами моря и сокровищами в песке естественнее всего разуместь пурпурные морские раковины и годный для выделки стекла прибрежный песок, обработка которых действительно доставляла богатства. – Многие новейшие путешественники именно на этом месте находят много пурпурных раковин; так Prokesch (Reise. S. 34: cf.

Buckingham. Trav. in Palaestina I, p. 196) в течении трех часов пути от Кесарьи по берегу нее время видел «прекраснейшие разноцветные пурпурные раковины»; Seetzen (в Mon. Corresp. 1808. Nov. S. 445) видел здесь два рода раковин: Murex trunculus Linn. и Helix junthina, из которых именно, по его мнению, и добывался древний пурпур; Olieier (Voyage en Orient. Paris. 1804. T. II, p. 251) Helix Janthina находил в большом количестве даже по всему морскому сирийскому берегу от Тира до Александрии. – Cf. Ritter. Op. cit. B. XVI, S. 611.

¹⁶³⁰ - Ritter. Ibidem. Ss. 609. 610.

¹⁶³¹ - Основание Доры финикиянами, как об этом рассказывает Clandins Julius, подтверждается и другими, вполне достоверными, свидетельствами; так, напр., Scylax (Periplus, ed. Huds., p. 42; называет Дору прямо сидонским городом: Δῶρος πόλις Σιδωνίων, Josephus Flavins (Contra Apionem, II, § 9) называет ее финикийским городом: τῆς ἀέν τοι Φοινίκης παρὰ τὸ Καρμήλιον ὄρος Δῶρα πόλις ονομάζεται; (Ср. также его Vita, 8); Steph. Bys. (Περὶ πόλεων καὶ δήμων, edit, cit., p. 250, s. verb. Δῶρος), ссылаясь на Ἰώσηπος καὶ ἄλλοι, считает Дору за πόλις Φοινίκης, таким же признает и Ptolom., V, 15.

¹⁶³² - Нав. 11:2; 12:23.

¹⁶³³ - Нав. 11:1–5.

¹⁶³⁴ - Нав. 17:11; 1Цар. 7: 29.

¹⁶³⁵ - Суд.1:27.28.31.

¹⁶³⁶ - Суд.1:27; 1Пар.7:29.

¹⁶³⁷ - Над всем Нафаф-Дором: следовательно, Дора продолжала стоять и при Соломоне во главе целого округа.

¹⁶³⁸ - 3Цар.4:7.11; Jos. Flav. Ant. VIII, 2, § 3.

¹⁶³⁹ - Дагон (Суд. 16:23; 1Цар. 5:2–7; 1Пар. 10:10; 1Мак. 10:84; 11:4) – национальное божество филистимлян, представитель мужского начала; обыкновенно он изображается с лицом, руками, туловищем человека – мужчины и с хвостом рыбы. Его изображение можно видеть у Riehm'a в Handwörterbuch des Biblischen Alterthums. Band I, S. 251.

¹⁶⁴⁰ - Вероятно, в морском сражении при Книде в 394 г. и при Киттиуме.

¹⁶⁴¹ - Schlottman Die Inschrift Eschmunazars. Halle. 1868. S. 48. – Riehm Op. cit., S. 285.

¹⁶⁴² - Polybins. Histor. V, 66, § 1.

¹⁶⁴³ - 1Мак.11:41–44; 12:39–49.

¹⁶⁴⁴ - 1Мак.15:11; 13; 14; 25; 37. Cf. Joseph. Flavins. Antiqq.

XIII 7. § 2.

¹⁶⁴⁵ - Jos. Flavius. Ant. XIV, 4. § 3.

¹⁶⁴⁶ - Jos. Flavins. Ibid. § 4.

¹⁶⁴⁷ - О нем см. у Любкера. Словарь. Стр. 417.

¹⁶⁴⁸ - Jos. Flavius. Antiqq. XIV, 5, § 3. Cf. Plutarch. Ant. III.

¹⁶⁴⁹ - Jos. Flavius. Ibidem.

¹⁶⁵⁰ - Hieronym. Epitaph. Paulae in loco. cit.

¹⁶⁵¹ - Ritter. Op. cit. B. XVI, S. 608.

¹⁶⁵² - Ibidem. Ss. 608. 609.

¹⁶⁵³ - Ibidem.

¹⁶⁵⁴ - Каковы напр. Мф.15:23; Мк.3:8; 7:24, Лк.7:17. Страна Тирская и Сидонская, известно не далеки были от Доры.

¹⁶⁵⁵ - Деян.21:7; 8.

¹⁶⁵⁶ - Дора уже во времена бл. Иеронима находилась в развалинах; крестоносцы на ее месте построили замок на фундаменте одного древнего здания. В настоящее время – тут груды развалин, среди которых можно различать куски колон, красивые ионийские капители и т. п. Ritter, ibid. S. 609. На несколько минут к югу от этого, усеянного развалинами Доры, холма теперь находится магометанская деревня, сохранившая в своем названии воспоминания древнего города; она называется Tantura (Dr. Barth называет Dandora, B by и Mangles – Tortura, D'Aeeiens – Taitouia); по сообщению последнего эта деревушка с 500 магометан представляет из себя рыночное место, где разбойнические шайки арабов награбленную добычу обыкновенно обменивают у здешних крестьян на рис и холстину, а иногда предпринимают отсюда с нею плаванья и в Египет. Ritter. Op. cit. S. 608.

¹⁶⁵⁷ - По миновании того места, где лежит теперь деревня Surfend или Surafend.

- 1658 - Страбон. Географія. XVI, 2, § 27.
- 1659 - Ritter. Op. cit. S. 613.
- 1660 - Ibidem.
- 1661 - Frege. Geogr. Handb. Tb. II, S. 118.
- 1662 - Bischof and Möller. Worterbuch der Geographie. S. 719.
- 1663 - Ritter. Ibid. S. 614.
- 1664 - В настоящее время на этом месте (Riess. Bibl. Geogr. S. 60) расположена деревня Athlit (Athalit. Atslits по Wilken'y); она представляет из себя сильно укрепленную крепость, обнесенную тройными стенами с башнями: первые стены, которые слишком далеко отстоят от средних и внутренних, по мнению Ritter'a, и суть те, которые окружали древний город. Ritter. ibidem.
- 1665 - Ritter. Ibidem.
- 1666 - Больших известии об этом городе нет (о нем только упоминают: Евсевий и Иероним – Bischof and Möller. Wörterbuch S. 719). – В средние века на этом самом месте находился необыкновенно сильно укрепленный Castellum Peregrinorum (Castrum Peregrinorum. Chateau des Pelerins, Petia incisa, Castello Pellegrino). – Ritter. Op. cit. Ss. 612–618.
- 1667 - Ritter. Ibidem.
- 1668 - Jamblichas. Vita Piphagori. Cap. III. (по Edit. Kiesl., стрр. 40. 42).
- 1669 - Кармил по еврейски כַּרְמֵל, Κάρμηλος, Хірмél у LXX, τὸ Καρμήλιον ὄρος у Jos. Flav. Antiqq. XIII, 15. § 4 – гора, простирающаяся от Кармилского мыса почти в прямолинейном направлении к юго-востоку на пространстве 2½ часов пути. Высокая в своей северо – западной части, она постепенно понижается к югу, где соединяется с невысокими холмами гор Самарийских. Она составляла южную границу округа колена Асирова (Нав. 19:26; cf. Jos. Flav. De Bel. Iud. III, 3, § 1); позднее она была границей между Галилеей и округом Тира (Jos. Flav. Ibidem.). У юго-западного склона ее простиралась долина Саронская, а у северо-восточного – Эздрилонская. В окружности она имеет 8 1½ нем. миль (по Mariti – 30 итальянских, а по Arvioux – 20 или 22 франц. мили); ширина ее, по крайней мере, в

самой высокой, северной части – 4 фран. мили; высота – от 1600 до 2000 футов над уровнем моря. – Reland полагает ее в 32:38–45 сев. широты, Harenberg – 32:30–35 широты и 53:15–25 долготы, D'Anville – 32 широты и 52 долготы, северо – западную оконечность Кармила при проходе Maunsells полагает не 32° 8, сев. шир. Frage. Geogr. Handbuch, Ttl. I, 230. Wiener. Bibl. Real – Worterbuch. S. 212. Herzog. Real – Encykl. B. VII, S. 410. Is0) Jamhlichas. Vita Piphagoti. Cap. Ш. (no Edit. Kies!., стрр. 40. 42).

1670 - О Картт см.: Riess. Bibl. Gegr. S. 55 и Frage. Geograph. Handbuch, S. 87.

1671 - Нав. 21:34.

1672 - Норов. Путешествие по святой земле Ч. 2, стр. 288. «Близость Назарета дает большое вероятие этому преданию», замечает путешественник.

1673 - Tacitus, Histor. II, 78.

1674 - Sveton. Vespas. V.

1675 - Страбон. География. XVI, 2, § 27.

1676 - Plinius, Historia Nat. V, 17.

1677 - Если Кармил уже был хорошо известен св. Ап. Павлу, то некоторые из его спутников (наверное, прежде всего, уроженец пустынной Ликаонии, Тимофей) могли интересоваться горою, как еще ни разу не виданною.

1678 - Песн. 7:1–10.

1679 - Там же, 6.

1680 - Исх. 25:2.

1681 - Иер. 50:19.

1682 - Ам. I:2.

1683 - Наум, 1:4. Ср. Пс. 33:9.

1684 - «Флора Кармила, – описывает и новейший путешественник Ritter, – одна из самых богатых и самых разнообразных, какие только встречаются в этих местах; к этому миру цветов живет такое множество редкостных разноцветных насекомых, что их собиратель мог бы найти себе здесь на целые год богатое, благодарное и приятное занятие. Даже при быстром обозрении путешественник собирает в алфавитный указатель

названий растений до 50 №№, которые составляют богатство здешней флоры. Ritter. Op. cit. B. XVI. S. 721. Cf. Schubert. Reise, Tbl. III, S. 211 ff Arvieux. Meikw. Nachrichten von einer Riese in Asien etc., II, S. 236. Норов. Путешествие по святой земле, ч 2, стр. 269.

1685 - 4Цар.19:23; Мих.7:14.

1686 - 3Цар.18:4:13. Ам.9:3.

1687 - Zeller, Bibl. Wörterbuch. Baud I, S. 782.

1688 - Ritter. Ibid. S. 711. Ср. Иер.46:18.

1689 - Самое слово altar, соответствующее греческому βωμός и еврейскому לְטֹבֵךְ, означает высоту, возвышенность. Ной создал свой жертвенник, вероятно, на той горе, где остановился ковчег (вышли из ковчега, и устроит, Ной жертвенник Господу). Быт.8:19:20. Жертвенники Авраама, по-видимому, были также на горах. Быт.8:8. – Ср. Richm. Handwört. d. Bibl. Atl. B. I, S. 165.

1690 - Быт.8:4.

1691 - Быт.22:2.

1692 - Исх.19:1.

1693 - Исх.24:18.

1694 - Втор.11: 29.

1695 - 3Цар.19:8.

1696 - Пав.8:33–34.

1697 - 1Цар.10:5.

1698 - Ин.6:15.

1699 - Лк.6:12 и дрр.

1700 - Cf. Rieder. Predigten über die Bergrede, S. 69.– Cf. Zeller. Bibl. Wörterb. B. I, Ss. 146. 147. Ritter. Op. cit. S. 707 B. XVII, Thl. I, Ss. 37. 432. 992.

1701 - Richm. Handwört. d. Bibl. Atl. B. 1, S. 165.

1702 - 3Цар.18:30.

1703 - 3Цар.18:10.

1704 - Царствование Ахава, женатого на дочери Сидонского царя Ефваала, Иезавели, когда совершал свое служение св. пр. Илиия, было одним из самых нечестивых царствований. Влияние нечестивой язычницы, Иезавели, распространилось повсюду:

ему подчинились и царь и царство. Появились посвященные Ваалу алтари и дубравы, появились Вааловы жрецы; пророки Бога истинного терпели гонение. 3Цар. 16; 18; 19; 21.

1705 - 3Цар. 8:17–41.

1706 - 3Цар.17:1.

1707 - 3Цар.18:1.

1708 - 3Цар.18:42–46.

1709 - 4Цар.2:25; 4:25.

1710 - Со времен свв. пророков Илии и Елисея на Кармиле обитало множество отшельников. Один писатель сравнивает эту гору с ульем, а ее отшельников – с пчелами, собирающими духовный мед для вечности. (Jas. de Vitriaco. Hist. Hieros.). В мягкой меловой почве горы в настоящее время насчитывается необыкновенно большое количество и природных и искусственных гротов, простирающееся от 1000 (Zeller, Bibl. Wort. B. I. S. 782) до 2000 (Winer. Bibl. Real. Wort. B. I. S. 212). Из них издавна пользуется наибольшим почитанием грот св. пр. Илии, которого тамошние монахи – кармелиты считают своим аввой – отцом. (Норов. Пут. по св. зем., ч. 2, стр. 271). Эта пещера, пользующаяся великим почтением и иудеев и магометан (Ritter. Op. cit. B. XVI. S. 716), обращена своим узким входом на сторону моря; если смотреть и с нее наружу, то пред глазами одно безграничное голубое море; кругом ни звука; только слышны один несмолкаемые, то слабеющие, то усиливающиеся звуки от безостановочного прилива морских волн к скалистому берегу (Zeller. Ibid.); внутри пещера имеет 18 шагов длины (по Zeller'у – 20) и 10 шагов ширины (по Zetler'у – 5); в ней множество отделений с извилистыми входами. В одном из них, в нижнем и самом большом, находится священное место магометан, освещаемое лампой и украшенное победными трофеями. Над этой пещерой, вверху, есть еще грот, св. пр. Елисея. Dr Scholz, посетивший обе эти пещеры, и в 1820 году (см. его Reise. Ss. 151–154), делает вполне вероятное предположение, что эти пещеры с таким же именем существовали и в самые первые века христианства. Свое предположение он подтверждает палеографическими данными.

Стены обоих гротов испещрены греческими надписями (их копии можно видеть в его Reisc, S. 153). Если ничего нельзя извлечь из их содержания – подобные надписи пишутся по известному шаблону, – то самая форма рукописного шрифта свидетельствует о самой глубокой древности этим, надписей: они написаны не закругленным (позднейшим), а угловатым шрифтом (Cf. Ritter. Op. cit. tom. cit. S. 716). Об истории кармелитского монастыря см. у Ritter'a, *ibid.* SS. 716–721; у Норова, там же, стрр. 266–272; у Солярского, Опыт библ. слов., т. 2. стр. 382–384.

¹⁷¹¹ - Норов. Цит. соч., ч. 2, стр. 272. Быт. 4:23. Cf. P. Comestorns. Scholaastica Hist. Sanctae Scriptorum, cap XXVIII. – Brocardus Itiner 6. – Breidenbach. Pasch. itin. 178.

¹⁷¹² - Норов. Цит. соч., ч. 2, стр. 272.

¹⁷¹³ - Scylax Caryandenbs. Periplus. Ed. Hudson, pag. 42: Καρμήλος ὄρος ἱερὸν Λιός.

¹⁷¹⁴ - Tacitns. Histor. II, 78: «est Judaeam inter Syriamque Carmelus ita vocant montem Deumque; nec simulacrum Deo aut templum situm tradidere majores; aram tantum et, reverentiam».

¹⁷¹⁵ - Ibidem.

¹⁷¹⁶ - Svetonius. Vespasianus. V.

¹⁷¹⁷ - Геродот, Истор. III. 19.

¹⁷¹⁸ - Jamblichuts. Vita Piphagori, cap. III.

¹⁷¹⁹ - О Кармиле упоминает Плиний: «Promontorium Carmelum et in monte oppidum, eodem nomine quondam Ecbatana (Stephanus Bysant: Αγγβάτανα πολίχνιον Συρίας и Ἐκβάτανα, Συρίας πόλις; ср. Геродот. История, III, 19) dictum. Plinius. Hist. Natur. V, 19.

¹⁷²⁰ - Топографическую возможность именно такого вида с вершины Кармила подтверждают Ritter Op cit. B. XVI, S. 721. – Норов. Цит. соч ч. 2, стр. 268. Zeller, Bibl. Wort. Thl. I, Ss. 782 783. Солярский, Он. библ. сл., т. 2, стр. 383 и др. – В настоящее время Кармил у арабов зовется Dshebel K., Dschebel Mar Eliyas, т.е. гора Кармил или гора св. Илии Ritter. Op. cit. B. XVII, Thi II, 8. 2011.

1721 - M. K. Mannert. *Geographie der Griechen u Römer*. Thl VI, Nurenberg. 1799. S. 354.

1722 - Frege. *Geograph. Handbuech*. Thl. 2, S. 16. А если от юго-западного конца залива плыть по прямой линии к Птолемаиде, лежащей в его северо-восточном углу, то для этого потребуется только 6 часов. Ibidem.

1723 - Норов. Цит. Соч., 2, стр. 264.

1724 - Путешественники многообразно варьируют написание этого имени Haifa, Heifa, Ephe, Chaifa, Khaifa, Cauphas, Caiphas, Kefa. Plinius (Hist. V, 19), очевидно слышать одно из таких греческих названий, но оно из уст римлян вышло в виде Iebba.

1725 - Frage. Ibidem.

1726 - Itinerar. Hierosol. Ed. Paithey P. 275.

1727 - Страбон. Геогр. XVI, 2, § 27.

1728 - Во множ. у Страбона и в Иерус. дорожнике, а в единств. у Птоломея. – Ср. Eusebius. Onomast. sub. veib. Iaphel. и Hyeron. Ibid.

1729 - Норов, там же, стр. 263.

1730 - Mannert, ib; Frage, ibidem. – Will. Tyrius (Hist. IX, 13) предполагает, что Нерха прежде называлась Порфурέων (cf. Ritter, ib., S. 723 и Riess. Bibl. Geogr. S. 29). Правда, Stephanus Bysant. (Περὶ τῶν Πόλεων, pag. 560:40) упоминает город с таким именем: «Πορφυρεῖων Πόλις Φοινίκης· Τὸ ἔθνικὸν Πορφυρεώνιος καὶ Πορφυρεωνίτης», по вопреки ясному свидетельству Евсевия и Иеронима о тождестве Нерха с Sykaminos и во внимание к некоторым другим данным, о которых речь будет ниже, отождествления Will Tyrius'a принять нельзя, – Reland усиленно настаивает на этом отождествлении и в доказательство его приводит слова: «venatores imnicis a scalis Tyriis usque ad Nerham» из Талмуда и из Пес. Песн. 7:5; «caput tuum ut Carmel, el cincinnus capitis tui ut purpura». Ritter, ibid. – О теперешнем состоянии местечка Kaipha см. Ritter, Ibid., Ss. 724–725.

1731 - Норов, там же, стр. 273.

1732 - קִישׁוֹן, Κισών, Κειςών, Kison Суд. 4:7:13; 5:21. 3Цар. 18:40; Пс. 82:10. По древнейшему и наиболее распространенному (Arvieux. Merkwürdige Nachrichten, II, 230)

мнению Кисон берет свое начало на западной стороне Фавора (Rococke. Morg. II, 80). При Debûri (Riehm. Handwört. des Bibl. Altert., Thl., I, s. 831); Schaw же (Reisen, 238) указывает его начало в юго-восточной стороне Кармила (Winer. Realwört., I, S. 060; cf. Frage. Geogr. Handbuch. Th. 2, S. 95). По вместе с Robinson'ом (Palas, III, s. 474) нужно призвать, что почти одинаковые по значению его притоки своим происхождением обязаны сколько Фавору, столько же и Кармилу, а равно – и скверному склону гор Самарийских. Arnold. Kison. (Real – Encykl. von Herzog. B. VII, S. 711. Riehm. Ibidem).

¹⁷³³ - Reland полагает его устье в 32° 50', а его верховье – в 32° 37' сев. широты, растягивая его длину на 4 мили; Harenberg значительно укорачивает его, полагая верховье его в 32° 25' с. ш. и 53° 37' дл., а устье 32° 34' ш. и 53° 25' д. Упомянутый выше Schaw протяжение Кисона определяет только одной милей – Frage. Georg. Hand. Tb. II, s. 96.

¹⁷³⁴ - Из притоков Кисона главнейшие суть северный, текущий от Фавора на юго-запад, средний – текущий от Ермона и Гилбоа к северо – западу и южный – от гор Ефремовых к северо-западу же. Zeller. Bibl. Worterb., Thl. I, s. 802.

¹⁷³⁵ - Суд. 5:21.

¹⁷³⁶ - Поэтому Eusebius в своем Onomasticon называет его «зимним потоком» κείμαρρος. –Зимою Cison coliigi pluros aquas, quia a monte Ephraim et a locis Sabrariay propinquioribus atque a toto compo Esdrelon confluunt plurimae aquae et recipiunt in bunc unum (onentem. Brocard, c. VII, y Winer'a, Bibl. Th. I, s. 660.

¹⁷³⁷ - Ritter, Ibidem.

¹⁷³⁸ - Суд. 4:7; 5:21; Пс. 82:10.

¹⁷³⁹ - 3Цар. 18:40.

¹⁷⁴⁰ - Reland ее в 32° 50' шир.; Herenberg – 32° 35' – 40' шир. и 53° 11' доли. Frage Geogr. Hand. Thl. I, S. 195. Об этой реке знают: Jos. Flavius. De B Jud. II, 10, § 2: Plinius Hist. Nat. V, 19 и XXXV, 65: Tacitus. Hist. V. 7 и Adnal III, 20. Stephan Busant Περὶ Πόλεων etc. Pag. 51:31.

¹⁷⁴¹ - Mannert, Geographie etc. B VI, S. 354.

¹⁷⁴² - Об этом подробно сообщают Плиний «*pais est Syriae, quae Phoenice vocatur Cendevia. Ex ea creditur nasci Belus amnis quinque M. pass, spatio in mare perfluens. juxta Ptolemaidem coloniam. Lentus hic cunit, isabutari potu, sed cerimonus sacer. limosus, vado profundus. Non nisi retuso mari arenas falefin. fluctibus enim volutatae nitescent, de tiltis soidibus. Nunc et a marino cieduntin adstiingi morsu, non prius uvites. Quingentorum est passuum non amplius litoris spatium, idque tantum multa per saecula gignendo fuit vilio Fama est, appulsa bave mereatorum nitii, cum spavsi per litus opulas paraient. Quibus accensis per. mixta arena litoris. Hanslueentes novi liquoris fluxisse livos, et hane fuisse originem vetir. – Hist. Nat. XXXVI, 65 – I. Флавий много удивляется одному месту, возле этой реки. «Оно кругло и углубленно, производить стеклянный песок, за которым приезжает множество кораблей, и когда его выгребут, то место снопа наполняется простым песком, как бы нарочно наносимом ветрами, и яма тотчас же превращает его в стекло. Но мне еще более удивительным кажется то, что стекло, взятое из этого места, снова делается простым песком» De Bel. Jud. II, 2.*

¹⁷⁴³ - Μέμνων – древний герой особенно прославленный в послегомерических сказаниях. В Илиаде он не упомянут, а в Одиссее о нем говорится в двух местах XI, 522 (красивейший воин) и IV, 187 (сын Эос, убивший Антилоха). – Гезиод (Theog. 984) называет его сыном Тифона и Эос и царем Эфиопии (отсюда его эпитет *niger* у Virg. A. I, 489). В Эфиопиде Арктина Милетского о Мемноне повествуется следующее: одетый в изготовленные Гефестом доспехи, он идет на помощь Приаму и убивает Антилоха, любимого Ахиллесова друга; но в конце погибает сам от руки мстителя, Ахиллеса. Эта тема многократно парировалась в древнегреческой трагедии и пластическом искусстве. Впоследствии, в александровскую эпоху миф о Мемноне проник в Египет, и здесь он сблизился с колоссальным, близ Фив, посвященном египетскому царю Аменофу, истуканом. Это именно та, издающая при восходе солнца звуки, статуя Амеиофий или Мемноний, которая цела и доселе возле Мединет – Габу. Кроме этой могилы Мемнона указывали еще близ Абида у Геллеопонта и в Ефиопии.

Страбон. География, XVII. Diod. Sioul II, 79. – Любкер. Словарь, стр. 638. – О реке Belus см. еще у Ritter'a. Op. cit. B. XVI. Ss. 708:709:727:737:750:779:805:806.

1744 - Josephus Flavins. De Bello Jud. 11:10, § 2.

1745 - Акχώ у LXX: Суд. 1:31: "Акη – у Diod. Sienl.: XIX, 93; Ace – у Cornel. Nep. XIV, 5 (Ср. Scylax, Periplus, p. 42, Plinius. Hist. Nat. V. 17; Страбон. География. XVI, 2, § 25).

1746 - Суд.1:31.

1747 - Это был или – Ptolomcns Lathurus (Joseph. Flavius. Antt. XIII, 12, § 2 sqq.; ср. 1Мак.10следд.; 11:22. 24:12:45и 2Макк.13:14) или Ptolomeiis Lagi. Zeller. Bibl. Wörterb. I, S. 45. Riehm. Handw. I, S. 17.

1748 - 1Макк.5:15:22; 10слл.; 11:22; 12:45; 13:12; 2Мак.13:24:25.

1749 - Plinius. Hist. Nat., V, 17; XXXVI, 65. О том же свидетельствуют и монеты Птолемаиды; изображение одной из них можно видеть у Rieht'a. Ibidem.

1750 - 1Макк.5:15. Cf. Mischna Aboda Sara, III, 4.

1751 - Josephus Flavins De Bello Judaico. II, 18. § 5.

1752 - Деян.21:17.

1753 - О нем см. Ect hel. Doctrina, bumor. vett. vindob., p. III, pag. 423 – у Wiencr'a. B.-H.-W. I, s. 16.

1754 - Подробнее о Птолемаиде будет сказано в последней главе, при изъяснении Деян.21:7.

1755 - Теперь этот мыс называется Nachûra (Nachera – у Maundrell'я, Nawakil, Burdsch-el-N., Ras-el-N.) Ritter. Op eit. B. XVI, Ss. 727:776:812:825. B. XVII, S. 317. На превосходно исполненной карте, приложенной к XVI tom. op. cit. Ritter'a (Die Lapdschaf Gal) он помещен в 32° 46' шир. и 33° 6' дол.

1756 - Jos. Flavus. De B. J., 10, § 2. Cf. Mannert. Geogr. Th. VI, S. 358. Ritter. Op. cit. XVI, 810: в ширину – 2 часа пути, в длину от мыса до Кармила 6 часов с лишним.

1757 - Норов. Путешествие по св. зем. ч. 2, стр. 283.

1758 - Там же. Стр. 284.

1759 - Там же.

¹⁷⁶⁰ - Этот источник носит название фонтана св. Девы (Fontaine de la Sainte Vierge), что уже говорит за его древность. Водопроводы существуют из этого источника в Акко и в настоящее время. W. Turner полагает, что они – римской постройки; Russegger относит их ко времени, много раннейшему Дшеццер – Паши. Ritter. Ibid. S. 811. Ср. Норов, цит. соч., стр. 282.

¹⁷⁶¹ - По Иерониму (Onom sub. v. Aobzib) этот город отстоял от Птолемаиды на 9 миль, по Itiper. Hier. – на 8.

¹⁷⁶² - Нав. 19:29.

¹⁷⁶³ - Там же.

¹⁷⁶⁴ - Суд. 1:31.

¹⁷⁶⁵ - J. Flavus. De Bello Judaico, 1:13. § 4.

¹⁷⁶⁶ - Plinius. Hist. Nat. V, 19.

¹⁷⁶⁷ - Ptolomaeus. V, Tah. Syr. 15.

¹⁷⁶⁸ - О происхождении этого названия у I. Флавия см. в подстрочном примечании издателя соч. Стефана Виз. стр. 50, прим. 25.

¹⁷⁶⁹ - Теперь на его месте деревня el – Zib, Hisn – el – L., Hissen – el – L. В этих названиях Mannert (Geographie, VI, 359) справедливо усматривает остаток древне – библейского его имени. Ritter. Ibidem. Ss. 14:18:682. 776. 778. 780. 803. 804. 806. 810. 811. Ср. Норов, там же, стр. 284.

¹⁷⁷⁰ - Scholz видел остатки гранитных колонн, фундаментов стен, башен и подд. Rirrer, ib., S. 813. Теперешний el – Zib Reland помещает на 33° ш., Manndrell – 32°30', Hagenberg – 32°40' и 53°20' долг. Frage. Geogr. I, 138. – Тождествен ли этот Ахзив с Ахсафом, упоминаемым в Нав. 12:20 и 19:25, а равно и эта Экдиппа с Ἀκτιπῶς у Jos. Flav. Antiqq. V, I, § 22 – решить трудно.

¹⁷⁷¹ - Ее следы именно начиная от El – Zib нашел Scholz. Reise. Leipzig. 1822. S. 154.

¹⁷⁷² - О ней: Jos. Flavins. Antiqq. XIII, 5. § 4 и De Bello Judaico, II. 10. § 2. См. указ, карту у Riiter'a.

¹⁷⁷³ - Рососке считает его началом Ливанской цепи. Ritter. Op. cit. 8. 813.

¹⁷⁷⁴ - Норов. цит. соч. и часть, стр. 284. Быть может, здесь был финикийский город Суса, упоминаемый в Нав. 19:29. – Норов (там же, стр. 281.) ошибочно отождествляет Тирскую лестницу с Белым мысом.

¹⁷⁷⁵ - Riess. Bibl. Geogr. S. 4. – Will. Turius (Histor. XI, с. 29.) говорит, что тут Александр Великий располагался лагерем. – Впоследствии на этом месте было укрепление Scandarion, построенное Балдуином I (Wilken. Geschichte der Kreuzzuge, Thl. II, S. 504); в настоящее время здесь – источник, своим именем напоминающий о Scandarion'е: он называется Ain – el – Scanderun. Подробное см. у Rittera, *ibid.* S. 814 и Норова, цит. соч. и часть, стр. 280.

¹⁷⁷⁶ - Ritter. *Ibid.* S. 809 und 814. Общее и древнее мнение обычно проложение этого прохода приписывает Александру, а «по словам здешних жителей, которые приписывает все необыкновенное Соломону, этот путь принадлежит его времени». Норов. Там же, стр. 287.

¹⁷⁷⁷ - На основании сообщения Maundrell'a у Ritter'a, *ibid.*, S. 809.

¹⁷⁷⁸ - Норов. Там же, стр. 287; Ritter. *ib.*, S. 814.

¹⁷⁷⁹ - «Впрочем говорят, продолжает Страбон – что стекло плавится не здесь, но песок доставляется для этого в Сидон. Иные утверждают, что подобный песок, годный для плавки, есть у Сидонцев; другие уверяют, что можно плавить всякий песок». Страбон. География. XVI. 2. § 25.

¹⁷⁸⁰ - «Подобное же явление происходит в окрестностях Касия в Египте, где земля, подвергаясь внезапному обычному сотрясению, изменяет разом свое положение с обеих сторон... Быть может, подобные явления, продолжает Страбон, подчиняются какой-либо периодичности, но мы не знаем этого». Страбон, геогр. XVI, 2. § 26.

¹⁷⁸¹ - До реки, которая в настоящее время зовется Nahr – el – Auwaleh, отстоящей на расстоянии получаса пути от Тира к северу. О ней см. Ritter. *Op. cit.* В. XVII, Thl. Ss. 24. 49. 75. 85. 87. 93. 101. 117. 119. 380. 410. 411.

¹⁷⁸² - О нем подробнее – немного ниже.

- 1783 - Иез.28:13.
- 1784 - Ос. IX, 13. Подробнее об этой долине см. Zeller. Bibl. Worterb. Thl. II, S. 618. Солярский. Опыт библейского словаря; т. 4, стр. 155.
- 1785 - Ritter. Op. cil. B. XVI. S. 809.
- 1786 - Diod. Sicul. XVII, 40; Curt. IV, 2. 4.
- 1787 - Curt. IV, 2. 18. Just. XI, 10. 11.
- 1788 - Страбон. Геогр. XVI, 2. § 24.
- 1789 - Иез.23:7; Curt. IV, 4. 19
- 1790 - Подробнее о Тире речь будет в последней главе, при объяснении Деян.21:3–7.
- 1791 - Об этой реки см. Riess. B. g. S. 58.
- 1792 - Zeller. Ibid. S. 618.
- 1793 - Curt. IV, 2. 4. 18. Justin. XI; 10. 11. 2Макк.4:19. Об этом божестве и об его культе подробнее речь будет ниже.
- 1794 - Zeller. Ibid.
- 1795 - 2Цар.5:11; 3Цар.9:11 слл.; 2Пар. 2:3. 11. Jos. Flavius. Contra Apion. I, 17.
- 1796 - Олесницкий. Святая земля, т. 2, стр. 515. – Zeller. Ibidem. – Солярский. Опыт библ. сл., т. 4, стр. 157.
- 1797 - Josephus Flavins. Antiqq VIII, 2, § 7. В этом письме Хирам, охотно соглашаясь доставить Соломону кедрового и кипарисового лесу, просит в свою очередь его о присылке хлеба, «в котором, пишет он, мы, как обитающее на острове, имеем нужду».
- 1798 - Вступил в пророческое служение в последний год царя Озии (Ис.6:1), т. е. в 759 г. до Р. Х. и продолжал его более 60 лет (Ис.1:1).
- 1799 - Ис.23:2.
- 1800 - Собственно в 729 г. до Р. Х.
- 1801 - Jos. Flavius. Antt. IX, 14. § 2.
- 1802 - Иез. 26:6. 8.
- 1803 - В 586–574 гг. до Р. Х.
- 1804 - Jos. Flav. Antt. X, 11. § 1; Con. Ap. I, 21.

- 1805 - Zeller. Ibid. S. 619.
- 1806 - Arrian. Alex. II, 16.
- 1807 - Diod. Sicnl. XVII, 40. (καιθαίρων τὴν Παλαίαν λεγομένην Τύρον κτλ.) Curt. IV, 2. Cp. Ptol. V, 15. 27. (Τύρος ἡ Πρόσγειος) Страбон. Геогр. XVI, 2, § 23.
- 1808 - Страбон, умерший в 24 году по Р. Х. говорит, что Тир весь расположен на острове. – Геогр., там же.
- 1809 - Страбон, там же, § 26.
- 1810 - Впоследствии этот источник получил название Ras – el – Ain. Крестоносцы называли его источником Соломона. – Подробнее о нем см. Ritter. Op. cit. B. XVIII, T. I, Ss. 348–358. Riess. Bibl. Atlas. Bl. X.
- 1811 - Эти стены сделаны из темного камня на необыкновенно твердом цементе. Они сохраняются и до сих пор невредимыми. Ritter, ibidem. S. 351. Олесницкий. Святая земля, т. 2, стр. 503. Норов, Путеш., ч. 2, стр. 288. 289/
- 1812 - Ritter. Ibidem.
- 1813 - Bischoff Matter. Wort. d. Geog. S. 691.
- 1814 - Riess. Bib. Geogr. S. 58. Ritter, ib. Ss. 26:48. 49. 73. 120. 157. 178. 208. 211. 213. 250. 306. 309. 426.
- 1815 - После Орнифополиса, к югу Страбон помещает реку: εἴτα πρὸς Τύρον ποταμὸς ἐξίησι. Геогр. XVI, 2. 24.
- 1816 - О них см. уukk. места у Ritter'a.
- 1817 - Mannert. Geographie, VI, S. 371. Cp. Ritter, ibid.
- 1818 - Mannert, ib. 8. § 370.
- 1819 - Mutatio ad Nonum. Jtin. Jer. ed. Parthey, p. 275.
- 1820 - Страбон. Геогр. XVI, 2. § 24.
- 1821 - Scylax. Periplus. I, 42.
- 1822 - Plinius. Histor. Natur. V, 19. a tergo Sidonis mons Libanus orsus Simyram usque porrigitur. От Орнифополиса не сохранилось никаких остатков. Mannert., ibidem.
- 1823 - Теперь Dschebel Sannin. Ritter. Op. cit. B. XVII, Thl. 1, Ss. 14:28. 89. 151. 191. 192. 202. 217. 245. 459. 461–463. 467. 511. 522. 557. 585.
- 1824 - Норов. Пут., ч. 2. стр. 311.

- 1825 - Frage. Geogr. Hndb. Thl. II, S. 256.
- 1826 - Jos. Flavius, Antiqq. VIII, 13. § 2. Plinius. Hist. Nat. V, 17.
19. Hieron. Epistola 108 ad Evstoch.
- 1827 - Obad. 20. см. Frage. Ibidem.
- 1828 - Лк.4:26.
- 1829 - 3Цар. 17:9: пойдѣ, в Сарепту Сидонскую.
- 1830 - Scylax C. Periplus (in Guds. G. M.). I 24. – К Тиру она перешла, очевидно, в эпоху особенного процветания этого города (1299–707 до Р. Х.).
- 1831 - Лук.4:26.
- 1832 - Втор.33:25.
- 1833 - לִפְתָּח значит плавильня, плавильный завод. – Проф. Muhlau (у Riehl'a Handw. d. Bibl. Atl. B. II. S 1786) высказывает догадку, что еврейское название города (которое он переводит: Schmelzhutte), указывает на то, что тут было «главное место стеклянного финикийского производства».
- 1834 - Jos. Flav. Antiqq. VIII, 13. § 2. Plinius. H. N. V. 19. Hieron. Ep. 108 ad Evstoch. Sidon Aollin. Garm. XVII, 16 так воспеваѣт лозы Сарепты: Vina mihi non sunt Gazetica, Chia, Falerna, Qaeque Sareptano palmite missa bibas. Cf. Steph. Bys. Περὶ πόλεων, pag. 587, прим. 50.
- 1835 - 3Цар.17слл. ср. Лк. 4:26.
- 1836 - По крайней мере и дом и ложе Илии видел св. мученик Антоний. Норов. Путеш., ч. 2, стр. 312. Крестоносцы на этом месте построили церковь. Теперь тут стоит мечеть, а самое место носит название: Weli – el – Chidr, что значит: гробница Илии. Riehl. Handw. B. II. S 1786. – В настоящее время, недалеко от того места, где была расположена древняя Сарепта находится маленькая деревня: Sarfand (или Sarfend, Suratend) Ritter. Ibidem. Сведения о ней можно почерпнуть в описаниях новейших путешественников, о которых см. у Herzog'a в Real-Enc., B. XIII, S. 425.
- 1837 - Plinius. Hist. Nat. XXXV; 15.
- 1838 - Riehl. Handw. B. II, S. 1472.

1839 - Еврейское наименование города, происходя от תִּיחַ, означает: рыбная ловля, место рыбной ловли. По объяснению Юстина (Just. XVIII, 3) оно указывает на первоначальную добывающую промышленность этого города: *urbs, quam a piscium ubertate Sidona apellaverunt, nam pisces Phoenices sidon vocant.*

1840 - Геродот. История II, 116; III, 136. Ptol. V, 15. § 5.

Быт.10:15.

1841 - Riehm, ibidem. Mannert, ib. S. 373. – от Сарепты до Сидона –10 римских миль, или 2 георг., или 3 часа пути по указанию араб, георг Scherif Ebn Idris y Riehm'a ibid. S. 1786 Ср. Mannert, ibid. S. 372.

1842 - Быт.10:15. 1Цар.1:13.

1843 - Быт.69:13.

1844 - Цитаты из Гомера будут приведены ниже. Ср. Страбон. Георг. XVI, 2. § 22.

1845 - Нав.19:28. Ср. Быт.69:13.

1846 - Числ.1:31; 3:3.

1847 - Нав.11:8; 19:28.

1848 - Riehm. Handwort. II, S. 1786.

1849 - Числ.10:6; 3Цар.11:5. 31; 4Цар.23:13.

1850 - 3Цар.11:1.

1851 - Ис.23:2.

1852 - Втор.3:9.

1853 - Нав.13:6; Числ.18:7; Иез.32:30.

1854 - Быт.10:15; 69:13; 3Цар.16:31; Иез.32:12.

1855 - Odyss. XIII, 285.

1856 - Iliada. VI, 289. XXIII, 743. Odyss. XV, 115. 425.

1857 - Лк.6:17.

1858 - Страбон. Георг. XVI, 2. § 22. Josephus Flavius. Antt. XIV, 10, §6. Ср Деян. 23:3.

1859 - Did. Sicul. XVI, 41. 45. Ср. Иез. 23:2.

1860 - Plinius. Hist. Nat V. 17. XXVI, 66.

¹⁸⁶¹ - Iliada. VI, 289; XXIII, 743; Odyss. XV, 115. 425. Virgil. Aen. IV, IV, 75 Страбон. География. I, 41, § 16. Dion. Perieg, 912.

¹⁸⁶² - 3Цар.5:6; 1Пар.22:4. Езд.3:7.

¹⁸⁶³ - Историческая судьба Сидона вкратце такова. 1) В период 1500–1209 до Р. Х. Сидон был могущественнейшим из всех финикийских городов, не знавшим никаких соперников. Пределы его округа были обширны (Быт. 49:13; 3Цар. 17:9; Лк. 4:26; Нав. 13:6; Чис. 3:3; 18:7; Jos. Flav. Ant. V. 1, § 22); в его руках сосредоточивалась гегемония над всей Финикией. – 2) Но вот населенность, богатство и могущество Сидона сделались столь большими, что они, так сказать, не могли уже вмещаться в пределах одного города: из Сидона с 1209 г. до Р. Х. начали выселяться колонисты Тир – ближайшая колония Сидона – быстро достиг высокой степени процветания, и митрополии пришлось поделить свое могущество и славу с юной колонией: пределы Сидонского округа сократились (3Цар.17:9. Авд. 3), гегемония перешла к Тиру, который превзошел Сидон и в богатстве и в могуществе. По его было только сокращением могущества Сидона, но не уменьшением его степени он попрежнему имел своих царей (Иер.27: 3), был славен своими мануфактурными производствами (Иез.28:8; 3Цар.5:6; 1Пар.22:4), наравне с Тиром считался главнейшим представителем финикийского могущества (Иер.47:4, Иез. 28сл.; Иои.и. 3:9; 4:4; Зах.9:2; ср. еще 1Мак.5Мф.11:21; Мрк.3:8; Деян.12:20); Сидон, очевидно, не падал, а только делил свое могущество с Тиром; понятия, финикийский и сидонский попрежнему мыслились равнозначущими. В IX столетии, когда в Тире произошла политическая борьба партий по поводу основания Карфагена (Arnold. Sidon, Sidonier u Herzog'a. в R. – Encycl. B. XIV, S. 337), Сидон даже стал выше Тира. Но когда в 761 г. до Р. Х. из Сидона вышли переселенцы на остров Арвад, то Сидон снова стал рядом с Тиром. – 3) С 707 года начался новый период в истории Сидона – период подчинения различным завоевателям. С 707 до 625 до Р. Х. продолжалась эпоха ассирийского владычества; при Навуходоносоре Сидон подпал под власть Вавилонян; с 538 до 332 г. до Р. Х. Сидон находился во власти Персов. Однако и за все это время город

продолжал оставаться могущественным; так, добровольно сдавшись Салманассару, он помог ему 60-ю кораблями и 800-ми гребцов при осаде Тира (Josephus Flavins. Antiqq. IX, 14, § 2); он имел, как и прежде, своих царей (Геродот VIII, 67; Diod. Sicul. XVI, 42), значительный флот (Геродот. VII, 96. 99. 100. VIII, 67), после завоевания Тира Навуходоносором Сидон даже снова взял в свои руки гегемонию (ср. Ездр.3:7; 1Пар.23:4). При Артаксерксе III Охе Сидон сделался даже свободным городом, но за возмущение против персидского владычества над Финикией в 351 году до Р. Хр. был до основания разрушен этим царем, при чем погибло до 40000 жителей (Diod. Sicul. XVI, 43 sqq.) Впрочем, вскоре он снова построился на пепелище и достиг хорошего состояния; в 323 году до Р. Хр. он покорился Александру Великому (Josephus Flavins, Antiqq. XI, 8. § 3. Arrian. Alex. II, 15. § 9. Curt. IV, 1, § 11). По смерти Александра Сидон разделял участь всем Финикии: начал постепенно все более и более терять свое могущество, находясь под владычеством Египта, то – Сирии, пока, наконец, в 64 г. до Р. Х. не подпал под власть римлян.

1864 - Страбон. Геогр. XVI, 2, § 25; Plin. H. N. V, 17; XXXVI, 66.

1865 - Plinius. H. N. XII, 55, XIII, 2.

1866 - Страбон. Геогр. XVI, 2. § 22.

1867 - Mela. I, 12.

1868 - Об этом культе см. Rieht. Bibl. Handwort. B. I, Ss. 111–115; 126–129. Herzog Real – Encyklopadie, B. I, Ss.: 565. 566. 637–642. Winer. Bibl. Realw. B. 1, Ss. 108. 109. 118–121. Zeller. Bibl. Wort. B. 1, Ss. 102. 103. 119. Солярский. Опыт библейского словаря. Т. I, стрр. 187–189. 269–271. Верховский. Библейский словарь; том I, 157–159; 243–246.

1869 - Мф.15слл.; Мк.7:24–31.

1870 - Лк.6:17–19., Мк.3:7–8.

1871 - Мф.11:21–22. Лк.10:13–14.

1872 - Деян.27:3.

1873 - Из Иерусалима в Антиохию сирийскую св. Ап. Павлу естественнее всего было путешествовать именно через Сидон. Ср. Деян.26:20.

1874 - Подробнее об истории Сидона, и о возникшем на его месте селении Саиде см. у Ritter'a. Op. cit. Baud. XVI, Sis. 8. 14. 16. 19. 616. 681. 728. 778.; Band XVII, Thl. I, Ss. 18. 33. 35. 43 слл. 46. 48. 50. 72. 76. 110. 113. 279. 313. 323 380. 391 ff 406 ff. 414. 421. 476. 609. 729. 785. 790. Указание новейшей географической литературы о Сидоне можно видеть у Herzog'a в Real – Encyklop. Band XIV.S. 338.

1875 - Об этом пути см. Ritter Op. cit. B. XVII, Thl. I, Ss. 421–431. Mannert. Op. cit. Thl. VI, Ss. 376–378.

1876 - Jtininer. Antonini, ed Paith. p. 149.

1877 - Tabula Penting., segm. IX F.

1878 - Jtinerar. Hieros., ed. P., p. 275.

1879 - Страбон. (Географ. XVI, 2, § 22) определяет это расстояние в 400 стадий; но эта цифра в виду вышеуказанного не точна (известно, что 1 путевая стадия Ор. мил. = 0геогр. мили; следовательно, 30 р. стадий 300 стадиям); впрочем ее не выдает за точную и сам Страбон («за Беритом почти в 400 стадиях от него находится Сидон»). Mannert (Op. cit., VI, S. 376) видать здесь описку. ἐν τετρακοσίοις σταδίοις вместо ἐν τεττασάκοντα πρὸς τοῖς διακοσίοις σταδίοις.

1880 - Деян.1:11. – Норов, Пут. ч. 2, стр. 322.

1881 - Ammian Marcell. XIV. 8.

1882 - Остатки от via Romana встречаются здесь в достаточном количестве. Ritter. Op. cit. B. XVI. S. 421.

1883 - Itinerar. Hieros., ed. Parth. p. 275. По Robinson'y (у Ritter'a, ib. S. 422) – 3 часа пути.

1884 - Ritter, ibid. S. 421.

1885 - Его нужно отличать от упомянутого выше Порфириона. – Именно в этом месте, вблизи Klan Neby junas и деревни el – Dschiyel Росоцке, Wilson, Hitter и все новейшие путешественники указывают древний Пор – phyrion. Росоцке (Beschi. 11, S. 130) нашел здесь несколько разбитых колонн, коринфских капителей и дрр. развалин. Wilson открыл и частные и семейные усыпальницы в этом месте. Ritter, ib., S. 422.

1886 - Polybius. Hist. V, 68; § 6; 69, § I

1887 - Procop. Hist. are, c. XXX; Cp. St. Bys., Περὶ πόλεων; p. 560.

1888 - Mannert. Op. cit, VI; S. 378, Frage. Geog. Hndb. Thl. 2, S. 219.

1889 - Ritter, ib. N. 423.

1890 - Polyb. Hist. V, 68. § 6.

1891 - Ibidem. §§ 1–11.

1892 - Jos. Flavius. Antiqq. XVI, 2, § 2. – Steph. Bys. впрочем называет его городом: Πλάτανος, πόλις Φοινίκης – Περὶ πόλεων, pag. 554. прим. 3.

1893 - Страбон. Геогр. XVI, 2, § 1. – Ptolomeus (Γεογραφικὴ ὑφήγησις, I. V, c. 15) полагает ее устье на середине расстояния между Сидоном и Беритом.

1894 - Polybius. Hist. V, 68. § 9.

1895 - Plinius. Hist. N.. V, 20; по указ. изд. см. особенно 11-е примечание в 1 т., на стр. 264. Эта река и в настоящее время удержала свое прежнее название: Damer (по Mannert'y ib., S. 376) ed – Damyr (по Ritter'y, ib., N. 425 Flgg.).

1896 - Ritter. Op. cit. S. 424.

1897 - Страбон. Геогр. XVI, 2. § 22.

1898 - Sanchuniathon – финикиянин из Берита, современник – или Семирамиды, или троянской войны; написанную им финийскую историю перевел на греческий язык и издал в 8 книгах Филон из Библа; выдержки из нее см. у Eusebius'a. Pгаерар. ev. I, 6. 7. Любкер. Словарь. Стр. 891.

1899 - Разумеется борьба горных потоков с морем. Ritter. Ibid. S.

1900 - О кабирах, национально-финикийских божествах, см. Ritter. Op. cit., Ss. 12. 57. 381. 426. 432.

1901 - По изданию Orelli pag. 38.

1902 - Страбон. Геогр., там же. Plinius, H. N. V, 17. – Olivier (1794) здесь именно, на расстоянии часа пути от Тамиры, нашел много остатков древнего города. – Что касается реки того же имени, упоминаемой Птолемеем: (V, 15): Λεόντος ποταμοῦ ἐκβολαῖ, Leontis fluvii ostia, то ее можно или отождествить с

Тамирой или помесить несколько севернее ее; безошибочно же указать ее местоположение – трудно.

1903 - Itin. Hier., ed. Par., p. 275.

1904 - Steph Bys. Op. cit., p. 164.

1905 - Nonnus Dion. XLI, 367.

1906 - 2. Цар. 8:8.

1907 - Иез. 47:16.

1908 - Bibl. Realw. Напр. Frage. Geogr. Handb., T, 199. Cf. Winer. Bibl. Realw. I, S. 155. Bihchoff and Moller. Worterb. S. 172 (Berotha).

1909 - Посему этот Бероф указывают много восточнее Берита, вблизи Хамата и Дамажа, хотя с точностью его местоположение еще до сих пор не определено. Winer. Ibidem. Ritter. Op. cit. B. XVII, Thl. I, S. 432.

1910 - Ritter, ibidem, 63. – Сохраненные у Nonnus'a Dionys. (41sq.) мифы передают следующее о первобытной истории Берита. Дионис и Поссейдон заспорили о владении Бероэ женою морского божества; Поссейдон одержал верх над противником и овладел предметом спора. – Население Берита состояло из древне – сирийского племени, ханаанских пришельцев и сидонских колонистов, т. е. из сирийцев и финикиян; сирийцы почитали Адониса, а финикиане – Кроноса; по Nonnus'у Dion. Адонис – Дионис, а Кронос – Поссейдон; Борьба Адониса – Диониса и Кроноса – Поссендона из за Бороз и есть борьба двух народностей за преимущественное обладание Беритом. Финикийский элемент одержал верх. Посему то Steph Bys. (Op. cit., p. 165) и называет Берит κτίσμα Κρόνου. Ср. Суд. 6:8; 9:4.

1911 - Scylax. Periplus, 42: Βηρυτὸς πόλις καὶ λιμὴν.

1912 - Arrian. Ibidem.

1913 - Polybius. Hist. V, 61, § 9.

1914 - Страбон. Георг. XI; 9, § 3; XIV, 5, § 2; XVI, 2, § 10. § 19.

1915 - Там же. Георг. XVI, 2, § 19. – Ср. Joseph. Flavins. Antt. XIII, 7, §2.

1916 - Bischoff und Mlotter. Wort. der Geogr. S. 172.

- 1917 - Т. е. над Аристовумом и Александром.
- 1918 - Jos. Flav. Antt. XVI, 11, § 1.
- 1919 - Ibidem, §§ 2–5.
- 1920 - Страбон. География. XVI, § 19.
- 1921 - Там же.
- 1922 - Jus.Italicum –права, которые были дарованы в виде исключения некоторым провинциальным городам, как бы они находились в Италии; эти права были следующие: 1) libertas, т. е. право свободного управления и заведывания казной, 2) immunitas, т. е. свобода от подушных
- 1923 - См. например у Устрялова т. IV, ч. II стр. 53, у г. Бычкова т. I, №№ 360:361:392 и 394; в этом же издании под № 323 помещено собственноручное письмо Петра к Досифею 1700 г., сохранившееся в неполном виде и очень любопытное по тем чертам, какими Петр характеризует деятельность патриарха Досифея.
- 1924 - В Парижском и у Миня: ἐν ῥομφαίᾳ, но из дальнейшего толкования видно, что Св. Кирилл читал ῥομφαία без ἐν.
- 1925 - В тексте: τὸν καλοῦντα, зовущего вместо обычного: τὸν λαλοῦντα.
- 1926 - Ῥομφαία = меч.
- 1927 - Точнее: что ты устрою (διαθῶ)? Якоже Адаму положу (θήσομαι) ты.
- 1928 - В тексте слова φησί нет, но оно необходимо.
- 1929 - Слав.: его.
- 1930 - Ср. Ос. 9:11. В слав.: и приидут = καὶ ἥξουσι (в Комплютенском и во многих греческих списках); у св. Кирилла: ἐκπτήσονται, как в других списках.
- 1931 - Ἐπιθήσονται (Компл., Альд. и мн. др.); слав.: взыдут = ἐπίβήσονται, как во многих греческих кодексах. См. Holmes and Parsons.
- 1932 - Καὶ ἀλώσῃ Βαβυλῶν, καὶ οὐ γνῶσῃ. Слав.: и пленен будеши, и не познаеши, яко Вавилон еси = καὶ ἀλώσῃ, καὶ οὐ γνῶσῃ, ὡς Βαβυλῶν, как в Алекс. и мн. др.
- 1933 - Ср. Ос. 14:1. Слав.: понеже разгневал еси Господа.

- 1934 - Παρὰ τὸ μὴ κατοικεῖσθαι αὐτάς.
- 1935 - Τάβε. Слав.: сице = οὕτω (см. Holmes and Pars.).
- 1936 - Слав.: Господь Бог. Ὁ Θεός опускает в этом месте и Феодорит согласно с еврейским.
- 1937 - Ἐν ἀσεβείᾳ (Алекс., Компл. и др.); слав.: нечестиями = ἀσεβίαις, как читается в общепринятом греческом тексте.
- 1938 - Καὶ νᾶος ἅγιος κεκλήσεται Θεοῦ. Слав.: и людие святы прозвашася Богови = καὶ ὁ λαός ἅγιος κέκληται.
- 1939 - Слав.: гоняше зной весь день: тщетная и суетная умножи.
- 1940 - У св. Кирилла: διεσώθη, спасеся.
- 1941 - Оцепенения или повреждения бедра – νάρκησιν.
- 1942 - В слав.: в дому Онове, согласно со многими греческими кодексами. У Св. Кирилла: ἐν τῷ οἴκῳ μου, как в Александрийском и мн. других. С евр.: в Вефиле.
- 1943 - Πρὸς αὐτόν, как в Александрийском. Слав.: к ним = πρὸς αὐτούς.
- 1944 - Обыкновенно: Сихем, сын Емморов. Предполагаем ошибку писца.
- 1945 - Слав.: всем живущим, по Компл., Алекс. и др.
- 1946 - В слав.: чуждыя, иже с вами = τοὺς μεθ' ὑμῶν (Компл., Алекс., Альд., Коттон. и мн. др.).
- 1947 - Слав.: (тебе дах ю), тебе будет = σοὶ ἔσται, как и Александр. и др.
- 1948 - Слав.: мерзости = βρελύγματα (см. Holmes and Parsons).
- 1949 - В тексте: καθὼς ἐν ἡμέραις ἐορτῆς, но в истолковании читается: καθὼς ἡμέρα ἐορτῆς, как во многих греческих рукописях; слав.: во дни = ἐν ἡμέραις.
- 1950 - В слав.: глаголах = ἐλάλησα: в тексте: λαλήσω, возглаголю; в толковании: λαλῶ в.м. λαλήσω. См. об этом в своём месте.
- 1951 - Вместо προφάσιστον читаем согласию латинскому переводу, ἀπροφάσιστον на основании последующих слов: ἀπροφάσιστος ἢ λήθη. Того же требует связь речи.

1952 - Ὁ αὐτόχθων Ἰσ. ἀήλ. Слав.: во Израили обычному Ἐν Ἰσραήλ.

1953 - Ἐν ἡμέρα согласно другому чтению.

1954 - В тексте: λαλῶ. Предпочитаем λαλήσω – возглаголю, на основании дальнейших слов: παρ' ἐμοῦ πᾶς ἔσται λόγος προφητείας (λαλήσω), καὶ ἤδη γέγονεν (прош. ἰπλήθυνα). Ср.: ἐμοὶ ἀνακείσεται μόνω τὸ καὶ εἰδέναι τὰ ἐσομερα и далее.

1955 - Οὕτως εἶπε Κύριος. Слав.: сице рече = τάδε εἶπε, как читается в некоторых рукописях.

1956 - Ἐν Γαλγάλ; слав.: в Галгалех = Γαλγάλοις (во многих рукописях и печатных изданиях).

1957 - Пропуск в тексте.

1958 - Χελώνη.

1959 - Κύριος ὁ Θεός: слав.: Адонаи Господь = Ἀδωναί Κύριος (во многих греч. рукописях).

1960 - Слав.: ... Израиль, иже заблудиша от Мене в след помыслов своих = Комплютенскому – с прибавлением οἵτινες ἐπλανήθησαν после Ἰσραήλ: соответствует и еврейскому.

1961 - В тексте опущено μὲ, но оно должно быть здесь, как видно из толкования.

1962 - В слав.: възъари мя (по Комплютенской библии и некоторым греческим спискам).

1963 - Οἵ τινες ἀνήγαγούν σε, как в Алекс.; слав.: изведшии тя = ἀναγαγόντες, как в Ват.

1964 - Во всех почти греческих списках XIII-я глава начинается словами: κατὰ τὸν λόγον Ἐφραίμ = по словеси Ефремову. Феодор Мопсуетский относит их к предшествующей главе. Как можно видеть из толкования св. Кирилла, и он читал эти слова, относя их также к XII-й главе.

1965 - Δικαιώματα αὐτοῦ вместо обычного δικαίωμα.

1966 - В слав.: и ныне приложиша (προσίθεντο) согрешати; в толковании: καὶ πάλιν προσέθετο τοῦ ἁμαριάνειν (Ср. Арм. καὶ νῦν πάλιν... где, может быть сохранены оба варианта).

1967 - В слав.: от злата и сребра своего согласно многим греческим и некоторым еврейским изданиям.

- 1968 - В слав. с иным делением: дела художников совершена, им сии глаголют.
- 1969 - См. предыдущее примечание.
- 1970 - Σετίμ: слав.: Саттим (Σαττείμ).
- 1971 - Τῷ Μωυσῇ; слав.: к Моисею = πρὸς Μωυσῆν (Алекс.).
- 1972 - Ἀπέναντι (Ватик.). В других ἐναντίον, ἔναντι.
- 1973 - Ταῖς φυλαῖς (Ватик. и др.). Слав.: к племенём.
- 1974 - Τὸν τετελέσμενον. Ср. ст. 3.
- 1975 - Здесь пропущено τοῖς γλυπτοῖς, или τοῖς εἰδώλεις, или τῷ Βαάλ, τῷ Βεελφεγώρ. Смысл: Израиль, воздававший Божеские почести, приписывавший Божественные права идолам, истуканам, Ваалу, Веелфегору...
- 1976 - В слав. и нет.
- 1977 - Πορευομένη: слав. идуще = πορευόμενοι, как читается в некоторых списках.
- 1978 - В слав. и нет.
- 1979 - В слав.: якоже плевры с тока (и прах с ветвия) развеваемый вихром ὡς ἄχουρον ἀφ' ἁλῶνος καὶ χνοῖς ἀπὸ ἀκρίδων ἀποφυσώμενος λαίλαπι (ср. варианты Holmes'a), причём соединены варианты различных кодексов.
- 1980 - В слав.: якоже.
- 1981 - Созда бо во еже быти вся = всё создал к бытию, для бытия.
- 1982 - Читаемых в Киевской Духовной Академии инспектором и профессором архимандритом Леонтием, – ныне митрополитом Московским (1852–57).
- 1983 - В лекциях Его Высокопреосвященства сохранилась только программа второй части, потому что слушатели его готовили эту часть по нарочито-указанным печатным сочинениям различных авторов. Ред.
- 1984 - Московские ведомости 1891 г., № 304.
- 1985 - Разумеется статья в Русском Вестнике.
- 1986 - Русская Старина 1892 г. Январь, 155 стр.
- 1987 - Immanuel Kant's Sämmtliche Werke herausg. von. G. Hartenstein. Leipzig 1868:6-ter Band. S. 97–301.

1988 - Imm. Kant's. Sämmt Werke, VI, S, 197: Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes nach statutarischen Gesetzen denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern bloss auf die Legalität der Handlungen ankommt, welches ein juridisches gemeines Wesen sein würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber (mithin die Verfassung desselben Theocratie) sein würde, Menschen aber, als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von Jhm empfangen, eine aristokratische Regierung führten. Aber eine solche Verfassung. deren Existenz und Forni gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moralisch gesetzgebenden Vernunft ausmacht u folg. Cp. S. 201–202. Da alle Religion darin besteht, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetsgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Abbsicht auf unser ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wissen, wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich blos statutarische, oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der leiztern kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach blosen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen und in unserer Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntniss derselben nicht durch unsere eigene bloße Vernunft, sondern nur durch Offenbarung möglich, welche, sie mag nun jedem einzelnen ingeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu werden, ein historischer, nicht ein reiner Vernunftsglaube sein würde. Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze (die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen

lassen) an genommen werden; so ist doch die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahrer Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht, und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.— Wenn also die Frage: wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, bloß als Mensch betrachtet, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, dass die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte bloß moralisch sein; denn die statutarische (welche eine Offenbarung voraussetzt) kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet, werden. Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun“. (Mth.7:21); mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten als eines Wesens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen Jeder seinen Willen weiss, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die Ihm die wahre Verehrung, die Er verlangt, leisten.

¹⁹⁸⁹ - Kant, ib. B. 224: Der Jüdische Glaube (Кант различает веру от религии, как условно-историческую и временную форму от вечного и чисто-нравственного содержания рациональной религии – Vernunftreligion) ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war и проч.

¹⁹⁹⁰ - Cp. ib. S. 202–205.

¹⁹⁹¹ - См. выше цитату из Канта. С. 201–202.

¹⁹⁹² - Kant's Werke, Religion innerh. d. Grenzen d. R. Vernunft, III, Stück, 1 Abth. 6 Ausg. v. Hartenstein, 1868:6-ter Band S. 207–212. Параграф озаглавляется так: «Церковная вера своим высшим экзегетом имеет чистую религиозную веру» (т. е. по её нравственным принципам, а не по её исторической стороне). Чтобы примирить, так рассуждает наш философ, историческую или эмпирическую веру (основывающуюся на историческом откровении, на свящ. книгах, на вере в религиозного

основателя) с основами нравственной веры (основанной на философских нравственных принципах, на нравственном учении, а не на истории), для этого требуется толкование (экзегес) принятого у нас откровения (священных книг), т. е. подробное раскрытие в нём такого смысла, который согласен со всеобщими практическими правилами чистой религии разума (Vernunftreligion). Ибо теоретическая сторона (догматика) церковной веры нравственно не может нас интересовать, как скоро это не влияет на выполнение всех обязанностей человека, как божественных заповедей (что составляет сущность каждой религии). Это изъяснение (догматическое) даже может иногда казаться нам очень натянутым в отношении к тексту (откровения или священного Писания), да таково оно нередко и на самом деле и всё-таки оно должно быть предпочтительно толкованию буквалистическому (историко-филологическому), которое или совсем ничего не содержит в себе для нравственности, или же прямо противоположно её мотивам. [Для примера Кант берёт псалом 58, ст. 11–16, где содержится молитва к Богу о мщении врагам, которая ужасно далеко заходит – *die bis zum Entsetzen weit geht* – с точки зрения нравственного закона, ибо здесь псалмопевец молится: «пусть возвращаются вечером, воют как псы и ходят вокруг города; пусть бродят, чтобы найти пищу, и несытые проводят ночи». Михаэлис по поводу этой молитвы замечает: «псалмы богодухновенны; если в этом псалме содержится молитва о наказании, то это не может быть несправедливым, и мы не должны иметь никакой более святой морали, чем Библия». Я берусь, продолжает Кант, за последнее выражение и спрашиваю: мораль ли по Библии или же наоборот Библию по морали должно объяснять? Но в Новом Завете, который также богодухновенен, сказано: «Вы слышали, что сказано: ненавидь врага твоего, а Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас» и т. д. (Мф.5:43–44). Чтобы примирить оба изречения, надо или принять их за самостоятельные нравственные положения (причём под символом видимых врагов конечно разумеются враги невидимые, т. е. наши страсти, которым мы должны желать полного попираания и истребления), – или, если это необходимо,

лучше толковать эти места не в нравственном смысле, но по тому отношению, в каком иудеи рассматриваются к Богу, как политическому своему Владыке, подобно как и в другом месте сказано: «Мне отмщение и Аз воздам, – говорит Господь», – слова, которые обыкновенно толкуются как нравственное предостережение от самовольной расправы, хотя они вероятно указывают только на существующий в каждом государстве закон – искать удовлетворения за обиды в верховном судилище главы государства]. Во всех религиях и всех времён люди благомыслящие и учителя народные толковали откровение (священные книги и священную историю или мифы) в таком смысле, чтобы оно по своему существенному содержанию, соответствовало всеобщим нравственным началам веры. Так, моралисты-философы (особенно стоики) у греков и после у римлян обращались с своей мифологией религиозной. Даже грубейший политеизм они, в конце концов, изъясняли как символические представления качеств всеединого божественного существа. Точно также некоторым безнравственным похождениям богов, даже грубым выдумкам своих поэтов, они давали мистический смысл, который соответствовал народной вере, которую ни в каком случае не было бы полезно уничтожать (?!), потому что отсюда мог возникнуть ещё более опасный для государства атеизм. Характерно для протестанта, даже такого философа, как Кант, это сотворим злая, да придут благая, и у всех ценимому нравственному учению. Позднейшее иудейство и даже христианство состоят из таких, частью очень натянутых, толкований (*seln gezwungenen Deutungen*), но и то и другое допускают такие толкования, без сомнения для добрых и всем людям необходимых целей (*sic!* Игнатий Лойола!) Магометане также умеют описание своего чувственного рая истолковывать в духовно-нравственном смысле. Это делают и Индийцы при объяснении своих Вед, по крайней мере для образованной части народа. Нельзя обвинять такие толкования в нечестности, так как при этом не утверждается, что тот смысл, какой мы даём символам народной веры или священным книгам, точь-в-точь таков и в самом деле в них, – но этот смысл только вносится

сюда и притом только принимается как возможность для самих священных писателей. Ибо даже чтение этих священных писаний и знакомство с их содержанием конечной целью имеет сделать людей лучшими. Но историческое, насколько этой цели не содействующее, есть само по себе нечто совсем безразличное (gleichgültiges), с которым можно поступать как кому угодно (sic: mit den man es halten kann, wie man will). Историческая вера «мертва в себе самой», т. е. рассматриваемая сама по себе как исповедание, она не содержит ничего, что имело бы для нас нравственную цену» (Der Geschichteglaube ist „todt an ihm selber“, d. i. für sich, als Bekenntniss betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Werth für uns hätte). Если бы, таким образом, какое-либо писание даже считалось за божественное откровение, то всё-таки высшим критерием для него является такое положение: «всякое писание богодухновенно и полезно для научения, для наказания, для улучшения и т.д.» (2Тим.3:16; перевод по Канту). И как последнее, именно нравственное улучшение человека, составляет главнейшую цель всякой рациональной религии, то оно содержит также и высший принцип всякого изъяснения Писания. Эта рациональная религия есть «Дух Бога, который наставляет нас на всякую истину» (Ин.14:26). Но это есть тот Дух, который, научая нас, в то же время воодушевляет нас к действиям основными началами (нравственности). Всё, что Писание ещё может содержать для исторической веры, он всецело относит к правилам и побудам чистой нравственной веры, которая одна только в каждой церковной вере составляет то, что собственно и есть в ней религия. Всякое исследование и изъяснение Писания должно выходить из принципа – искать в нём этот дух и «в нём только можно находить вечную жизнь, поскольку оно (Писание) свидетельствует об этом принципе». Рядом с таким философом-экзегетом Писания теперь стоит ещё другой, но уже подчинённый, именно учёный экзегет (т.е. филолог, богослов и историк в противоположность философу-моралисту). Уважение к Писанию, как к наилучшему в настоящее время в образованных частях света единственному орудию объединения всех людей в церковь (общество едино),

составляет церковную веру, которая, как вера народная, не может быть оставляема в небрежении, потому что для народа, по-видимому, не годится никакое учение быть неизменною нормой (а для кого же и какое учение философское быть неизменною нормой годится? Где эти Кантивиане, Гегельянцы и т.д.?), которая основана на чистом разуме. – и потому требуется божественное откровение, следовательно также историческое удостоверение его важности через дедукцию его происхождения (т.е. через отнесение его происхождения к самому Богу). А как человеческое искусство и мудрость не могут подняться до небес, чтобы тут усмотреть удостоверение посланничества (небесного) первого учителя, но должно довольствоваться указаниями, которые кроме содержания, берутся ещё от того образа, каким введена такая религия, т.е. следов. человеческими известиями (историческими свидетельствами), которые должно искать в очень древнем времени и на мёртвых теперь языках, чтобы эту веру утвердить на исторической достоверности: то поэтому и требуется учёное занятие Писанием, дабы на Писании основанная Церковь (а не религия, ибо религия, чтобы быть всеобщей, должна в каждое время основываться только на чистом разуме), имела к себе должное уважение, хотя бы это занятие ограничилось раскрытием того, что в первоначальном происхождении своём религия не содержит в себе чего-либо невозможного для признания её за непосредственно откровенную самим Богом. И этого, конечно, будет достаточно для того, чтобы тем, которые думают иметь в этой идее особенное укрепление для своей нравственной веры и потому охотно её принимают, в этом не препятствовать. – Но не только удостоверение, а также и изъяснение священного Писания по тем же причинам нуждается в учёности. Ибо как узнает смысл его неуч, могущий читать его только в переводе? Но кроме хорошего знакомства с подлинным языком Писания толкователь должен владеть широкими историческими познаниями и критическою способностью, дабы в характере, правах, мнениях (народной вере) прежнего времени найти средства, которыми можно было бы открыть обще-церковной вере разумение... На потребности научного изъяснения Писания

Кант основывает далее различие между клиром и народом. Вся трактация заканчивается таким выводом. Итак нет другой нормы для церковной веры, кроме Писания, и нет никакого другого толкования его, кроме чистой разумной религии и учёности, которая касается её исторической стороны: из этих двух толкований одно только первое (чисто моральное) подлинно (authentisch) и имеет значение для всего света, а второе (научно-историческое и филологическое) только доктринально, чтобы церковную веру обратить в определённую и постоянно содержимую систему для известного народа и на известное время. Таким образом, истинное толкование есть нравственно-философское, а богословско-историческим экзегесом можно пользоваться только в целях церковно-дипломатических или политических, для несведущего народа (И так: обман народа? Богословие, филология и история – всё для народа?!) и для разрушения народной веры. Примечательно и характерно: нравственность, философия, богословие, религия как вера в исторический факт, церковь с клиром, даже рационалистический экзегес – всё оставлено в целости, без веры в богочеловека – Христа, Его воскресение, чудеса и вознесение на небо. Только немецко-протестантский ум способен на такие философские фокусы!

¹⁹⁹³ - Imm. Kant. Säm. Werke 6-ter Bd. herausg. V. Hartenstein. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft II Stück I Alth. § a и b, особ. 155 и 159–160. Замечательно почти буквально дословное повторение Филонова учения о Логосе. Нравственно-аллегорический метод экзегеса взят Кантом у Филона (через Оригена, который заимствовал свою методу у Филона), – у него же взята и идея Логоса – первочеловека, сына Божия, как нравственного образца человечества или идеи божественного ума о человеке. А Страус с методой и учением о Логосе заимствовал кантовскую идею мифа. Так: «нет ничего нового под солнцем»!

¹⁹⁹⁴ - Ib. III St. 2 Abth. S. 227, Anmerkung.

¹⁹⁹⁵ - Jb. s. 227–228 ср. ib. 235 и 11. Stück, Allgemeine Anmerkung S.180–185 ср. Baur, Geschichte, der Christl. Kirche, 5-ter Bd. Tüb. 1862; S. 57–66, Strauss, Leben Jesu, 4-te Aufl.

Einleitung § 7, S. 24–26 и Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II. 972–984.

¹⁹⁹⁶ - Эта стоико-филоно-оригено-кантовская метода толкования страдает следующими общими недостатками: отсутствием необходимого для науки объективного и твёрдого критерия, личным произволом и полным субъективизмом в толковании Писания. Она, кроме того, обращает историю священную в миф и поэтически народную идеализацию, таким образом ведёт к отрицанию христианства, как исторической религии, – к уничтожению истории и проч. В конце концов она оказывается только маской неверия в личного Бога, промысл, чудо, ответственность человека за грех, в личное бессмертие и проч. Поэтому соборное сознание Церкви осудило эту методику в лице оригенистов на одном из вселенских соборов. Не вдаваясь затем в специально-догматическую и философски-гносеологическую область определения границ человеческого познания, можем ограничиться замечанием, что богословие трактует только об условном и доступном человеку, следовательно несовершенном познании Бога, насколько Бог никем не виденного открыл людям Сын Божий. Необходимость такого познания Божества для человека открывается из того, что человек психологически не может представлять себя и своё бытие без Бога и что это представление человека о Боге может быть только условным и человеку сообразным, ибо глаголы третьего неба не изреченны на человеческом языке, и человек не может созерцать или мыслить Бога так, как сам Бог созерцает или мыслит себя. Необходимость такого, человеку сообразного, законами человеческого мышления требующегося и всей духовной природе человека соответствующего, представления о Боге доказывают все религии и частью все философские системы. Если нет религии без живого и личного Бога, то нет и спекуляции, в которой бы не было этого человеку сообразного представления о Боге. Представление это может только утончаться отвлечённым мышлением (напр. *fatum*, нирвана), но никогда не может быть уничтожено. В самом деле: мышление и протяжение, субстанция, модусы, сила, объект – субъект, Я – Не я, раскрывающаяся диалектически идея: что всё это такое, как

не человеку сообразное представление о Божестве? И раз человек имеет потребность в религиозных отношениях к Божеству и во внешнем выражении своих стремлений к единению с ним, – потребность, коренящуюся в действительном единении человека с Богом, в котором мы живём и движемся и есмы: то каких бы отвлечённостей ни держался он в своих логических построениях понятий о Боге, – будет ли он деист или пантеист, – он всё равно необходимо представляет Бога живым и личным существом, первообразом своего человеческого я, как только из своих мёртвых абстракций перейдёт в живое и реальное общение с Ним. И по христианскому учению, как и по Канту, человеческое познание о Боге и мире сверхопытном не есть адекватное и вполне совершенное, но – ограниченное и не всестороннее. Даже ангелы, существа, хотя и превысившие человека, но всё же тварно-ограниченные, по слову Ап. Петра, желают проникнуть в то, что проповедано благовествовавшими нам Духом Святым, посланным с неба (1Пет.1:12). Явление Бога во плоти св. Ап. Павел называет великой благочестия тайной для человека (1Тим.3:16) и благоговейно изумевая пред величиим непостижимых судеб Божиих, восклицает: о, глубина богатства и премудрости и разума Божия! Яко неиспытаны судове Его и не изследовани путие Его. Кто бо разуме ум Господень (Рим.11:33–34). Также Богослов и Тайнозритель Иоанн вещает: Бога никто не видел никогда, Единородный Сын, сый в лоно Отца, Тот изъяснил (Ин.1:18, ср. 1Тим.3:16). То знание о Боге и сверхопытном мире, коим может обладать человек в земной жизни, Апостол называет несовершенным, разумением отчасти, младенческим, видением яко зеркалом в гадании (1Кор.13:9–13). Однако, это отнюдь не означает того, чтобы наше теперешнее познание о Боге было ложно, как то думает Кант. Несовершенное и есть только несовершенное, а не ложное. Разве, например, Древние, не знавшие современных астрономических теорий, но точно наблюдавшие движение светил небесных и определявшие времена и годы – разве они, по сравнению с теперешним календарём, ложное имели представление о дне и ночи, годе солнечном, лунном и пр.? разве дитя, наученное христианскому катехизису или физике,

обладает ложным знанием по сравнению с теми представлениями о христианском учении, земле, свете и проч., какие имеют учёные богословы, астрономы, физики и географы? Наше теперешнее познание о Боге и сверхъестественном духовном мире и есть, по Апостолу, несовершенное, младенческое, а отнюдь не ложное. Оно подобно тому знанию, какое кто-либо имеет об известном народе или стране земного шара, о солнце, луне, звёздах, по описаниям путешественников, или по учёным индукциям, т.е. как бы по откровению другого и по вере к сообщениям и наблюдениям этого другого, – знание посредственное, а не непосредственное. Без всякого сомнения никто не назовёт это знание ложным, если конечно сообщения и наблюдения верны. Однако, это совсем не такое знание, какое мы могли бы иметь, если бы были уроженцами известной страны и её постоянными жителями, или если бы мы как-либо могли самолично побывать на луне и узнать состояние этого светила. Так и наше знание о мир духовном есть знание по откровению, по вере в откровение, знание отчасти, несовершенное, младенческое, яко зеркалом в гадании. Когда же, скажем словами Великого Апостола, приидет совершенное, тогда то, что отчасти упразднится, и мы познаем божественную истину лицом к лицу (1Кор. *ibid.*). Возможность такого, хотя и не совершенного, но всё же не ложного познания о Боге обуславливается тем, что человек создан по образу Божию, – его ум, воля, сердце, вообще дух человеческий есть условное и ограниченное отображение Абсолютного Духа и Его неограниченных свойств. Человек знает Бога насколько имеет истинное знание о себе самом (естественное откровение) и насколько способен воспринять откровение Бога в христианской религии (сверхъестественное откровение). И вследствие ограниченности человека Бог открывает себя сообразно степени восприимчивости человека, который поэтому, вместе с ангелами, вожделевает приникнуть в великую благочестия тайну Божества и истее причащаются Богу в невечернем царствии небесном. Кроме того, считаем нужным сделать следующие частные замечания против безусловно неограниченного применения Кантова принципа к толкованию Библии вообще и

Нового Завета в особенности: Первое. Если вся новозаветная история есть только символ или внешняя оболочка нравственных идей и ничего более, то позволительно спросить: почему и зачем эти идеи с самого начала так затемнены были историко-символической оболочкой, что их с трудом можно открывать даже и теперь, и при том для такого великого ума, каким обладал Кант? Если причиной тому была неразвитость современников первохристианства, то почему это внешне-историческая оболочка закрывает не все нравственные идеи христианские и не всегда? Почему Новый Завет в одних случаях выражает требования нравственного закона в простой категорической форме нравственного учения и заповедей (блаженства), а в других, для выражения этих же самых требований и пред теми же самыми лицами, он прибегает к тёмному символу и мало понятной аллегории? Зачем, например, идею Богочеловека Новый Завет выражает в одном случае названием Христа «Сыном Бога живаго» или «предвечным Логосом Бога, ставшим плотию», а в другом – символическим повествованием о безмужнем рождении Господа от Пресвятой Девы и Духа Святого? – На эти вопросы, поставленные уже Бауром в его *Geschichte der Christlichen Kirche* (Tübing, 1862, Bd. V, 5. 65–66), Кант не давал и не мог дать ответа. Второе. Соглашаясь с Кантом, что в евангельских лицах и событиях не только можно, но и должно искать выражения и осуществления требований нравственного закона, поскольку Сам Христос Иисус и Его ученики в своих действиях и жизни руководились этим законом и были совершеннейшими выразителями его, мы должны однако же сделать при этом необходимое ограничение, именно: нравственно-символический характер евангельских лиц и событий никоим образом не исключает их действительно исторического характера. Исторические лица и целые эпохи могут иметь идеально-типический характер, в каждом историческом деятеле и каждом отдельном моменте истории всемирной воплощаются и раскрываются по преимуществу те или другие идеи и частные стороны общечеловечества. Новозаветная история в этом отношении превосходит все другие эпохи исторической жизни

человечества тем, что в лице исторически воплотившегося Логоса – Богочеловека выражает и воплощает весь общечеловеческий идеал, во всём его объёме и с безусловным совершенством. Отсюда и нравственно-символический характер евангельской истории отнюдь не может исключать необходимости для экзегета научно-исторической критики, разъяснения исторической обстановки событий, их взаимной связи, прагматической и хронологической последовательности, – также решения вопросов: можно-ли известное евангельское событие объяснять естественными законами природы, или же оно было тем, что называется чудом и явлением сверхъестественным, – было ли учение Христа делом естественно-человеческого творчества, или же сверхъестественным откровением, недоступным естественным силам человеческого духа. Имеем ли мы в известном евангельском повествовании действительное событие или же только идеализацию, олицетворение идеи в поэтический форме мифа и под.? Одним словом, нравственно-символическое и богословско-историческое толкование Нового Завета отнюдь не исключаются, но взаимно предполагаются и восполняются одно другим. Историко-богословское толкование не сеть лживая маска актёра, играющего роль учёного теолога или пастыря церкви, чтобы этим актёрством возвысить народ до рассудочной (рациональной, Vernunftreligion) религии, т. е. до неверия в личного Бога, во Христа и чудо. Богословско-исторический смысл необходим, как основа нравственного смысла, ибо без исторического воплощения, без воскресения Христа и Его вознесения на небо нет религии. «Если нет воскресения мёртвых, то Христос не воскрес, а если Христос не воскрес, то тщетна и вера ваша» (1Кор.15:13–14). Слова Апостола ведут нас к третьему и последнему замечанию: без веры в исторического Христа нет и быть не может нравственности. Нравственная деятельность предполагает необходимый и ясный принцип. Таким принципом может быть только: во-первых, сознание человеком своего особого, отличного от неразумных животных, назначения, во-вторых – стремление к бесконечному блаженству богоуподобления. Без сознания своего особого

отличия от животных нравственность переходит в эпикурейскую безнравственность, в удовлетворение животным потребностям низшей стороны человеческого существа. А без стремления к бесконечному блаженству нравственность невозможна уже потому, что это стремление вложено Творцом в человеческое существо. Насильственное помрачение в себе этого стремления туманом разных абстракций ведёт и должно вести к оскотению человека. И в самом деле: что может заставить человека быть нравственным, отказывать себе в грубых удовольствиях, в удовлетворении всех требований эгоизма, если он не сознаёт своего назначения к бесконечному богоуподоблению в вечной жизни? Но если человек бессмертен не только как духовная субстанция (безлично), но и как личность, – если человек не может даже и представлять уничтожение своей личности, то бессмертие является для него аксиомой и воскресение оказывается не только возможным, но и необходимым. Фактический залог этого христианин имеет в личном воскресении Христа и притом, как исторического и действительного Богочеловека. Христос воскрес и мог воскреснуть только как Богочеловек наш Искупитель, вознёсший наше естество одесную Бога Отца. «Если Христос не воскрес (следовательно не есть Богочеловек и не вознёсся на небо), то вера ваша тщетна, вы ещё во грехах ваших, поэтому умершие во Христе погибли; и если мы в сей только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1Кор.15:17–19). Мораль без Христа, как у Канта, или даже без Бога, как у графа Толстого и других – эта автономная мораль есть утопия абстрактно-философского и софистического мышления. Кстати: граф Толстой весьма сходствует в толковании Евангелия с методой Канта (новокантианство). Он также отрицает, но только решительнее Канта, всю историческую сторону Евангелия, признавая одно нравственное учение и воображая, что можно быть христианином и нравственным человеком без веры в Богочеловека. Возможна ли вообще нравственность без религии? Опыт даёт отрицательный ответ. И если, напр., граф Толстой или Спиноза, не исповедуя христианской религии, могут исполнять предписания нравственного закона, то это не значит

ещё, чтобы они жили нравственно, не лицедействовали из-за славы человеческой и страха ради иудейского. Не следует также забывать, что автономная мораль рождается в лоне религии, растёт на религиозной почве и дышит религиозным воздухом. Опыт не дал ещё примера такой нравственности, которая родилась бы и возросла при полном отсутствии религии. И если говорят, что нравственность возможна без религии, то ведь это только речи; пусть покажут такую нравственность. А если указывают на неверие, нравственно живущих, то, не предполагая тут сознательного лицемерия, ведь это опять только слова? Действительно ли тут неверие? Конечно, можно говорить о неверии в Бога, можно не бояться Бога, можно притупить в себе религиозное сознание и религиозное чувство. Но действительно не верить в Бога – не есть ли это только безрассудство, простое недомыслие, суетная речь? Не есть ли таковой просто ἄφρων, как назвал его псалмопевец (Пс.13:1); или как у Гёте: Гретхен. : Ты в Бога веруешь?: Фауст.: : Кто может, ангел мой, : Сказать, что верует он в Бога? : Спроси у мудрых – слов наскжгут много, : А смысл их ты почтёшь насмешкой над тобой.: Гретхен.: : Так ты не веруешь в Него?: Фауст.: : О, не толкуй во зло ответа моего. : Кто смеет Вышнего позвать : И исповедуя сказать: : Я верую в Него! : Кто Необъятного поймёт? : Иль непоняв, сказать дерзнёт: : Не верую в Него?(Фауст, перев. М. Вронченко. СПб, 1844, стр. 167) Ср. Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, II. 984–994.

¹⁹⁹⁷ - Мы не можем, конечно, задерживать внимание читателя на этих фактах; но, если бы он заинтересовался указанным вопросом, мы отсылаем его к интересной и поучительной брошюре юриста Friedmann'a (Die wahren Lehren des Heinschen Prozesses für Sitten und Rechtspflege. Berl. 1891), где на стр. 12, он найдёт и упомянутый нами в тексте Erlass императора Вильгельма II. Интересны также происходившие по этому поводу дебаты в нынешнюю сессию Рейхстага (см Vossische Ztg. № 104 и след.).

¹⁹⁹⁸ - Напр., с 1-го декабря 1880 г. по 1-е декабря 1885 г. население Германии возросло на 1миллион.; но деревенское

население за это время уменьшилось на 113.000 человек, тогда как городское, напротив, на 1.700.000 увеличилось. Всего яснее это ненормальное соотношение городского и деревенского населения можно проследить, напр., на маленькой саксонской провинции в 1834 г. её население состояло из 1.590.000, из которых 1.070.000 приходилось на деревни, и только 520.000 – на города; между тем как в 1885 г. из общего числа жителей 3.180.000 на города приходилось уже 1.340.000 против 1.840.000 сельского населения: следов., 20% сельского населения в Саксонии передвинулись в города, которые, т.е. в течение 50 лет возросли почти на 240 %, тогда как деревни только на 77%! См. брошюру Papst Leo XIII, Feldmarschal Moltke und ihre Bekämpfung der Sozialdemokratie. Berl. 1892. s. 21 – Много числовых данных этого рода у Бебеля (ниже).

¹⁹⁹⁹ - В 1841/2 учебном году во всех германских университетах было 11 626 студ., а в 1888/9 – 29 294.

²⁰⁰⁰ - Интересно, что до 1881 г. число теологов в университетах постоянно убывало и упало с 2117 (за 1941/2 г.) до 1780 (за 1876 г. – и почти до 1881); но потом начало быстро возрастать и теперь достигло значительной цифры 4(за 1888/9). Кроме переполнения других факультетов Бебель указывает как на причину этого явления, на пробуждение религиозности в виду борьбы с социализмом (!).

²⁰⁰¹ - Вот некоторые из них: : 1) Die Freiheit: war's,,: wofür er sollte enden,– : Die Freiheit, die dereinstens wir vollenden (он умер за свободу, – за свободу, которой когда-нибудь мы добьёмся). : 2) Sein letzter Will'war auch sein letztes Handeln;: : Er ruft uns zu, den gleichen Weg zu wandeln (его последняя воля была и его последним делом; он призывает нас идти тем же путём). : 3): Der heil'gen Freiheit galt sein schnell Erblassen;: : Er: : hat,: sie: : uns: : als: : Ewbtheil: : hinterlassen (из-за святой свободы так померк свет его жизни и её-то (свободу) оставил он нам, как своё завещание). : 4): Im Kampfe für des Volkes Freiheit sterben,: : So heißt das Testament, nach dem wie erben (умереть за свободу народа, – вот завет, который остался нам в наследство).

²⁰⁰² - Простое перелистывание этой книжки способно смутить и озадачить человека: до того она груба, кощунственна,

задорна.

²⁰⁰³ - Все, относящиеся к этому вопросу, статьи, равно как и самый текст закона (Entwurf), можно найти в брошюрах: 1) Heimstättenrecht ein Recht für Jedermann, Berlin, 1891; 2) Papst Leo XIII etc. – см. выше.

²⁰⁰⁴ - Взрыв посредством гремучего порошка (petits pois – горошек). – Под влиянием взрывов и особенно последнего – в ресторане Вери, остроумные французы поместили в своих сатирических листках множество меню à la Ravachol, причём в богатом репертуаре названий их блюд оказалось много омонимов для обозначения средств и моментов взрыва: эта игра их много тешила.

²⁰⁰⁵ - Устав Православного Палестинского Общества был Высочайше утверждён 8 мая 1882 года, а 21 мая того же года открылись его действия.

²⁰⁰⁶ - Описание его помещено было в 10-м выпуске Сборника Правосл. Палест. Общества за 1888 год.

²⁰⁰⁷ - Своё описание это Н. Ф. Красносельцев выпустил в свет ещё в Казани, в 1889 году.

²⁰⁰⁸ - Один из таких каталогов, а именно относящийся к рукописям Иерусалимской патриаршей библиотеки, находящимся в Константинополе, напечатан в 1-м томе (на стр. 287–312) известного издания учёного грека Σαθας. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη.

²⁰⁰⁹ - А. И. Пападопуло-Карамевс, получивший образование в Смирнской Εὐαγγελικὴ σχολή, имеющей курс гимназии, дальнейшим усовершенствованием в науках и учёно-литературными трудами достиг того, что теперь, ещё будучи только 36-ти лет от роду, имеет докторский диплом от Императорского Московского Университета, состоит членом многих учёных обществ и учреждений и уже в 1884 году присутствовал, в качестве депутата от Константинопольского Силлога, на Одесском археологическом съезде. Об учёно-литературных трудах его, предшествовавших рассматриваемым нами, см. в № 893 газеты Ἡμέρα за 1892 год. Срав. также № 901.

2010 - Так именно в 26-м выпуске Сборника Прав. Пал. Общ. напечатано изданное им Описание св. мест Безымянного конца XIV века; в 29-м вып. Стихотворение Пердики (XIV в.), в 32-м вып. Жития св. Феогния – Павла Елладского и Кирилла Скифопольского и в 35-м вып. Паисия Агиапостолиа стихотворное описание св. горы Синайской.

2011 - См. Седьмой отчёт И. Пр. Пал. Об. за 1888–1890 годы, стр. 58 доклада М. П. Степанова от 11 декабря 1890 года.

2012 - Напр. № 185, рукоп. 1820 года, содержит в себе каталог Патриархов Иерусалимских; – № 506, рукоп. 1865 г. Кирилла Афанасиадиса – каталог рукописей Иерус. Патр. библиотеки и т.п.

2013 - Очевидно, в этой пометке, при грамматических ошибках её, смысл надписи такой: «Эта книга принадлежит святому Гробу, и кто найдёт её, пусть отдаст святому Гробу, дабы не постигло его наказание».

2014 - Остальных неканонических из числа пророческих также нет.

2015 - Открытого известным учёным Константином Тишендорфом.

2016 - Ἱεροσολ. Βιβλιοθήκη, σελ. 8–14.

2017 - Там же, стр. 45–65.

2018 - Г. П.-Керамевс и перечисляет некоторые из этих изданий, именно – те, которые имеют отношение к рассматриваемой рукописи, не упуская из виду множества других изданий. Как известно, и у нас в России эта часть рукописи была издаваема и подвергалась неоднократным исследованиям и гласным обсуждениям.

2019 - Ἱεροσ. Βιβλιοθ., стр. 134–137.

2020 - См. напр., касательно Императрицы Екатерины II стр. 402. Срав. Также относительно Московии вообще, стр. 17:309:312:421:445:448:449.

2021 - Migne, Patrol. ser. lat. t. 14, col. 27–46.

2022 - В рассматриваемом нами издании, в приложенном к концу огдавления, ошибочно переведено слово Γεζουῖτῶν, словом «Генуэзцы» (стр. 531).

²⁰²³ - Тот же отрывок, с некоторыми разностями и без последнего параграфа, приводит Димитрий Хоматин у Патры, в *Analecta sacra et classica spicilegio solesmense parata*, t. VI, p. 348–349.

²⁰²⁴ - Иной список того же акта в №1232 Париж. Библиотеки (ancien fonds), о котором см. Ф. Успенского в Журн. Мин. Нар. Просв. за 1877 г., №11, стр. 75.

²⁰²⁵ - Этот документ, хотя и безымянный, исходит от Болгарского царя Иоанна Александра. См. о сём примечание П.-Керамевса в *Ἀνάλεκτα*, стр. 467.

²⁰²⁶ - См. о сём примечание того же П.-Керамевса, там же, стр. 474. Срав. Muralt, *Essai de chronographie byzantine* II, 434–435.

²⁰²⁷ - По замечанию г. Керамевса, документ сей составлен архиепископом Константином Кавасилою. См. рассматриваемое изд., стр. 474 примеч.

²⁰²⁸ - В конце акта замечено: «это послание есть сочинение великого ритора Мануила». См. там же, стр. 476 примеч.

²⁰²⁹ - Срав. *Ἱεροσ. Βιβλιοθ.*, I, 300.

²⁰³⁰ - Из русских писателей имеются в виду: архиепископ Филарет Черниговский, епископ Сергей Могилевский (его Месяцеслов Востока), архим. Арсений, барон Розен и др.

²⁰³¹ - *Γυρεῦω* – новогреч., соответствующее древнегреческому *ζητέω*, – ищу. В этом слове и глагольная форма обращает на себя внимание своей особенностью, как имеющая для прошедш. несоверш. времени личное окончание аориста.

²⁰³² - Напр. слова: *τώρα* (теперь), *ἔτσι* (так) и другие глаголы и глагольные формы: *μπороῦν*, *νὰ ἔχουν*, *ἐστεκέτονε* и под., местоимении: *ἐτοῦτο*, *ἐμένα*, *τοὺς ἐδικοὺς μας*, *καί ποιος* и под.

²⁰³³ - Т. XI, 558 ed. Harless.

²⁰³⁴ - Страбон об этом ещё не говорит, – но Плиний сообщает. *Hist. Nat.*, V, 17: *at in ora etiamnum subjecta Libano, Eluvins Magoras: Berytus Cilonia, quae Felix Julia appellatur*. Cf. *Steph. Bys*, *Op. cit.*, pp. 162. 163.

²⁰³⁵ - *Steph Bys.*, *ibidem*.

- 2036 - Joseph. Flav. Antt. XIX, 7.
- 2037 - Ibidem.
- 2038 - Ibidem.
- 2039 - Ibidem.
- 2040 - Joseph. Flavius. De Bello Judaico. VII, 3, § 1. Почему был для этой цели избран именно Берит – см. ibidem, IV, 10, §§ 1–6.
- 2041 - Joseph. Flavius. De Bello Judaico. VII, 3, § 1.
- 2042 - Новейшие путешественники, находят на этом пространстве остатки искусственной дороги, но только эта дорога носила название *via Antoniah*. Это название за дорогой упрочено не потому, что она была устроена Антонием, но перешло к ней от искусственно устроенного Антонием прохода при реке Ликосе; надпись на стене этого прохода можно видеть у Ritter'a. Op. cit., B. XVI, S. 529.
- 2043 - Mannert. Geographie. VI, S. 380. – Tabula Peutingeriana вместо V, по ошибке писца, ставит X. Ibidem. Cf. Riess. Bibl. Geogr. S. 12 (Byblos).
- 2044 - Теперь он: Nahr-el-Maut (река смерти) и Ant-Elias, Nahr Antelias. Ritter. Ibid. Ss. 508. 509.
- 2045 - Страбон. Геогр. XVI, 2, § 19. Mela, I, 12. Упоминаемая у Плиния (H. N., V, 20) река Lycus не тождественна с описываемой, как ошибочно показано в словаре Backoff'a и Möller'a (Wort. S. 712).
- 2046 - В настоящее время эта река называется Nahr-el-Kelb, Fluvius canis; Kelb-ol-berr, по Hammer'у у Ritter'a, (ib. S. 510), арабы называют дику собаку.
- 2047 - D'Arvieux. I, 309. Ritter. Ibidem.
- 2048 - Ritter. Ibidem. S. 511.
- 2049 - Mannert. Op. cit. VI. S. 380. Память об этой статуе сохраняется в тамошних окрестностях и теперь. Ritter. Ibidem.
- 2050 - Прохода Антония, о котором была речь выше, тогда ещё не было. Об этом узком проходе знает ещё Polybius: Hist. V 68 § 9. (у Mannert'a ошибочно показана 28 гл. вм. 68. Ib. S. 381).

²⁰⁵¹ - Подробное описание их можно найти у Ritter`а Op. cit. B. XVI. Ss 531–546. Кратко замечание о них у Riess`а Bibl. Geogr. S. 59.

²⁰⁵² - Остатки моста несколько раз, правда, поправлявшегося, сохранились и теперь; крепкий мост требовался в виду прибоя волн на этом низком и ровном берегу. Ritter, ib. Ss. 546. 547.

²⁰⁵³ - Страбон. Геогр. XVI, 2, §19. – Подробнее о ней у Mannert`а. G. VI, Ss. 381:382.

²⁰⁵⁴ - Греки названием κλίμαξ (лестница, от κλίνω) обычно именовали трудные горные проходы; таких проходов, носивших собственное имя· κλίμαξ известно до шести. 1) в Счастливой Аравии; 2) описываемый в Целе-Сирии, 3) в Лукии при начале Тавра (Polyb. V, 72; Plutarch. Vita Alex.), 4) в Ливии, 5) в Пафлагонии, 6) вблизи Персеполя (Plinius, Hist. Natur. VI, 26). Bischoff und Möller. Wörterbuch d. Geogr. S. 327.

²⁰⁵⁵ - Ritter. Op. cit. B. XVI. S. 550.

²⁰⁵⁶ - Ibidem. Ss. 550. 551.

²⁰⁵⁷ - Ibidem, S. 550. Этот глубокий источник прекрасно и прочно обстроен; работа – древняя; посему Brocchi полагает, что здесь был Палебибл. Ibidem.

²⁰⁵⁸ - Страбон. Геогр. XVI, 2, §19. Plinius. Hist. Nat. V, 20. Non. Dion. III, V. 80: XX, 144.

²⁰⁵⁹ - Напр., в апреле ширина её доходит д 50 шагов. Ritter. Ib. S. 553.

²⁰⁶⁰ - Адонис – тот же Ваал-Кронос (Ritter. Ib. S. 11)

²⁰⁶¹ - Он известен и на о. Кипре (Pausan. IX, 41, § 2) и в Греции (Apollodor, III, 14, § 4; Pausan. II, 20. § 5; Ovid. Metam. V, 725 sqq.; Philost. Apol. VII, 32, Plutarch. Alcib. c. XVIII; Nic. XIII et Sympos. IV, 5. § 3. Athen. XV, 672; Nonn. Dion. III, 109) и в Египте (Photii. Bibl. cod. 242).

²⁰⁶² - Изложено по Овидию: Metam. X. vv. 288–739. – Любкер. Словарь клас. Др., 16. – Петискус. Олимп. Перев. Естафьева. СПб. 1861. Стр. 164.

²⁰⁶³ - Библ называется Ἀδωνίδος ἱερά. Ср. Страбон, там же.

²⁰⁶⁴ - Lucian (De Syra Dea, c. VIII), рассказывающий этот миф, объясняет и естественную причину окрашивания вод Адониса в красную краску: та часть Ливана, по которой протекает Адонис, преимущественно состоит из твёрдой красной глины; весной и осенью, когда дули сильные ветры и шли обычные дожди, отрывавшиеся глыбы смывались в реку, и Адонис на всём своём протяжении окрашивался в кроваво-красный цвет. Подобное явление на этой реке наблюдается и теперь. Ritter, ib. S. 653.

²⁰⁶⁵ - Собственно Адонис (Ἀδωνίς διῆλξ ι) есть то же самое, что и Θαρμούς λ ε γ ι, упоминаемый в Иез.8:14. Это тождество ещё признавалось такими древними свв. Отцами и учителями церкви, как св. Кирилл Александрийский (Толкование на кн. Св. пр. Исаии XVIII) и бл. Иероним (Толк. на кн. Св. пр. Иез.8:14). См. Winer. Bibl. RW. Thl. II S. 601. Zeller. B. Wort. Thl. II. S. 582. Herzog. Real-Encykl. B. XV. Ss. 669:670. Солярский. Опыт библич. слов. Т. IV, стрр. 119:120.

²⁰⁶⁶ - Страбон. Геогр. XVI, 2, § 18. «Библи посвящён Адонису».

²⁰⁶⁷ - Ср. Иез.8:14.

²⁰⁶⁸ - Athen., XV, 672. Cf. Ammian. Marc. XIX, 1; особ. XXII, 9. Lucian. De Dea Syra, c. VI: «καὶ μνήμην τοῦ πάθεος τύπτονται τε ἑκάστου ἔτεος, καὶ θρηνέουσιν καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελέουσιν καὶ σφίσι μεγάλα πένθεα ἀνὰ τὴν χώραν ἴσταται. Ἐπεὶ δὲ ἀποτυψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγνύσουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅπως ἔοντι νέκοι, μετὰ δὲ τῇ ἐτέρῃ ἡμέρῃ ζῶειν τε μιν μυθολογέουσιν καὶ ἐς τὸν ἡέρα πέμπουσιν καὶ τὰς κεφαλὰς ξυρένται... Γυναικῶν δὲ ὁκόσαι οὐκ ἐθέλουσι ξυρέσθαι, τοιήνδε ζημίην ἐκτελέουσιν ἐν μνῇ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσει τῆς ὥρης ἴστανται ἢ δὲ ἀγορῇ μούνοισι ξείνοισι παρακέαται, καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίῃ γίνεται».

²⁰⁶⁹ - 15 идиллия Феокрита относится к первой половине праздника; также Бионна Ἐπιτάφιος Ἀδώνιδος празднует смерть Адониса.

²⁰⁷⁰ - Ammian Marcell. XXII, 2.

²⁰⁷¹ - Macrobian Saturn. 1:21. Eusebius. Praepar. Evang. III, 11.

²⁰⁷² - Winer. Ibid. Солярский. Там же.

²⁰⁷³ - Sozom. II, 5. Eusebius De vita Constant. III, 55; Losim, I, 58; XI, 5. Cf. Seneca. Qaest. III, 26. Lucian. De Dea Syra. Cap. IX. – Остатки этого храма, служение в котором ещё совершалось во время Евсевия Памфила, сохранились и до настоящего времени. Ritter. Op. cit. B. XVI. Ss 61. 190. 199. 241. 301. 306. 516. 557. 561. 562. 564. 566. 567. 570.

²⁰⁷⁴ - Stephanus Bysant. Op. cit., p. 186: Βύβλος πόλις Φοινίκης ἀρχαιωυάτη πασῶν, Κρόνους χτίσμα. – В числе самых древнейших городов Финикии помещает его и Dion. Perieg., v, 912.

²⁰⁷⁵ - Mannert. Geogr. Thl. VI, Ss. 382. 383.

²⁰⁷⁶ - Ritter. Ibid. S. 381.

²⁰⁷⁷ - Нав.13:5.

²⁰⁷⁸ - 3Цар.5:18.

²⁰⁷⁹ - Иез.24:9.

²⁰⁸⁰ - Страбон. XVI, 2, § 18: κείται δ' ἐφ' ὕψος τινός (in excelso).

²⁰⁸¹ - Ср. значение еврейского наименования города.

²⁰⁸² - Страбон. Там же. – Ptolemaeus. (V, 15, § 4) помещает Библ в 67° 40' и 33° 56'. Harenberg – в 54° 2' и 33° 57', Maundrell – 54° 2' и 33° 40'. Ср. Frage. Geogr. Hndb. S. 219. – Теперь Библ известен под именем Dschibeil, Jebeil, Dschubeil.

²⁰⁸³ - Ritter. Ibid. S. 583.

²⁰⁸⁴ - Их остатки сохранились до настоящего времени. Ibid. S. 584.

²⁰⁸⁵ - Tabula Peutingeriana. – Другие дорожники проходят молчанием город Ботрис, так как позднейшая дорога шла в некотором отдалении от берега и не проходила через Ботрис. Mannert. Geogr. Thl. VI S. 383. 384.

²⁰⁸⁶ - Страбон, там же. Plinius, H. N., V, 20. Pomp. Mela, I, 12; Polybius, Hist., V, 68, § 8. Steph. Bysan. Op. cit. p. 176, примечание 7.

²⁰⁸⁷ - Steph. Bys. Op. cit., p. 176.

²⁰⁸⁸ - Menander. Ephesins. Φοινικικά, in Car. Mullerus, Fragmenta Historicor. Graecor. Paris. 1851. Yoluin. IV p. 447.

2089 - Ефваал царствовал с 897 г. до Р. Х. в течение 32 лет.
Jos. Flavius. Contra Apion. I, 18.

2090 - Ritter, Op. cit. et torn, S. 586.—Можно догадываться, что поводом к этой постройке послужила война Ахава, зятя Ефваала, с Сириянами; последние могли угрожать и Финикии; посему Ефваал и счёл нужным обезопасить себя с севера сторожевым постом. Ср. Ritter, ibidem.

2091 - Страбон. Геогр. XVI. 2, § 18.

2092 - В I ст. до Р. Х.

2093 - Страбон. Там же.

2094 - Mannert. Geographie. Thl. VI, S. 384.

2095 - Κώμη, как назван он в Notit. Eccles.

2096 - Страбон. Геогр. XVI. 2, § 18.

2097 - Там же. — Notit. Eccl.

2098 - Plinius. Hist. Nat. V, 20.

2099 - Mannert. Ibidem. Bischoff und Möller. Wörterb. d. Geogr. S. 560. Cf. Ritter. Op. cit. B. XVI. Ss. 11:14. 65. 583. 590.

2100 - Страбон. Там же. — Впрочем, Стефан Визант. (Op. cit. p. 664) называет его Πόλις Συ ἱάς.

2101 - Страбон. География. XVI, 2, § 15. Steph. Bysan. Op. cit. P. 664, прим. 37. Polybius. Hist. V, 68, § 8. Plinius. Hist. Nat, V, 20.

2102 - Mannert. Op. cit. VI, S. 385.

2103 - Ritter Op. cit. B. XVI. Ss. 65. 591.

2104 - Это можно основывать на Polyb. Hist. V, 68, § 8. Cf. Mannert. Ibid. S. 385.

2105 - Кроме указ. места из Полибия см. ещё Plinius, H. N. V. 20.

2106 - Ritter Op. cit. B. XVI. Ss. 65. 591

2107 - Страбон. Там же. Polyb. Hist. V, 68, § 8. Pomp. Mela. I, 12

2108 - Ritter. Ibid. S. 589.

2109 - Ibidem. S. 590.

2110 - Ibidem.

2111 - Страбон. Геогр. XVI, 2, § 15.

²¹¹² - Diod. Sicul., XVI, 41. Arrian. Alex. II, 13, § 2. – Ioseph. Flav. (Antt. XII, 10, § 1) считает его сирийским городом.

²¹¹³ - Ritter. Ibid. S. 598. Арад построен в 761 г. до Р. Х., а Триполис – в 700 г. до Р. Х.

²¹¹⁴ - Diod. Sic.: XVI, 42.

²¹¹⁵ - Страбон. Георг. XVI, 2, § 15.

²¹¹⁶ - Pomp. Mela. 1:12, § 3: *ultra tria fuerunt singulis inter se stadiis distantia: locus ex numero Tripolis dicitur.* Cf. Diod. Sicul. Ibid. 41: *τρεῖς γάρ εἰσιν ἐν αὐτῇ ἡέλις, σταδιαῖον ἀπ' ἀλλήλων ἔχονσαι διάστημα.* Cf. Plin. H. N. V, 20. Scylax. Periplus. p. 43.

²¹¹⁷ - На этой монете городу приписан титул *ναυαρχίς*. Ritter, ib, S. 599.

²¹¹⁸ - 2Макк.14:1: Димитрий, сын Селевка, приплыл в пристань Трипольскую с сильным сухопутным и морским войском.

²¹¹⁹ - Jos. Flavius. Antt. XII, 10. § 1.

²¹²⁰ - Joseph. Flav. De Bello Judaico. I. 21, § 11.

²¹²¹ - О Триполе подробнее см. у Ritter'а. Op. cit. B. XVI. tom. Ss. 12. 18. 33. 38. 55. 385. 387. 416. 476. 505. 598. 606. 609. 806. 921. 1046.

²¹²² - Ritter. Ibid. Ss. 804:805.

²¹²³ - Tabula Peutin. Sex. X D.

²¹²⁴ - 1Макк.15:37. Plinius. Hist. N., V, 17. Страбон. Георг. XVI, 2, §§ 12 15; Ptolom. V, 15, § 4.

²¹²⁵ - Plinius. H. N XXXVII, 25. 29. – Остатки его на том месте, где Itin. Hier указывает Mutatio Bruttus (Bruttus, очевидно, название той реки, которая теперь зовётся Nahr-el-Barid, т. е. холодная река: она вытекает из Ливанских снегов). Ritter. Ibidem. S. 806.

²¹²⁶ - 1Макк.11:7; 12:30. Страбон. XVI, 2, § 12. 15. Jos. Flavius. Antiqq. XV, 4, § 1; De Bello Judaico I, 18 § 5. Plinius. H. Natur. V, 17. – Теперь: Nahr-el-Kebir.

²¹²⁷ - Страбон. Там же.

²¹²⁸ - Mannert. Op. cit. VI, S. 389. Cf. Ritter. Op. cit. B. XVI. Ss. 28. 29. 32. 819. 897. 1105. 1113. 1117. 1134.

- 2129 - Mela, I, 12: Cum simira castellum.
- 2130 - У Страбона (Геогр. XVI, 2, § 12), быть может, по ошибке переписчика (как думает Mannert, ib.) – Ταζύμρα.
- 2131 - Быт.10:18. Подробнее о Силигре см. Ritter`а, ibid., Ss. 33:42:55:56:857:861.
- 2132 - Быт.10:17. Тап. 1:15. Aurel. Victor. De Caes. 24. Plin. H. N. V, 18. St. Bys., Op. cit., pagg. 110:111; Socrat. Hist. VI:36. Jos. Flav. – De B. J. VII, 13. § 5. Lamprid. Alex. c. I. Ср. о ней у Ritter`а, Op. cit. B. XVI. Ss. 30. 33. 42. 65. 599. 601. 606. 607. 610. 808. 853.
- 2133 - Mannert. Ibid. S. 391.
- 2134 - Ritter. Ibid. S. 821.
- 2135 - Страбон. География XVI, 2, § 17.
- 2136 - О ней говорит и Plin. H. N. V, 15.
- 2137 - Страбон. Там же. «Эта легенда, – замечает Mannert. (Op. cit. VI, S. 393) – не исчезла; она была применена к св. Георгию Победоносцу, который умертвил чудовище, долженствовавшее поглотить принцессу соседнего города. Только теперешние рассказчики сцену этого действия указывают несколько южнее, вблизи Берита».
- 2138 - Pomp. Mela (I, 12) называет Мараф “urbs non obscura”. Arrian (De exp. Alex. 11:3) – „urbs magna et opulenta”.
- 2139 - Страбон. География XVI, 2, §12.
- 2140 - Ritter, ib., S. 52. О нём подробнее см.: Plin. H. N., V, 20; Curt. IV, 1. Ritter, ib., Ss. 51. 52. 610. 859. 861. Mannert, ib., S. 394 395.
- 2141 - Страбон. География XVI, 2, §12.
- 2142 - Там же, § 13. Этот остров и город того же имени, который должен считаться самым могущественным после Тира и Сидона (Kiepert. Lehrbuch der alten Geographie. 1-te Hälfte Berlin. 1877. 8. 169) подробно описан Страбоном (там же, § §13:14). Ср. о нём Scylax, Periplus, 43, Plinius, H. N. V, 20. Mela. II. ч. Polyb. V, 68. Curt. IV, 1. 1Мак.15:23. Arrian De exp. Alex. II 119. Иез.27:8:11.
- 2143 - Об Антароде Страбон говорит, не называя его по имени (τόἐπίνειον τῆς Ἀράδων λιμένιον ἄχον). Ibid. § 12) впервые

встречается его название у Ptolom. (V, 15); называют его и все дорожники. Подробнее о нём см. у Ritter'a. Op. cit. B. XVI Ss. 33. 52. 54. 628. 806. 853. 858. 861. ff. 887. 1011.

²¹⁴⁴ - Страбон, там же, §12. Anton. Itiner. Tabula Peutinger. Steph. Bys., 152. прим. 22. От Антарада – на 26–22 рим. мили Mannert. ib. S.402.

²¹⁴⁵ - Страбон, там же. Mela.1.12. Plinius. H. N. V. 20. Steph. Bys., p. 552. прим. 16. Hiervel. 717. Tabula Peutinger. На монетах – Παλτήνων. От Баланей – на 8 р. миль. Mannert. ibidem.

²¹⁴⁶ - Страбон, там же. Anton. Itin. Tabula Peutinger. Steph. Bys. p. 190. пр. 4. От Баланей – на 8 р. миль. Mannert. ib c. 444.

²¹⁴⁷ - Kiepert. Op. cit. S. 169.

²¹⁴⁸ - По счёту Itin. Hier.

²¹⁴⁹ - Страбон, XVI. 2. § 12 Ср. Cicer. XII, 14 epist. Таким же именем она называется и на монетах Ritter, ib. 923.

²¹⁵⁰ - Страбон, там же. § 4.

²¹⁵¹ - Страбон, там же. Arrian. De B. J., 124. St. Bys. Op. cit. p. 417, пр. 50.

²¹⁵² - Steph. Bys., p. 416. Приписывать основание этого города финикиянам заставляет этимологическое значение самого имени его. Ваал-Рам – это у финикиян имя Сатурна, Ραμᾶς – ὁ ὑψιτος θεος, или ὑψουράνιος, высший бог (у Sanchuniathon'a). Ср. евр. רָם אֱנַח (ram anth, высота); ср. 1Кор.16:2. Этому древне-финикийскому городу естественнее всего было быть у подножия древне-финикийской священной горы Казия. Ritter., ib., S. 923.

²¹⁵³ - Malala. Chron. VIII, p. 203 (ed. Dind.). Страбон, там же, § 4. Ср. греческое название места: ἡ λευκὴ ἀκτὴ (Steph. Bys. Op. cit. P. 416). Как известно, впоследствии, во времена христианских императоров Лаодикия достигла большой степени процветания именно потому, что была гаванью при Антиохии. Ritter, ib., S. 924.

²¹⁵⁴ - Страбон, там же. §9.

²¹⁵⁵ - Там же.

²¹⁵⁶ - Там же.

- ²¹⁵⁷ - Аттiап. Marc. XIV, 8. 26; XXII, 33. Plinius. H. N. V, 22. Страбон. Георг. XVI, 2, § 8. Euseb. Praep. Evang. I, 10.
- ²¹⁵⁸ - Аттiап. Marc. XIV, 8 Malaia.Chron. LXIII.7
- ²¹⁵⁹ - Страбон, там же. §8.
- ²¹⁶⁰ - Там же. Plin. H. N. V, 19.
- ²¹⁶¹ - Страбон, там же. §6. At. Marc. XIX. sub fin. Sozom. V. 19. 2Мак. 4:33.
- ²¹⁶² - Страбон, там же. §5.
- ²¹⁶³ - 'Η μεγάλη Ἀντιοχία у Cedr. (Hist).
- ²¹⁶⁴ - 'Η καλή – у Athenacus`а (1:36). 1 путевая стадия = Опарасанга = Оримской мили = Огеографической мили.
- ²¹⁶⁵ - Деян.28:22.
- ²¹⁶⁶ - Каковы: Деян.28:18 и 21:20–24.
- ²¹⁶⁷ - Деян.28(конец) и 23 (нач.).
- ²¹⁶⁸ - Сравнительная продолжительность этого пребывания св. Апостола в Антиохии явствуется главнейше из того, что св. Деесписатель, не говоря ничего о времени пребывания его в Иерусалиме (28:22), считает нужным однако обозначить продолжительность его пребывания в Антиохии: провёл там несколько времени (χρόνον τινὰ) (18:23). Wieseler (Chronologie etc., S 51) полагает, что в Антиохии св. Павел провёл от 1 до 2 месяцев. Подробнее об этом вопросе речь будет ниже.
- ²¹⁶⁹ - Sahid прибавляет ἐκεῖ. Ср. русский синодский перевод: там.
- ²¹⁷⁰ - Каковы, например Olshausen. Biblischer Commentar. B. IV. Der Brief an die Galater. S. 44: wann (т. е. когда случилось это событие) – bleibt ungewiss. – Rückert. Kommentar über den Brief Pauli an die Galater. Leipzig. 1839. S. 84: welcher Zeit der Vorfall angehöre, wird sich nie bestimmen lassen. – Архимандрит Агафангел. (Объяснение послания св. Ап. Павла к Галатам. СПб. 1854. Стр. 94) даёт не особенно точное определение этого времени: «это было после Иерусалимского собора». Но когда именно – перед вторым или перед третьим путешествием св. Ап. Павла – произошло это, – этот вопрос у него остаётся открытым.

- 2171 - Деян.15:35.
- 2172 - Windischmann. Erklärung des Briefes an die Galater. Mainz. 1843. S. 51.
- 2173 - Maszl. Erklär, d. h. Schriften d. N. T. Thl. IX: Brief des A. Paulus an die Galater. Regensburg. 1843. S. 33.
- 2174 - Meyer. K—e. Handbuch über d. Brief an die Galater. Göttingen. 1862. S. 83.
- 2175 - Reithmayr. Kommentar zum Brief an die Galater. München. 1865. S. 148.
- 2176 - Фаррар. Жизнь и труды и пр. стр. 295.
- 2177 - Еп. Феофан. Толкование послания к Галатам. Москва. 1875. Стр. 158.
- 2178 - Каковы, напр., перечисленные у Wieseler'a (Kommentar über d. Br. Pauli an die Galater. Göttingen. 1859. S. 157): Borger, Koppe, Schott, De Wette. Schaff. – Нам известно также, что и в готовящейся к печати магистерской диссертации Д. С. Глаголева (Второе великое миссионерское путешествие св. ап. Павла) событие, описанное в Гал.2:11–21, отнесено ко времени, предшествующему началу второго путешествия св. Апостола Павла.
- 2179 - Деян.16:1–33.
- 2180 - Деян.15:22.
- 2181 - Деян.15:7–11.
- 2182 - Деян.15:30. – Ср. 22.
- 2183 - Деян.15:33–35.
- 2184 - Деян.15:7–11.
- 2185 - Цели это состояли в том, чтобы известить и изъяснить братии, что угодно Духу Святому и Апостолам не возлагать на христиан из язычников никакого бремени. – Деян.15:28.
- 2186 - Деян.15:22–40.
- 2187 - Гал.2:12.
- 2188 - Гал.2:14.
- 2189 - Деян.15:13.
- 2190 - Это будет показано ниже.

²¹⁹¹ - «Относя этот эпизод (т.е. описываемый в Гал.11:21) спор Павла с Петром... к этому (т.е. к началу третьего путешествия св. Ап. Павла) времени, замечает в своих лекциях прот. А.В. Горский, мы получаем несколько более света для соображения связи последующих событий». Прот. Горский. История евангельская. Стр. 452. – Яснее эта связь может быть установлена впоследствии, при описании дальнейших событий из 3-го путешествия св. Ап. Павла.

²¹⁹² - Гал.2:11.

²¹⁹³ - Там же.

²¹⁹⁴ - Гал.2:12.

²¹⁹⁵ - Там же.

²¹⁹⁶ - Деян.15:33.

²¹⁹⁷ - Деян.15:36.

²¹⁹⁸ - Деян. 15:23. Ср. – 41; 16:4. Cf. Wieseler. Kommentar über d. B. P. an die Galater. S. 158.

²¹⁹⁹ - Neander. Geschichte der Pflanzung etc. Ss. 278–283.

²²⁰⁰ - Baumgarten. Die Apostelgeschichte. Thl. 2, Abthl. 1, S. 330.

²²⁰¹ - Wieseler. Commentar etc., Ss. 157. 158.

²²⁰² - Renan. Paulus. Ss. 263–284.

²²⁰³ - Названные, напр., у Wieseler'a (S. 158): Köller и Lange.

²²⁰⁴ - Архим. Филарет. Опыт объяснений на послания Ап. Павла к Галатам. Чернигов. 1862. Стр. 53.

²²⁰⁵ - А. В. Горский. История еванг., стрр. 450–453. – Преосв. Феофан (Толкование посл. К Галат., стр. 158) затрудняется принять последнюю хронологию антиохийского события ввиду следующего: «в том случае, – пишет он, – надо привлечь туда (в Антиохию) и Варнаву из Кипра лишнее предположение, без которого можно обойтись при первом мнении». – Но св. Варнава, по нашему мнению, с самого начала третьего путешествия сопровождал св. Ап. Палу из Иерусалима, так что привлекать его к антиохийскому событию из Кипра – нет надобности.

²²⁰⁶ - Св. И. Златоуст. Бес. на Деян., стр. 183.

- 2207 - Там же.
- 2208 - Деян.9:15.
- 2209 - Деян.9:20:22.
- 2210 - Деян.9:22.
- 2211 - Деян.9:23.
- 2212 - Деян.9:25.
- 2213 - Деян.9:27.
- 2214 - Деян.9:30.
- 2215 - Деян.9:21.
- 2216 - Деян.9:25.
- 2217 - Деян.9:26.
- 2218 - Там же.
- 2219 - Там же.
- 2220 - Деян.11:19. – Подробнее об этом см. в 1 гл. исслед., стрр. 44–45.
- 2221 - Деян.15:1.
- 2222 - Деян.15:2.
- 2223 - Там же.
- 2224 - Св. И. Златоуст. Цит. место.
- 2225 - Деян.15:40.
- 2226 - Деян.14:27.
- 2227 - Гал.2:12.
- 2228 - Гал.2:11.
- 2229 - Каковы, например: X. A. B. C. H. P. 10. 17. 31. 46. 67**. 80. 115. 137. Vg. Syr-sch. Syi-p-mg. Cop. Arm. Aeth. Eus-Hist. I, 12:2. Euthal-cod. et elench capp. Dam. Ambrst. Polag.
- 2230 - У Евсевия в Церк. Ист., I, 12. § 2.
- 2231 - В своём толковании на Посл. к Галатам. – Впрочем, некоторые католич. Богословы (как напр., Harduin) повторяли впоследствии предположение Климента. Rückert. Commentar etc. S. 85.
- 2232 - Ин.1:42.
- 2233 - Ин.1:42; Мф.16:18; 1Кор.1:12; 3:22; 9:5; 15:5.
- 2234 - Гал.2:7.

2235 - В известных Псевдо-Климентинах подробно рассказывается об этих путешествиях Ап. Петра.

2236 - Ренан говорит, что «так как Апостол без боязни посещает Антиохию, то мы думаем даже, что он в известные времена имел там свои обычные пребывания. Образующие Оронтом и Аркевоой болота и озера, которые находились вблизи города и доставляли жителям дешёвую пресноводную рыбу, давали ему, может быть, случай снова заниматься своим давним рыболовством». – Paulus. S. 265.

2237 - Евсевий. Церковная История. II, 15; III, 39. Ириней. Против ересей, III, 1 §1; 10 § 6. Tertullian. Adversus Marcionem. IV, 5.

2238 - Гал.2:9.

2239 - Деян.10:28.

2240 - Позднее оно было и записано: «кто ест с необрезанным человеком, ест как бы с собакой; кто касается его, касается как мёртвого тела, и кто моется в одном и том же месте с ним, моется как бы с прокажённым». Pirke Rabbi Eliezer, 29. См. Фаррар. Жизнь и труды св. Ап. Павла. Стр. 723, прим. 445.

2241 - Деян.11:3.

2242 - Деян.10:28.

2243 - Деян.10:44.

2244 - Деян.15:10.

2245 - Гал.2:12. – De Wette (в толковании на это место) напрасно понимает под τὰ ἔθνη не крещённых язычников (Baumgarten – Crusius. Gommentar. etc., S. 48); как под Ἰουδαῖοι стиха 13 понимают христиане из иудеев, так и под τὰ ἔθνη по смыслу стиха 14, должно понимать именно христиан из язычников. В таком же смысле это слово употреблено, напр., и в Рим.11:13;15:27;16:4; Ефес.3:1. – Подробнее об этом – ниже, при истолковании самой речи Апостола Павла.

2246 - В этом смысле это слово употреблено кроме разбираемого в след. местах Нового Завета: Мф. 9:11; Лк.15:2; Деян.10:28;11:2–3; 1Кор.5(ср. 2Фес.3:14). – Совершенно безосновательно Thiersch, Hilgenfeld, Paulus и др. утверждают,

что под συνήθιεν собственно разумеется общение на агапах; несомненно, христианское общение Петра с антиохийскими братьями выражалось и участием его в священно-евхаристической трапезе и агапах, но исключительно только этого – не обозначает употреблённый глагол.

2247 - В слав.: изведшии = οἱ ἀναγαγόντες (Ватик. и др.).
Текст Св. Кирилла согласуется с Александрийским.

2248 - В слав.: и волон твоим, и овцам твоим.

2249 - В слав.: и яко рысь на пути Ассириев: и срящу.

2250 - 'Екѣї. В слав. нет.

2251 - В слав.: и зверие.

2252 - Τῇ διασπορᾷ σου (в немногих списках); обычно τῇ διαφθορᾷ σου, слав.: погибели твоей.

2253 - Слав.: той да спасет.

2254 - Слав.: и да не судит.

2255 - Слав. с иным разделением: и утвержахся (ἔσχω) в ярости моей. Согремаждение (συστροφή), у св. Кирилла: συστροφὴν и далее.

2256 - Οὗτος ο υἱός σοι ο φρόνιμος. Слав.: сей сын немудрый (οὐ φρόνιμος), согласно многим греческим спискам и еврейскому тексту.

2257 - Слав.: зане ныне (νῦν в Комплют. и мн. др.).

2258 - Обычно: ἐν ἔτει δωδεκάτῳ.

2259 - Μαναά (по Ватик. и др.) евр. מנאמ.

2260 - По-видимому, здесь должно подразумевать отрицание.

2261 - Здесь δίκη, в толковании всегда νίκη = победа.

2262 - Слав.: наведет Господь ветр зноен. В тексте Св. Кирилла расстановка слов соответствует еврейскому подлиннику.

2263 - Опущены слова: καὶ ἐξηρημώσει τὰς πηγὰς αὐτοῦ; слав.: и опустошит источники его. Из дальнейшего толкования (φλέβας δὲ καὶ πηγὰς) видно, что пропуск принадлежит издателям, а не рукописи Св. Кирилла.

2264 - В тексте πληγὰς; следует читать: πηγὰς.

2265 - В тексте: ἀνέστη; должно читать: ἀντέστη (См. толкование на стих 2-й этой главы, где употребляется эта форма).

2266 - Слав.: (можеши всяк отречеши грех) яко да не приимете неправды = δύνασαι πᾶσαν ἀφαιρεῖν (или ἀφελεῖν) ἀμαρτίαν, ὅπως (или ἵνα) μὴ λάβητε ἀδικίαν (как у Феодора Мопс. бл. Феодорита и др.), причём поставляются рядом два различных греческих перевода одной и той же еврейской фразы:
צָלַל תִּשְׁכַּח יְיָ

2267 - Ἄνθος, собств. цвет.

2268 - Ἀποστροφῇ ἀποστέψατε ἀπὸ τῶν ἀνομῶν ὑμῶν οἶκος τοῦ Ἰσραὴλ, обычно: ἐπιστραφεῖτε καὶ ἀποστρέψατε ἐκ πασῶν τῶν ἀσεβειῶν ὑμῶν, слав.: обратитесь, и отвержетесь от всех нечестий ваших.

2269 - Εἰς κόλασιν ἀδικίας, слав.: неправды в мучение.

2270 - Ὁ ἐν σοὶ ἐλεήσει ὀρφανόν; слав.: яко в Тебе помилуется сирота = ὅτι (у Фёдора Мопс., Феодорита и некоторых греческих списках) ἐν σοὶ.

2271 - Слав.: сын мой первенец Израиль.

2272 - Ἀπέστρεψε (τὴν ὀργήν) по Ватик. и др.; варианты: ἀποστρέφω, отвращаю, ἀπέστρεψα, отвратил и др.

2273 - Μεθυσθήσονται (Ват. и мн. др.). Слав.: утвердятся = στηριχθήσονται или στηρισθήσονται (Компл. и многие кодексы, указанные у Holmes'a). Толкование Св. Отца даёт первому чтению (если оно подлинно) смысл второго чтения.

2274 - Слав.: якоже вино Ливаново. Ефремови...

2275 - Ὅνος (Ватик. и др.). Слав.: уединённый = μόνιος (Алекс., Син. и др.).

2276 - Слав.: ядите ближнии = οἱ πλησίον.

2277 - Слав.: братия = ἀδελφοί.

2278 - Ὑποκάτωθεν τοῦ οὐρανοῦ τούτου; слав.: под небесами суть соответственно спискам, опускающим τούτου.

2279 - Слав.: аки (соотв. греческим спискам без ἐγώ) ... обретется плод твой.

- 2280 - Ср. 2Пар.2:8: евр. שִׁיטָּה, русск. кипарис, Вульг. abies, ель; у Акилы по код. 86 ἐλαία τις, вид маслины.
- 2281 - Слав.: и = καὶ греч. код.
- 2282 - Διότι в нек. код.; слав.: яко = ὅτι.
- 2283 - Ρήσεις. Слав.: глагол – обычному ῥήμα.
- 2284 - Букв.: истину, т. е. представляются невероятными.
- 2285 - По русскому синодскому переводу.
- 2286 - Σε κύριε вместо обычного τὸν κύριον, слав. Господа.
- 2287 - Слав.: зубы ею (якоже) зубы львовы, и членовные его якоже львчища.
- 2288 - Johann August, Ernesti, Institutio interpretis Novi Testamenti ad usus lectionum, Lips. 1761: последнее пятое издание под редакцией Аммона вышло в 1809-м году.
- 2289 - Ib. P. 1. Sect 1. Cap 1 § 6. 15.
- 2290 - Ib. § 16.
- 2291 - Ibid.
- 2292 - Ib. § 19. 2 cap. 3 § 34.
- 2293 - Ibid. cap. 6. § 1. 2.
- 2294 - Ib. Pais. I Sect. 2. § 27. 28.
- 2295 - Ib. Pais. I. Sat. 2 cap. 4 § 7. 10. Ср. H. N. Klausen Hermeuevtik des Neuen Testaments Leipz. 1841. S. 291–294 и G. W. Meyer, Geschichte, der Shrifterklärung, V Bd. Gütting 1809. S. 493–500.
- 2296 - Job. Sal. Semler. Главные сочинения: Institutio brevior ad liberalem eruditionem in theologiae 1765. Apparatus ad liberalem Novi Testamenti interpretationem 1767. Abhandl. von freier Untersuch. des Kanons (1775–1777). Neuer Versuch, die gememnützliche Auslegung des N. T. zu befördern 1786. Paraphr. ad. 1 et II opist. Ad Counth.
- 2297 - Institutio brevior et cet. § 53–55. Apparatus et cet. Prolog pag. 25.
- 2298 - Institutio brevior et cet. pag. 515.
- 2299 - Ibid. § 9. Apparatus et cet. p. 95. В таком смысле толкует Семлер напр. Мф.22:32, т. е. это доказательство воскресения мёртвых имело силу только для тогдашних

возражателей Христу, во не имеет силы для таких читателей и исследователей Библии, которые ушли далее тогдашних совопросников. Подобные же примеры Семлер указывает в посланиях к Галатам и Евреям. Ср. Apparatus pag. 94. 141. 182 и inst. biev. § 58.

²³⁰⁰ - Apparatus. et cet. p. 140–143 § 75.

²³⁰¹ - Герменевтика Ернести и Семлера изложена, по Klausen'у цит. соч. стр. 295–305.

²³⁰² - Кроме Ернести и Семлера выдающимися представителями школы, с середины 18-го века и до 30-х годов 19-го были: Ветстейн, Гуго Гроций, Захариэ, Морус, Иан, Шмидт, Габлер, Бауер, Бретшнебдер, Грисбах, Рюккерт, Михаэлис, Розенмюллеры отец и сын, частью Де Ветте и др. мн. См. Klausen, ibid. S. 298:306–309. Ср. Reuss, Gesch. d. N. Schr. §§ 572–575.

²³⁰³ - Разумею богословско-философскую школу, а не общехристианское учение (догматы).

²³⁰⁴ - Storr († 1805), De sensu historico (1778) в opuscula academica Pars. I. pag 1–88. § 5. 7. 15. 18. Взято у Klausen'a ib. s 309.

²³⁰⁵ - Seiler († 1807), Bibl. Hermen. § 262. 274. 322.

²³⁰⁶ - Seilei. Bibl. Hermen. Ibid. § 299. Klausen., s. 310. Aumerk.

²³⁰⁷ - Stein, Ueber den Begriff und obersten Grundsatz der histor. Interpretation des N. T. 1815. Klausen. s. 311.

²³⁰⁸ - Lucke, Grundriss der Neut. Hermenevtik 1817 и статья в Studien und Kritiken, 1840. См. Klausen, 311–312.

²³⁰⁹ - Germar. Die panharmonische Interpretation der Heil. Schr. 1821.

²³¹⁰ - Ib. s. 228–263.

²³¹¹ - Berträge zur allgem. Hermenevtik 1828. Die Mängel der blossen Takt-Interpretation 1834. и поздн. Kritik der modernen Exegese 1839. Klausen, s. 312–313. Ср. Reuss, Gesch. Heil. Schr. d. N. T. §§ 582–584.

²³¹² - Rätze, Die höchsten Prinzipien der Schrifterklärung 1824. S. 1. 3. 111–113 у Klausen'a S. 313.

²³¹³ - S. T. Beck, у Klasen'a S. 314.

²³¹⁴ - Matthäi, Uebersicht der Fehler der Neut Exegese. 1835. Klausen. S. 314.

²³¹⁵ - Baur, ib V. 41 oh.

²³¹⁶ - По Новому Завету Гердеру принадлежат. Vom Erlösen nach den 3 ersten Evangelien Riga, 1796; Von Gottes Sohn nach Johannes Evangelium. Riga 1797; Maran-Atha толк. на Апокалипсис. Riga 1779; кроме того Vom Geist der ebräischen Poesie, Dessau, 1782–1783. Ср. Reuss, § 578.

²³¹⁷ - Человек, к-рый любит вести длинные рассуждения нравоучительного характера книжн. – прим. эл. ред.

²³¹⁸ - Шварц-последователь Шлейермахера и частью Канта.

²³¹⁹ - Schwarz, Ib. S. 5–14.

²³²⁰ - Напр. по отношению к существованию злого духа, к евангельским повествованиям о рождении Предтечи и Христа, о воскресении и вознесении Господа, о многих чудесах и проч.

²³²¹ - Главнейшие сочинения Шлейермахера, для определения обще-богословских его воззрений, суть: Christliche Glaubenslehre и Reden über das Wesen der Religion; подробнее о Шлейермахере см. в нижецитованных, трудах.

²³²² - Ср. теоретический и практический разум Канта. Остаётся неясным: считал ли Шлейермахер чувство выше разума? Для нашей характеристики Шлейермахера довольно равноправности и одинаковой самостоятельности разума и чувства. Подробности учения см. Bender, Schleiermacher's Theologie, 1876, Nördlingen, I, Th. I cap. § 1. cap. V. §§ 34. 35:36:39; II Th. cap. VII. § 52:55.

²³²³ - Ibid. § 55–58.

²³²⁴ - Ib. §§ 59–63.

²³²⁵ - Ib. § 64.

²³²⁶ - Ib. § 65.

²³²⁷ - Ib. § 66.

²³²⁸ - Ib. § 67.

2329 - Ib. § 68.

2330 - Ib. §§ 69–73.

2331 - Ib. § 74.

2332 - „Die Totalität alles Seienden als Einheit betrachtet“.

2333 - Ib. 1. Th. § 6.

2334 - „Sein eigentümlicher geistiger Gehalt aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, nicht erklärt werden könnte, sondern nur in der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens in einem schöpferischen göttlichen Act seine Begründung hat.

2335 - Schwaiz 35–36.

2336 - Cp. Baur, V. 85–98. Dorner, Entwicklungs – Geschichte der Lehre von der Person Christi, II. S. 1153–1177 и Geschichte der Protest. Theologie, V. 793 ff. Ed. Reuss, Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments, 6-te Ausg. 1887, § 587. S. 661–662. Hausrath, D. F. Strauss, 1. 109–flg. Schwarz, ib. 52 flg.

2337 - Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheus 1807 (Sendschreiben an Gass), Ueber das Evangelium des Lucas, 1817; Abhandlung über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien в Stud. u. Krit. 1832 r., – статья, маленькая по объёму, но произведшая большое впечатление силой анализа; там же и в том же году им напечатала статья Ueber Kolosser 1:15–20. Вышепоименованные работы Шлейермахера помещены во втором томе его Sämmtliche Werke, Berlin, G. Reimer, 1836. Потом изданное Люкке по смерти Шлейермахера Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, herausg. v. F. Lücke, Sämmtl. Werke, 7-ter Band, Berlin, G. Reiter 1838; затем также уже посмертное издание Шлейермахеровых чтений по введению в Новый Завет: Einleitung ins Neue Testament, herausg. v. C. Wolde, Sämml. Werke, 8-ter. Band, Berl. Reimer 1845; наконец уже в 1864 году изданные Рютеником (под заглавием; Das Leben Iesu, Verlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832, gehalten von. F. Schleiermacher, heransg. von Rüttenik, Berlin, G. Reiter, 1864), по конспекту и запискам, лекции Шлейермахера, читанные им в

1819:1820:1821:1823–1829 и в последний раз в Берлине в 1832 г. См. Vorwort.

2338 - С особенной систематичностью применил воззрения Шлейермахера к учению Ап. Павла Usteri в *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes*, 5-е издание, в Цюрихе 1834 г. См. Schleiermacher, *Einleitung* §§ 52–53 и 39–40 и дал.

2339 - См. *Einleitung* §§ 83 и 81 ср. 80–84.

2340 - *Einleitung* §§ 62. 65. 68. 69. 79 ср. 56–78.

2341 - *Hermeneutik* стр. 143 дал. и особ. 169–200 ср. *Einleitung* §§ 70. 71. 74. 75. 76. и *Leben Jesu* см. цитат далее.

2342 - *Sämmtliche Werke* Bd. II. S. 221 flg. и *Einleitung* §§ 49–51.

2343 - *Einleitung*, § 48.

2344 - *Einleitung* §§ 101–104.

2345 - *Einleitung* §§ 105–109, особ. 109.

2346 - *Einleitung* §§ 93–93 ср. § 100 стр. 429.

2347 - *Einleitung* § 400 ср. стр. 429.

2348 - *Einleitung* § 99, S. 427–428.

2349 - Dies u. a...dient mit zur Bestätigung der Unächtheit des Briefes... wir müsten ihn als deuterokanonische Schrift, in Canon lassen. *Einl.* § 97, S. 413.

2350 - Dass der Brief nicht in das apostolische Zeitalter gehört, können wir mit Bestimmtheit sagen. *Einl.* § 97, S. 415–416.

2351 - *Einleitung* § 86–90.

2352 - Так о воскрешении Лазаря Шлейермахер утверждает, что оно совершено не Христом непосредственно, но Богом Самим при посредстве Христа. Ср. подобное же Габлеровское разделение чудес на такие, которые совершены Христом и которые объясняются естественно, – и такие, которые совершены над Христом и относятся к области мифов.

2353 - См. особенно *Das Leben Jesu* S. 46–77. 139–164. 172. 203–240. 471. 494–511.

2354 - См. Hausrath. *ib.* I, 184.

2355 - Таковы все богословы примирительного направления, из которых одни, как Сторр, Люкке и мн., в экзегесе являются

полными супранатуралистами, – а другие более склоняются к рационализму. Этим объясняется, что немецкие историки одних и тех же лиц зачисляют в разные школы. Причина понятна все немецкие богословы суть протестанты как протестанты, т. е. все они и рационалисты и супранатуралисты, полуверы – Шлейермахеры, Неапдеры, Сторры, Люкке и др.

²³⁵⁶ - Материалы для ист. раск. т. 1. стр. 55:60:61:237.

²³⁵⁷ - Материалы для ист. раск. т. IV-й. стр. 251. 253–254:259:266.

²³⁵⁸ - Ibid. т. 1-й. стр. 37:65–66:235–236. т. V. 139. т. VI. 42–43. т. VII. 216:275.

²³⁵⁹ - Ibid. т. IV. стр. 197–198:207.

²³⁶⁰ - Аввакум, например, потеряв надежду привлечь на свою сторону царя Алексея Михайловича, уже говорит об нём в таком тоне: „так-то и царя того враг Божий омрачил, да к тому величает, льстя, на перепосте благочестивейшего, тишайшего, самодержавнейшего государя нашего, такова-сякова, великого, – больше всех святых от века!.. А царе – т, исть, в те поры чаёт и мнится быт-то и прям таков, святее его нет!.. А где пуще гордости той?.. Ныне у них всё на кось, да поперег; жива человека в лицо святым называй, коли и пропадёт. В помяннике напечатано сице помолимся о державном святом государе царе. Вот, как не беда человеку! А во отечниках писано: еда-де в лице человека похвалит, тогда сатане его словом предаёт. От века несть слыхать, кто себя велел в лице святым знать, разве Навходоносор вавилоньский! Да, досталось ему безумному! Семь лет быком походил по дубраве, траву ядяше плачучи... А то приступу не было; Бог есмь аз! кто мне равен? Разве Небесный! Он владеет, на небеси, а я на земли равен Ему! Так-то и ныне близко тово... Царь Маиасия жаловал, дурачищо, Бога отступя, и на высоких жрал, сиречь на горах болваном кланялся. Исаия пророк, велегласная труба, так же ему журил, как и ныне бывает, и он его на полы перетёр: на-вось! Не указывай нам, великому государю! на нас то положено! а кто положил? В коих правилех писано царю церковь владеть и догмат изменять, святая кадить? (тоже совершенно говорил и Никон). Только ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих её, а не учить,

как вера держать и как персты слагать. Се бо не царёво дело, но православных пастырей и истинных архиереев, иже души своя полагают за стадо Христово“. (Материалы, том VIII-й. стр. 35–38). Некоторые старообрядцы отказывались молиться уже за царя Алексея Михайловича, как это было, например, среди восставших в Соловецком монастыре. После некоторые старообрядцы не хотели молиться за царя Феодора, за что их осуждает Аввакум. (Ibid. стр. 101).

²³⁶¹ - Материалы для ист. раск. т. IV стр. 296.

²³⁶² - Эти росписи о обидах патриарха Никона находятся в числе неразобранных дел Московского Архива министерства иностранных дел.

²³⁶³ - Лет. рус. литер... Тихонравова. V, 158.

²³⁶⁴ - Материалы, т. VI стр. 301.

²³⁶⁵ - Рукоп. Румянц. музея по описан. Востокова № 376, л. 249.

²³⁶⁶ - Лет. русск. литер. Тихонравова, V, 166:173.

²³⁶⁷ - Зап. рус. археол. общ. II, 580–561.

²³⁶⁸ - Рукоп. Беляева, л. 96 наобор.

²³⁶⁹ - Лет. рус. литер. Тихонравова. V. 163:169:176.

²³⁷⁰ - В древней Руси, по крайней мере, со времён Стоглавого Собора, все епархиальные архиереи находились в очень большой зависимости от светской власти. Эта зависимость выражалась не только в том, что каждый архиерей назначался на епархию по выбору и указу собственно государя, что по указу государя каждый архиерей обязан был посвящать в своей епархии в архимандриты, игумены и протопопы лиц, не им избранных, а указанных ему государем, – но шла гораздо дальше, простиралась на все отрасли архиерейского епархиального управления. У архиереев древней Руси существовали многочисленные светские чиновники, из которых важнейшими и влиятельнейшими были бояре, дворецкие и дьяки. Со времени состоявшихся на Стоглавом соборе определений о святительском суде, архиерейские бояре составляли при архиереях судное отделение по всем делам, подлежащим архиерейской юрисдикции: у них хранились

различные архиерейские указы и распоряжения по различным делам епархиального управления; к ним, а не к архиереям непосредственно, обращались царские приказы с своими памятями по тем или другим вопросам. Со времени Филарета Никитича при патриархе и других архиереях учреждены были, по примеру царских, приказы, из которых в Разряде сосредоточивались все епархиальные судебные и административные дела, а самый приказ находился в ведении архиерейского боярина. Понятно отсюда, какую важную и видную роль во всём епархиальном управлении играли архиерейские бояре: все дела, какие только были подведомственны архиерею, иногда и дела чисто духовные, проходили всегда чрез руки архиерейских бояр, которые рассматривали и подготавливали всякое дело, поступившее к архиерею, благодаря чему они необходимо имели огромное влияние на решение епархиальных дел и на всё вообще архиерейское епархиальное управление. Затем особенно видное и важное значение имели при архиереях дворецкие. На обязанности дворецкого прежде всего лежало заведывание всем архиерейским домом в хозяйственном отношении. Его ведению и надзору подчинены были затем все архиерейские служилые люди: дети боярские, разного рода должностные лица, домовая прислуга, ремесленники, рабочие и пр. Затем на обязанности дворецкого лежало ведать и управлять всеми архиерейскими землями и имениями, как теми, которые находились в непосредственном ведении архиерея и его, так называемых, домовых монастырей, так и теми, которые отдавались в пожизненное владение различным служилым лицам при архиерее: боярам, детям боярским и пр. Дворецкий обязан был наблюдать за целостью архиерейских земель, заботиться об увеличении их, о замене менее выгодных имений более выгодными в каком-либо отношении, почему дворецкие покупали своим архиереям земли, променивали церковные земли на земли частных владельцев, участвовали при разъездах и составлении разводных грамот, выкупали те из имений, которые были заложены или проданы ранее и т. под. Но одна из самых главных и важнейших обязанностей дворецкого

состояла в том, что он имел право суда над всеми лицами, жившими на архиерейских землях. – После бояр и дворецких особенно важное значение в архиерейском управлении имели дьяки, люди совершенно необходимые во всяком деле, требующем знания законов, старины, письменного канцелярского искусства, без подписи которых ни одна бумага не могла получить официального характера. Архиерейские бояре, дворецкий и дьяки держали в своих руках почти всё епархиальное правление, так как к ним нередко поступали на рассмотрение и даже собственно духовные дела. Светское правительство прекрасно поняло то важное значение, какое указанные светские чиновники имели во всём епархиальном архиерейском управлении, и потому оно постаралось этих важных и влиятельных светских чиновников поставить в прямую зависимость от себя, чтобы чрез них подчинить своему влиянию и всё епархиальное архиерейское управление. Стоглавый собор постановил, что архиереи не могут одно-лично, без одобрения и согласия царя, назначать своих бояр, дворецких, и дьяков, и что в случае неимения архиереем лиц, способных, занять эти должности, царь назначает на них своих чиновников; архиереи не имеют права увольнять назначаемых к ним царём чиновников от занимаемых ими должностей без согласия царя. В силу этого постановления Стоглавого собора светская власть окончательно присвоила себе право назначать и увольнять важнейших светских архиерейских чиновников и не только чиновников простого епархиального архиерея, но и самого патриарха. В записке о царском дворце, чиноначалии, церковных чинах и пр. (1610–1613 г.) прямо говорится: „а в справедливости, в духовных делах, судит его (патриарший) боярин да дворецкий, да с ним два дьяка и доводят дела пред него (патриарха), а казначей собирает и заведует казну патриаршу: а даётся боярин, дворецкой и дьяки от государя“ (А. И. II, № 355) Это свидетельство вполне подтверждается и другими данными, которые приводить тут было бы излишне. (Желающих ближе познакомиться с светским архиерейским чиновничеством в древней Руси отсылаем к нашей книге. „Светские архиерейские чиновники в древней Руси“, Москва,

1874 г.). Таким образом, в лице архиерейских бояр, дворецких и дьяков, назначаемых и увольняемых царём, всё епархиальное управление архиерея необходимо было подчинено негласному контролю светской власти. Флетчер свидетельствует, что власть назначаемых государем к архиереям светских чиновников была так велика, что епископы не решались самостоятельно решать дела, поступавшие на их суд. Так, если бы епископ захотел смягчить решение по какому-нибудь делу, то он должен был предварительно предложить это на рассмотрение своим чиновникам. Такое положение дел, по замечанию Флетчера, было следствием того, что эти чиновники назначались не епископами, а самим государем или ею Думой, и они обязаны были давать отчёт в своём управлении не епископу, а светской власти. Если епископ получал позволение иметь чиновников по своему собственному выбору, то это считалось знаком особенной царской милости. Предположим, что это свидетельство Флетчера об отношениях светских чиновников к архиерею сильно преувеличено, но, во всяком случае, несомненно то, что эти чиновники, назначаемые и увольняемые царём, зависели от царя, а не от архиерея, и потому в своей деятельности естественно стремились более угодить светскому правительству, а не духовному. Очень возможно, что царский чиновник, при назначении своём на службу к архиерею, получал от светской власти указания, как он должен вести себя относительно архиерея, как должен поступать в тех или других случаях, и после давал отчёт государю о своей деятельности, о положении всех епархиальных дел, так что всё епархиальное архиерейское управление было очень не самостоятельно и к тому же уходило под постоянным контролем светской власти, – каждый епархиальный архиерей постоянно чувствовал себя связанным и стеснённым даже в управлении своей епархией. После этого понятным становится, почему русские архиереи необходимо должны были стать на сторону Никона в вопросе об отношениях светской власти к духовной.

²³⁷¹ - Гиббенета, Истор. исслед. дела п. Никона т. 2., прил. стр. 671 и сл.

2372 - Сочинение Паисия Лигарида о соборном суде над патриархом Никоном писано им на греческом языке и греческий его список находится в Московской синодальной библиотеке № 469. Первые две части этого сочинения переведены кем-то на русский язык с сокращениями. Рукопись этого перевода хранится в нашей академической библиотеке и ею пользовался Н. И. Субботин в своём сочинении о Никоне. Но он не упоминает о третьей части этого сочинения, доселе остающейся без перевода. Только Митрополит Макарий в XII томе своей истории русской церкви сообщает некоторые, впрочем, самые общие сведения, заимствованные из этой части сочинения Паисия, так что ею доселе не пользовался в полной мере ни один учёный, а между тем, по своему содержанию, она вполне заслуживает их внимания. Третья часть сочинения Паисия Лигарида о соборном суде над патриархом Никоном состоит из предисловия, самого рассказа о событиях, разделённого на 23 главы и эпилога. Предисловие заглавывается так: „предисловие, в котором говорится о том, что происходило прежде избрания нового патриарха московского и всей России господина Иоасафа“ (стр. 1–3). Оглавление глав следующее. 1) как служили в великой церкви оба патриарха (стр. 3–14) 2) Как в светлый праздник Рождества Христова пришли патриархи поздравить царя (14–20) 3) Как пришли оба патриарха на новый год служить литургию и многолетствовать царю (20–32) 4) Испытание русских архиереев о хронологии от сотворения мира (32–64) 5) Как совершено было водосвятие дважды накануне и в самый праздник Богоявления (64–76) 6) Как некоторые русские архиереи не хотели подписать низложение Никона (79–84) 7) Может ли совмещаться архиерейство с царским достоинством? (84–93) 8) Как должно принимать сие помазание – чувственно или умственно? (93–99) 9) О собрании архиереев по поводу предложенного вопроса: подлежит ли царю патриарх? (88–119) 10) Как собрались архиереи и прочтено было всё относящееся к царю (119–141) 11) Прошение тайно поданное двумя архиереями патриархам (141–163) 12) Соборное решение касательно предложенного вопроса (163–185) 13) Как были призваны два архиерея на собор и подверглись запрещению

(185–206) 14) Как собрались все в ставропигию избирать нового патриарха (296–220): 15) Разрешение трёх соборных вопросов (220–244) 16) Как провозглашён кир Иоасаф патриархом московским (244–261) 17) Как пришли, два архиерея и оправдывались (251–284). 18) Как произошла хиротония нового патриарха Иоасафа (284–300) 19) Различные решения разных вопросов, предложенных трём блаженнейшим патриархам (300–322) 20) О предложениях, бывших в великую четырехдесятиницу (322–373) 21) О некоторых иных прилучившихся после св. четыре десятицы (373–383) 22) Грамата о том, что царю предоставлено возводить епископии в митрополии (383–405) 23) О вербном торжестве и патриаршеском на коне шествии (105–458). – Для нас, по интересующему нас вопросу, особенно важны главы; шестая, девятая, десятая, одиннадцатая, двенадцатая и тринадцатая.

²³⁷³ - Из архива Крестовоздвиженской церкви села Красного, Ярослав. губ. Машкинского уезда, книга указов, № 1051.

²³⁷⁴ - Далее следуют ссылки на канонические определения, относящиеся к делу.

²³⁷⁵ - Из архива прежде названной церкви. № 604.

²³⁷⁶ - Из архива названной церкви, указ № 70.

²³⁷⁷ - Из архива означенной церкви, указ № 337.

²³⁷⁸ - Феоф. Александр, прав. 14.

²³⁷⁹ - Там же прав. 6.

²³⁸⁰ - Инструкция патриарха Адриана поповскому старосте издана в 1 полном собр. законов т. 3 № 1612.

²³⁸¹ - Инструкция „Благочинному“ (от 1803 г.) – учреждению, заменившему поповского старосту, – так определяет меры дисциплинарной юрисдикции по охранению христианской нравственности. „Если бы благочинный прослышал, что в приходе делаются какие бесчинства, грабежи, раздоры, драки, смущения, обиды и обманы, пьянство и т. п., то он должен на едине и в церкви обличать и увещевать, грозя судом Божиим нераскаевающимся, внушая и священнику действовать таковыми же увещаниями и в крайнем случае духовными епитимиями“. Ст. 49 Платоновой инструкции.

2382 - В том числе заключаются и вышеозначенные членские взносы, сделанные по сим листам.

2383 - В полном виде слово это см.: Церковные Ведомости, издаваемые при Свят. Прав. Синоде. № 21 стр. 779–781.

2384 - Покойный был в то время и. д. инспектора.

2385 - Православные жители Вольмара хотели было иметь у себя церковь во имя Николая Чудотворца. Но Преосвященный Филарет не согласился на это и освятил её во имя Преподобного Сергия; на это он имел основание в историческом событии. Когда предводитель Русского войска граф Шереметев покорял России Лифляндию, то с ним в походе был образ Преподобного Сергия, писанный на доске гроба, в котором обретены мощи угодника Божия. Граф взял между другими городами и Вольмар и, возвратя образ в Сергиеву Лавру, нависал на задней стороне оного, какие именно города в Лифляндии он покорил России, имея при себе эту икону.

2386 - По лютеранскому обычаю причащались в два времени года – весной и осенью; этого порядка держались они и приняв православие. Поэтому они приходили для приобщения и после великого поста и ранее рождественского.

2387 - Поучения и Речи ч. I стр. 97.

2388 - Как оказалось, лютеранам дозволяется в их церквях быть с покрытыми головами.

2389 - Думаю, что лютеранское начальство, отказывая в помещении для класса, где мог бы священник обучать православных учеников и учениц Закону Божию, имело намерение затруднить это преподавание; пусть-де священник как хочет, так и делает, – хоть совсем не учит учеников закону Божию. Сам попечитель Дерптского учебного округа, граф Кейзерлинг, до 1861 г. не признавал должности законоучителя в уездных училищах, как сказано будет ниже.

2390 - Этот г. епископ при открытии ландтага (дворянского собрания) в своей проповеди упрекал дворян за то, что они мало сделали для онемечения края; за это он был лишён должности и выбыл за границу.

²³⁹¹ - В то время латыши, желающие принять православие, должны были у священника при полицейском чиновнике заявлять об этом своём желании; священник записывал таковых в шнуровую книгу, для этой цели данную, а записавшимся крестьянам выдавал печатное свидетельство о том на латышском языке, которое подписывалось священником и полицейским чиновником. По прошествии только шести месяцев от этой записи крестьяне могли быть присоединены к православию. Но записавшиеся часто теряли выданное им свидетельство, или у них крали и уничтожали его ревнители лютеранства. И вот, при желании кого-либо из таковых присоединиться после шести месяцев, рождалось сомнение, записан ли он был в число желающих принять православие? Хорошо, если он хотел присоединиться у того священника, у которого записался, – хорошо, если при записи множества желающих принять православие он не был пропущен в книгу. Иначе выходило затруднение; иные священники присоединяли к православию и таких, которые не имели свидетельства о предварительной записи их желания принять православие; на таких священников лютеране жаловались. Поднималось неприятное дело о нарушении священником Высочайшей воли, хотя она и вовсе не была священником нарушена, что не редко и открывалось при формальном следствии.

²³⁹² - Иные помещики и за деньги не хотели уступать никем и ничем не занятых домов. Помню, на одной мызе с чиновником полиции я осмотрел очень большой дом, совсем никем не занятый и необходимый для причта новооткрытого прихода; помещик не согласился отдать его в наём для причта.

²³⁹³ - Это, по-видимому, противоречит тому, что при начале служения в Рижской епархии Высокопреосвященнейшего Платона было православных почти на сорок тысяч менее, чем тогда, когда им была оставлена епархия. Но такое увеличение православных произошло не столько от присоединения, сколько и главным образом от того, что в 1865 г. присоединено было к Рижской епархии целое викариатство Ревельское.

²³⁹⁴ - Ответ г. пастору Дальтону; см. № 24 Вера и Разум за 1890 г.

2395 - Я полагал, что такое предписание внушено было Владыке свыше; но оказалось моё предположение не верным. Могло случиться, что такое распоряжение Архипастыря последовало по внушению светского начальства, мирволившего лютеранам, или даже по соглашению с лютеранским начальством. Надобно, впрочем, сказать, что такое распоряжение защищали и близкие к Владыке духовные лица, с которыми я не соглашался и горячо спорил.

2396 - Помню ещё такой случай. Совсем незнакомый мне православный, прослушав мою проповедь в церкви и после встретясь со мною, говорил мне: вы батюшка, как бы указали на меня в церкви и сказали мне: „вот ты и есть такой грешник“.

2397 - Рассказывали мне, что при освящении Вольмарской Сергиевской церкви Преосвященным Филаретом вбежала в церковь и чуть ли не в самый алтарь собака. Сильно возмутился и разгневался на это обычно смиренный Владыка; по освящении церкви позвал к себе Полицейратсгера и грозил ему ссылкой в Сибирь за это его небрежение о порядке при православном богослужении.

2398 - Замечательно, что пасторы и помещики вопреки Высочайшему повелению не освобождали православных от повинностей в пользу лютеранских церквей и кладбищ. Выходило так, что Уббенормские православные крестьяне отбывали повинности в пользу лютеранской церкви и кладбища, а всё же им не позволяли хоронить своих покойников на содержимом ими кладбище. Только в самое последнее время приведено в исполнение Высочайшее повеление, освобождающее православных от всех повинностей в пользу пасторов, лютеранских церквей и кладбищ, а это повеление последовало, сколько помню, ещё в 1845 г.; оказывается, что Остзейцы безнаказанно могли не исполнять Высочайшее повеление около 40 лет.

2399 - Гал. 12:12.

2400 - Renan. Paulus. S. 271 flg.

2401 - Rückert. Commentar etc. S. 87 ob Abgesandte von Jakobus, wird geflagt. Ich glaube, ja. Cf. S. 88.

²⁴⁰² - Meyer. K. e. Hnb. über d. B. an. d. Galater. Ss. 84. 85:
ἀπὸ Ἰακώβου = von Iacobus gesandt.

²⁴⁰³ - Reithmayr. Commentar etc. S. 152: sie mit des Bischofes
(т. е. Иакова) Vorwissen und Auftrag nachkamen.

²⁴⁰⁴ - Weingart. Commentarius etc., p. 15: vulgo verti solet (т. е.
τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου) – missi a Iacobo.

²⁴⁰⁵ - Winer. Grammatic etc., Ss. 349. 352. Cf. Olshausen
Commentar etc. S. 45.

²⁴⁰⁶ - Usteri. Commentar über den Brief Pauli an die Galater.
Zürich. 1833. S. 60: τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου – die in Verbindung mit
Jakobus standen, seine Anhänger waren.

²⁴⁰⁷ - Wieseler. Commentar etc. S. 160.

²⁴⁰⁸ - Lange. Th–h. Bibelwerk. Der Briet Pauli an die Galater, S.
32: allerdings aber waren es Gesinnungsgenossen des Jakobus, d.
h. solche Judenchristen, die für sich noch streng am mosaischen
Gesetz festhielten etc.; они, говорит Ланге, sich ohne Grund auf
Jakobus berufen hätten.

²⁴⁰⁹ - Гал. 2:12.

²⁴¹⁰ - Гал. 2:14.

²⁴¹¹ - Деян. 15:13–21. Ср. 21:25.

²⁴¹² - Св. Иоанн Златоуст. Толкование на послание св. Ап.
Павла к Галатам. М. 1842. Стр. 78.

²⁴¹³ - Sancti Aurelii Augustini Opera omnia. T. III, pars II.
Parisiis. 1837. Expositio epistolae ad Galatos. Col. 2669 – ab
Iacobo, id est, a Judaea, nam Ecclesiae Jerosolymitanae Jacobos
praefuit.

²⁴¹⁴ - Так истолковывают это выражение Beza, Grotius,
Olshausen, Baumgarten-Crusius, пр. Филарет, пр. Феофан и др.

²⁴¹⁵ - Деян. 15:24.

²⁴¹⁶ - Qui Jacobi auctoritate sive jure seu secus utebantur, как
говорит Winer. Usteri. Commentar etc., S. 60. Это же
предполагает и Olshausen. Op. cit., S. 45.

²⁴¹⁷ - Ἀπὸ Ἰακώβου надо относить не к ἐλθεῖν, а–к τινός. Ср.
Мк. 3:35: ἔρχεσθαι ἀπό.

²⁴¹⁸ - Деян. 16:1.

- 2419 - Деян.16:5.
- 2420 - Гал.2:4–5. – Совершенно ложно полагает Lange (ibidem), что τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου waren nicht von den ψευδάδ. V. 4.
- 2421 - Деян.11:1–3; 21:20.
- 2422 - Гал.2:12.
- 2423 - Lange. Op. cit., S. 33.
- 2424 - Св. Иоанн Златоуст. Толк. на посл. к Галат., стр. 78.
- 2425 - Мф.16:16.
- 2426 - Мф.16:22.
- 2427 - Св. Иоанн Златоуст. Там же, стрр. 74. 75.
- 2428 - Гал.4:11.
- 2429 - 2Кор.11:3.
- 2430 - Св. Иоанн, Златоуст. Там же, стр. 78. – Там же думают и Феофилакт и Экумений.
- 2431 - Сие следует из – Деян.10:45; 11:2; Кол.4:11; Тит.1:10.
- 2432 - Usteri, ibid., S. 62.
- 2433 - В 67** ἀπέστειλλε.
- 2434 - В 17. d–scr. o–scr* – αὐτόν.
- 2435 - Гал.2:12.
- 2436 - Евр.10:38; 70 в Авв.2:4.
- 2437 - Ἐαυτόν относится и к первому и ко второму глаголу.
- 2438 - Подробнее об этом и других затрагиваемых здесь слегка вопросах сказано будет ниже, при истолковании самой речи св. Ап. Павла. Эта речь (особенно 14 ст.) – наилучший комментарий к Гал.2:11–13.
- 2439 - Гал.2:13.
- 2440 - Лк.20:20; Мф.23:28; Мк.12:15; Лк.23:1; 1Тим.4:2; 1Пет.2:1.
- 2441 - Meyer, Wieseler, Lange и дрр.
- 2442 - Каким бы дательным (инструментальным или – цели) не считать τῇ ὑποκρίσει – мысль получается одна и та же.
- 2443 - Гал.2:11.
- 2444 - За нею также переводит: Calvin, Beza, Cornelius a Lapide и дрр.

- 2445 - Winer. Grammatik etc, S. 325.
- 2446 - Как полагает Rückert, Reithmayr и др.
- 2447 - Иов.1:11; II; 5; 13:15.
- 2448 - Terent. Adelph. II, 4. 5.
- 2449 - Как известию, мнения толкователей по вопросу о том сколькими стихами ограничивать антиохийскую речь св. Павла – расходятся: одни простирают её до 15, другие до 16, иные до 18 стт. и т. п. Разбор этих мнений и обоснования того, что речь простирается до конца главы, будут сделаны ниже.
- 2450 - Гал.2:11.
- 2451 - Гал. 2:14.
- 2452 - Гал. 2:11.
- 2453 - Гал. 2:14.
- 2454 - Lange (Op. cit. S. 33) прямо отрой речи называет eine Art ironischer Rede.
- 2455 - Как полагает Reithmayr. Op. cit. S. 167.
- 2456 - Как напр.: Рим.5:10:15:17; 2Кор. 3:7:9:11 и дрр.
- 2457 - „Каждый поступай так, писал позднее св. Ап. Павел, как Господь призвал... Призван ли кто обрезанным, не скрывайся; призван ли кто необрезанным, не обрезывайся. Обрезание ничто и необрезание ничто, но всё в соблюдении заповедей Божиих. Каждый оставайся в том звании, в котором призван“. – 1Кор. 7:17–20.
- 2458 - Жить по-язычески, говорит св. Иоанн Златоуст, это значит быть вне иудейской обособленности, ничего не исполнять из обычных иудейских законов, как напр., ни обрезания, ни субботы и вообще ничего подобного“. – Cf. Reithmayr. Op. cit. S. 167.
- 2459 - „Ты Пётр, по естеству иудей – читаем в толковании на это место блаж. Иеронима, – в младенчестве обрезанный и все предписания закона соблюдавший, ныне... стал с верующими язычниками вкушать пищу с полною свободою, без смущения“. См. Пр. Феофан. Цит. соч. Стр. 166.
- 2460 - Гал.2:12.
- 2461 - Там же.

²⁴⁶² - Так думают большинство свв. отцев, за исключением только тех, которые отстаивают мысль, что св. Павел только οἰκονομικῶς, для вида, обличил св. Петра. Все новейшие – думают точно также. Можно исключить, впрочем, Olshausen'a, (Op. cit. S. 47), которому Wieseler (Op. cit. S. 167) поставляет в вину его фразу: „der Ausdruck и ἐθνικῶς ζῆς bezeichnet das Leben, ohne das Mosaische Gesetz streng (здесь Wieseler ставит знак вопроса) zu beobachten“. Но особенно выделяется толкование Rückert'a, который под ζῆν ἰουδαϊκῶς разумеет жизнь святую, а под ζῆν ἐθνικῶς – жизнь грешную. Он нашёл в этом стихе некоторые ошибки, которые заставили его из желания „спасти логическую правильность“ мысли признать, что здесь „речь не о внешнем проведении, а о внутреннем характере жизни. Должно признать, пишет он, что Павел разумеет иудейское поведение идеальное (ideal), о котором дают понятие и Рим. 2слл. и Пётр, который был вообще строгим представителем такого иудейства. Поэтому, жить по-иудейски значит жить так, как приличествует настоящему, истинному, идеальному (ächten, wahren, ideal) иудею; жить же по язычески – напротив, так как язычник и грешник часто суть синонимы. Теперь Пётр, так как он лицемерил, повёл себя не как ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (Ioan. 1:47), а следовательно – по-язычески, и Павел мог ему сделать упрёк: „по своему поведению ты теперь уже не истинный иудей, но язычник; как же ты можешь требовать, чтобы язычники приняли тот иудейский образ жизни, которому ты сам своим поведением не воздаёшь никакого уважения“ (Рим 2:23)?“ (Rückert. Op. cit. Ss. 92. 93). – Но ни обычные значения слов ἰουδαῖος и ἰουδαΐζειν, ни течение мыслей в разбираемом отделе отнюдь не позволяют допустить такого понимания этого места. Его несостоятельность видна уже и в самом изложении Rückert'a. Так он под ἐθνικῶς καὶ οὐχ ἰουδαϊκῶς ζῆς разумеет грешную жизнь, но стоящее дальше ἰουδαΐζειν он уже толкует в смысле исполнения обрядовых постановлений иудейства. Кроме того, при таком толковании выходит, что прекращение языческого общения в пище есть уже поведение в нравственном смысле языческое. (Замечания на изложенное толкование Rückert'a можно находить у Wieseler'a.

Op. cit. S. 167 и у Meyer'a. Op. cit. S. 89). – Выдержки из толкований на этот стих Пелагия и Лютера можно видеть у Rückert'a. Op. cit. Ss. 91. 92.

²⁴⁶³ - Rückert. Op. cit. S. 92.

²⁴⁶⁴ - Cf. Baumgarten-Krusius. Op. cit. S. 50.

²⁴⁶⁵ - Cf. Wieseler. Op. cit. S. 166.

²⁴⁶⁶ - Rückert. Op. cit. S. 92.

²⁴⁶⁷ - Usteri. Op. cit. Ss. 64. 65.

²⁴⁶⁸ - Winer. Grammatik etc. S. 244.

²⁴⁶⁹ - Reithmayr. Op. cit. S. 167.

²⁴⁷⁰ - Meyer. Op. cit. S. 89.

²⁴⁷¹ - Wieseler. Op. cit. S. 166. Cf. Ss. 64 folgg.

²⁴⁷² - Olslausen. Op. cit, S. 47. Cf. Wieseler, Op. cit. S, 166.

²⁴⁷³ - S. A. Augustini Opera. Cit. pars. Col. 2668, sect. 15. Так же думает и св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 80.

²⁴⁷⁴ - Деян.10:28.

²⁴⁷⁵ - Деян.15:9. – Именно это место из книги Деяний имеет в виду бл. Феодорит, когда, толкуя 14 стих, говорит: „твое (Петра) это постановление, чтобы не законом водились они в жизни“. Бл. Феодорит. Творения. Часть VII. Стр. 383.

²⁴⁷⁶ - Гал.2:12.

²⁴⁷⁷ - Там же.

²⁴⁷⁸ - Гал.2:14.

²⁴⁷⁹ - Гал.2:13.

²⁴⁸⁰ - Там же.

²⁴⁸¹ - Каковы: л. А. В. С. D. E. F. G. P. 17. 37. 39. 57. 71. 73. 80. 116. 179. 8-ре. d. e. f. g. Vg. Sur-sch. Cop. Arm. Aeth. Go. Or 4:412. Philcarp. 729. Euthal-cod. Dam ad h. 1. et 1:137. Vciorin etc.

²⁴⁸² - Reithmayr. Op. cit. S. 168. – Ср. Мф. 7:4; Ин. 14:9; Рим. 6:2.

²⁴⁸³ - Meyer. Op. cit. S. 90. Cf. Wahl. Clavis N. T. etc., pars. II, pag. 428. Lange. Op. cit. S. 33.

²⁴⁸⁴ - Usteri. Op. cit. S. 65. – Ср. Архим. Агафангели. Цитир. соч. Стр. 103.

²⁴⁸⁵ - В таком именно смысле этот глагол употреблён в Еф. 7:17.

²⁴⁸⁶ - Деян.15:10.

²⁴⁸⁷ - Деян.15:28.

²⁴⁸⁸ - В таком значении этот глагол употреблён, напр., в следд. местах: Деян. 26:11, ἡνάγκαζον βλασφημεῖν; – 28:19; Гал.2:3; Cf. Xenoph. Memorab. I, 2. 44 Vid. Schleusner. N. Lexicon etc. p. I, pag. I, 54.

²⁴⁸⁹ - Мф.14:22; Мк. 6:45, Лук.14:23; Гал.6:12. Cf. Josephus Fl. Antiqq. 1:7, §§ 1. 6. Aristoph. Equil, v 505. Herodian. IV, 9, § 6. Nepos. Dio 2. Cicero. V, Epist. 6 ad Famil. Horat. 1. Sat. IV, 14. – Sehleusner. Ibidem.

²⁴⁹⁰ - Vid. Meyer. Op. cit. S. 90.

²⁴⁹¹ - Глагол ἀναγκάζω у классиков часто говорит de varia necessitate quam praesens rerum conditio efficit. Sturz. Nex. Xen. T, p. 186 у Meyer'a. Op. cit. S. 90.

²⁴⁹² - S. A. Augustini Opera. Cit. pars. Colum. 2669. sect. 15. Ср. Пр. Феофан. Цит. соч., стр. 165.

²⁴⁹³ - Hieronymi – толкование на этот стих. См. у Преосв. Феофана, в цит. соч., на стр. 166 и у Reithmayr'a, Op. cit., S. 168.

²⁴⁹⁴ - Блажен. Феодорит. Творения, ч. VII. Стр. 383.

²⁴⁹⁵ - Hieronymi – ibidem.

²⁴⁹⁶ - Не видно из текста Послания, чтобы Ап. Павел до своего обличения Ап. Петра что-нибудь предпринимал в отражение перехода антиохийцев на сторону иудаистов.

²⁴⁹⁷ - S. A. Augustini. Opera., citt. pars et colum.

²⁴⁹⁸ - Гал.2:14.

²⁴⁹⁹ - Гал.2:12.

²⁵⁰⁰ - S. A. Augustini. Opera. Gitt. pars et col. – В экзегетической литературе есть мнение, по которому представляется, что Апостол Пётр в данном случае никакой ошибки не сделал. Ложно боясь набросить тень на апостольский авторитет св. Петра, защитники этого мнения, имея против себя сильного обличителя в самом тексте, который говорит и о том, что Ап. Пётр стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных,

(Гал.2:12), и о том, что Ап. Павел обличил его пред всеми, прибегают даже к тому, что из двух зол выбирают будто бы меньшее; они, боясь набросить тень на авторитет Ап. Петра, обличённого св. Павлом, говорят, что Ап. Пётр в душе и не переходил на сторону ревнителей закона, но сделал только вид, что таится и устраняется; ему просто хотелось дать Ап. Павлу повод обличить ревнителей Моисеева закона. Иначе: будто свв. и Пётр и Павел притворялись. Подробно об этом мнении см. Möller. Schliften und Aufsätze. Regensburg. 1839. Ss.: 1–18: Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal. II, 14. Это странное мнение, не имеющее за собой ровно никаких оснований, посему и не нуждается в опровержении. – Говорят, что св. Иоанн Златоуст разделяет это мнение. Но сие – несправедливо. Мы нарочно приведём то место из его Толкования на Послание к Галатам, на которое ссылаются по этому поводу; в этом месте всего только несколько слов об этом мнимом притворстве, из которых делать подобные выводы никак нельзя. Вот это место: „Пётр переменил образ своего обращения по двум причинам: чтоб не принести в соблазн верующих из иудеев и чтоб Павлу доставить благовидный случай к обличению“. (Цит. твор., стр. 76).

²⁵⁰¹ - Это обличение, лично обращённое к св. Ап. Петру, имеет исключительной целью его личное назидание: поставить на вид и разъяснить ему его ошибку. А дальше начинается наставление и тем, которые вместе с св. Петром были слушателями этой речи. – Но св. Иоанн Златоуст усматривает назидание иудео-христианам, исполнявшим закон, и в словах, лично обращённых к св. Петру. „Иудеи, пишет св. отец, сильно привязаны были к закону; потому Павел и так сильно обличает Петра, чтобы совершению искоренить укоренившееся в них предубеждение, Ибо, если бы Павел обратил своё обличение на самих верующих из иудеев, они с презрением и негодованием отвергли бы его обличение, ибо ещё не научились много уважать его.... Аще ты иудеи сый, язычески, а не иудейски живещи, почто языки нудиши иудейски житиельствовати... Итак, что же он имеет в виду, говоря сие? Хочет сделать более удобоприемлемым и выносимым своё обличение..., почти так

говоря: вы подражаете своему учителю, а и сам он, будучи иудеем, живёт язычески“. Св. Иоанн Златоуст. Цит. Соч. Стрр. 79–81.

²⁵⁰² - Феодор Мопсуестский в своём толковании на 15-й стих пишет: „Usque in hunc locum de se Paulus satisfacere sub specie referentis properavit: omnia quidem, quae sna fuerant, comprobans, omnia vero, quae ab adversariis dicta de se fuerant, falsa esse ostendens.... Incipit vero hinc ipsa dogmata examinare et ostendere, quia nulla ratione justum est, post fidem, quam in Christo acceperant, ultra Legi inservire. Bene ex illis sermonibus, quos ad Petrum fecisse videtur, principium dogmatum et examinis sumsit“. Cf. Reithmayr. Op. cit. S. 172.

²⁵⁰³ - О нём упоминается у Meyer'a. Op. cit. S. 91, у Olshausen'a. Op. cit. S. 48. ff.

²⁵⁰⁴ - Reithmayr. Op. cit. S. 172.

²⁵⁰⁵ - Ibidem. Op. cit.

²⁵⁰⁶ - Wieseler. Ss. 171–174.

²⁵⁰⁷ - Преосв. Иннокентий. Жизнь св. Ап. Павла. Стр. 98.

²⁵⁰⁸ - Слав.: и изсше.

²⁵⁰⁹ - Ἐξήρανθησαν, как во многих списках; слав. посрамишася – κατήσχύθησαν, при чем оно принимается за сказуемое к γεωργοί (посрамишася земледельцы).

²⁵¹⁰ - Слав.: молюся ти.

²⁵¹¹ - Слав.: их = αὐτῶν. Опускают αὐτῶν, напр., Алекс. И Амброз. кодексы.

²⁵¹² - Κῶμέ. как в Александрийском; слав. согласно с прочими: мя.

²⁵¹³ - Ταύτης вместо обычного , слав.: твоя.

²⁵¹⁴ - Слав.: [посрамишася] земледелателе, плачители, села по пшенице и по ячмени.

²⁵¹⁵ - Вместо εἰωθότας читаем εἰωθότες.

²⁵¹⁶ - Αἶρει ὕψι, букв.: поднимает вверх.

²⁵¹⁷ - Κυρίου. Этот вариант встречается в некоторых рукописях.

2518 - Ἰδοὺ οἶδε, как в Александр. и др. Слав.: се раби = ἰδοὺ δοῦλοι, согласно обычному чтению.

2519 - Слав.: яко пред = ὅτι κατέναντι (по Алекс., Альд. и др.).

2520 - Слав.: пищи взяшася, и от дому Бога вашего веселие и радость. Из дальнейшего истолкования можно заметить, что в тексте св. Кирилла вполне согласуется с славянским (βρώματα ἐξολοθρεύθη, καὶ ἐξ οἴκου), а потому пунктуация Парижского издания неправильна. Кроме того, пред словами: καὶ ἐξ οἴκου в тексте св. Кирилла, по всей вероятности, стояло слово ἐξήρθη, которое находится в некоторых рукописях (у Holmes' a) и в Комлютепском издании.

2521 - Вместо: τοῖς ἐκ γῆς ἀγαθῆς следует читать: τοῖς ἐκ γῆς ἀγαθοῖς.

2522 - Οὔτε ἱερέως. В толковании на Ос. 3:4: ἱερωσύνης или (в тексте): ἱερατείας = жречеству.

2523 - Букв. к нивам, τοῖς ἀγροῖς.

2524 - В тексте τὰ τῆς ἐρήμου (только здесь).

2525 - Слав.: услышу их.

2526 - Пропущены после ἐν μέσῳ τῶν πεδίων слова: πηγὰς, ποιήσω τὸν ἔρημον, слав. (и среди поля) источники, сотворю пустыню...

2527 - Слав.: в луги водныя εἰς ἐλὴ ὑδάτων. Ὑδατων во многих греческих списках не читается.

2528 - Вместо βοήσομαι – κεκράξομαι.

2529 - Слав.: яко близ. День...

2530 - Ἀπὸ τῆς ὀργῆς σου (Ватик.) Слав. оттоль гнев твой = ἀπὸ τότε ἡ ὀργή σου (Синайск. и дрр.). согласно с евр.: $\text{ו} \mid \text{ח} \text{ע} \text{ל}$ л.

2531 - Слав. покаяние нераскаянно во спасение...

2532 - Ἀναμέσον τῆς κρηπίδος καὶ τοῦ θυσιαστηρίου в толковании: (καὶ ἀναμέσον τοῦ θυσιαστηρίου). Слав.: между степенями жертвенника (без καὶ).

2533 - Слав.: Господь Господь Саваоф = Κύριος Κύριος Σαβαώθ (в большинстве греческих списков).

2534 - Εὐφροσύνας Обыкновенно εὐφροσύνας καὶ ἀγαλλίαμα, слав.: веселие и радость.

2535 - Καὶ λέγοντες Вм. ὥστε φαγεῖν κρέατα καὶ πιεῖν οἶνον λέγοντες.

2536 - Τὰ ἔθνη Вм. ἐν τοῖς ἔθνεσι.

2537 - Вместо: οἱ δὲ δὴ βροῦχοι καὶ ἀκρίδες ἡττωμένοις ποίαν ἔτι τοῖς προσκυνοῦσιν ἀάτοῖς ἐπιδοῖεν τὴν ἄκεσιν κτλ читаем: οἱ δὲ δὴ (лжеименные боги) βρούχοις καὶ ἀκρίσιν (или βρούχων и пр.) ἡττώμενοι (побежденные саранчей и мшицами)

2538 - Слав.: и отвеша Господь людем своим, и рече (согласно немногим греческим рукописям).

2539 - Слав.: се аз вам послю.

2540 - Τὸ ἔλαιον, елей

2541 - Εἰς τὰς χεῖράς σου Слав. в руку твою = εἰς τὴν χεῖρά σου.

2542 - Вм. ἔλαιον должно читать ἔλεον или ἔλεος, как во всех почти греческий списках (евр. עֵלֶיךָ).

2543 - Слав.: Господь Вседержитель – Κύριος Παντοκράτωρ (как во всех греческих списках).

2544 - Τὰ συνεπιτεθειμένα μοι. Слав.: нападающий = συνεπιθέμενα.

2545 - Εἰς κακίαν, слав. в злая = εἰς κακά (почти везде).

2546 - Здесь можно предполагать небольшой пропуск.

2547 - Слав.: гумна ваша.

2548 - Слав.: ядуще = ἐσθίοντες; у св. Кирилла: βρώσει (как в немногих греческих списках).

2549 - Слав.: яже = греч. ἃ; у св. Кирилла: ὅς (во многих греч. списках).

2550 - Как Кант, Шлейермахер и др. Ср Baur, ibid. 350–355, Dorner, Entwicklungsgeschichte et ect. II. 1096 дал.

2551 - Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1832. Bd 2 (Werke Bd. XII). S. 204–256 Ср. Phänomenologie, Abschn. Die offenbare Religion. Geschichte der Philosophie III. 100–108 (Werke Bd. XV) Philosophie der Geshichte S. 328 flg. (Werke IX) по Dorner'y Entw. der Lehre von der Person Christi. II. 1096, Anm 26.

2552 - См. Dorner, Entwicklungs-geschichte der Lehre von der Person Christi, 1854; II. S. 1084 сл. и Baur, V, 348 дал. Главные представители: Маргейнеке, Гёшель, Розенкранц, Конради и др.

2553 - Schwarz, 77–78. Ранее же он готовился быть ориенталистом в Боннском Университете. Ср. Bachmann, E W. Hengstenberg; I Bd. II Buch, S. 172 flg.

2554 - Bachmann, II Bd. 3 Buch. 2–3 cap. S. 61–146.

2555 - Ib. 82.

2556 - Bachmann, Ib. I Bd. S. 172

2557 - Выражение Баура, Geschichte der Christlichen Kirche V. 228.

2558 - Die Lehre von göttlichen Recht der Obrigkeit und vom unbedingten Gehorsam in der servilsten Weise... die Könige als den Abglanz der Majestät Gottes darstellte... Baur. V. S. 428.

2559 - 429.

2560 - Schwarz, ib. S. 61.

2561 - Ib. S. 64.

2562 - Ib. S. 68.

2563 - Ib. 8. 73.

2564 - Ib. 74.

2565 - Ib. 80.

2566 - 82–83.

2567 - Der Boden hebt sich schon unter unsern Füßen, wo diese düstern Larven auskriechen wollen, von Enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung ausserhalb jener Umschänzungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären». Baur, V. 231.

2568 - Schwarz 62

2569 - Schwarz ib. S. 63–66.

2570 - Ib. 67.

2571 - 88.

2572 - 89–90.

2573 - Baur. ib. V, 429; Schwarz. ib. S. 90.

2574 - Schwarz. 91–92.

²⁵⁷⁵ - Это, как и большинство других обвинений Генгстенберга совершенно ложны с точки зрения истинно-верующего христианина и имеют силу только для критиков отрицательного направления.

²⁵⁷⁶ - В числе самых первых сотрудников Генгстенберга в *Ev. Kirch.* 1827 за июнь поименованы: Неандер, Толюкк, Мейер, Стейдель, Ольсгаузен, Баумгартен-Крузиус, Ультанн, Шотт и др. *Baur, ib. V. 228.* Но после дела с Гезениусом и Вегшейдером отделились, Неандер, Ульман, Баумгартен-Крузиус, Шотт и нек. др. *Baur. ib. V 230.* Кроме того, парию Генгстенберга составляли: Гуэрике, Гарлес, Вильмар, Круммахер и др. *мн.*

²⁵⁷⁷ - См. выше.

²⁵⁷⁸ - *Allgemeine Bibliothek der Biblischen Literatur. Bd. V. 1794 S. 759* дал.

²⁵⁷⁹ - Так Marsch предполагает до 12-ти таких обработок. Ту же гипотезу разделяет Гратц – Gratz, *Neuer Versuch, die Entstehung der drei ersten Ev. zu erklären, Tüb. 1812.*

²⁵⁸⁰ - *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratu. 1789.*

²⁵⁸¹ - *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, II. 166* дал. 1808.

²⁵⁸² - Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig. 1818.* За ним следуют: Гуерике, Креднер, Неудеккер и др. А ранее Гизелера этой гипотезы держались Эккерман, Гердер, частью Павлюс и др.

²⁵⁸³ - Уже ранее Павлюс в *Introductio in Novum Testamentum 1799* и в *Exegetisches Handbuch* предполагал короткие записи Марии, Захарии, Иоанна и пр.

²⁵⁸⁴ - *Ueber die Schriften des Lucas 1817, Werke, Berl. 1836. 2-ter Band, S. 1–220* – и статья о свидетельстве Папия в *Theologische Studien und Kritiken 1832.* Также по смерти его изданные *Vorlesung über die Einleitung ins Neues Testament, Werke 8-ter Band, Berl. 1845, §§ 61–79.*

²⁵⁸⁵ - De-Wette, *Einleitung in d. N. T. 1826.*

²⁵⁸⁶ - Credner, Einl. in d. N. Testam. 1839, ср. об этом нашу статью в Приб. к тв. св. отцов за 1881 г. III кн. «К вопросу о происхождении и взаимном отношении синоптических Евангелий».

²⁵⁸⁷ - «Bemerkungen über den Verfasser des Evangeliums nach Matthäus».

²⁵⁸⁸ - См. Bleek, Einleitung in das Neue Testament, 3-te Aufl. v. Mangold, Berlin, 1875 § 43 S. 124.

²⁵⁸⁹ - Конечно мнимые.

²⁵⁹⁰ - См. выше. (Bleek § 52. S. 150–152).

²⁵⁹¹ - Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht. Leipzig. 1801–1804.

²⁵⁹² - Об этих сочинениях см. De-Wette Einl. § 108 Arm. а и Bleek. Einl. 62. S. 181.

²⁵⁹³ - Probabilia de Evangelii et epistolarum Joannis, Apostoli, indole et origine eruditarum judiciis modeste subjecit C. S. Bretschneider. Leipzig. 1820.

²⁵⁹⁴ - Kuinöl, Prolegomena in Matthäum § 3; in Lucam § 6.

²⁵⁹⁵ - Ammon, Ascensus I. Christi in coelum historia biblica, в Opuscula nova. Rötze, Brief über den Rationalismus S. 238 дал. 337 дал.

²⁵⁹⁶ - Ausführliche Erklärung über theol. Censuren. Vorrede. Von freier Untersuchung des Kanon 2 Th. S. 282 у Strauss. Das Leben Jesu, 4-te Aufl. Tüb. 1840. § 8. S. 27–28.

²⁵⁹⁷ - Gabler в Einleitung'е к Эйхгорновой Urgeschichte (1792) 2. 481 сл. Schelling в Memorabilien Павлюса S. Stück, S. 1 сл. (1793), Bauer, Hebr. Mythologie d. Alten und Neuen Testaments; Wegscheider, Institutiones theologiae chr. dogmaticae § 42) Vater, Comm. über den Pentat. 3 Bd. S. 670 сл. De-Wette, Krit. der Mosaisch. Geschichte II сл. Krug в Henkés Museum'е 1. 3. 5. 395 сл. (1803) Berthold, Krit. Jornal. S. Bd S. 235 сл. Подробности см. у Strauss'a Leben Jesu § 8. Из рационалистов один только Павлюс был верен своей школе и предлагал толкование греческих мифов по той же рационально-естественной методе, по какой он объяснял и новозаветные чудеса.

- 2598 - Eichhorn. Einleitung in das.N. Testament, 1. 222 сл. 408.
453 дал. и др.
- 2599 - D. Leben Jesu S. 46 дал. 203 дал. 248 дал. 494 дал.
- 2600 - Ib. S. 153 дал.
- 2601 - 1832Heft. Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte. Ср. Strauss'a Leben Jesu, § 9.
- 2602 - Leben Jesu. Выше цитированные параграфы 8 и 9.
- 2603 - Kaiser, Biblische Theologie, 1813. 1 Th. S. 194 сл.
- 2604 - Strauss Leben Jesu, § 10.
- 2605 - Bd. V. S. 248.
- 2606 - Strauss. Leben Jesu § 11.
- 2607 - A. Hausrath, David Friedrich Strauss und die Theologie seiner Zeit. Heidelberg. 1876. S. 102 сл. 138 сл.
- 2608 - Paulus. Exegetisches Handbuch 1 Bd. 1 Abth. S. 1. 4. 71
- 2609 - Greiling, в Henkés Museum"e 1 Bd. 4 Heft S. 621 сл.
- 2610 - Излагаем буквально по Страуссу; в скобках поставлены замечания Страусса. Strauss, Leben Jesu § 12.
- 2611 - Замечание это, как увидим, сохраняет всю свою силу доселе, ибо чудесное может быть критерием мифа только при априорном отрицании возможности чуда.
- 2612 - Strauss, Leben Jesu 1 Bd. S. 56.
- 2613 - S. 60 § 12.
- 2614 - S. 61.
- 2615 - Выражение Страусса.
- 2616 - Страуссу было 27 лет.
- 2617 - Schwarz, ib. 96 сл.
- 2618 - Hausrath, ib. 1. 103.
- 2619 - Кроме вышеуказанных источников и пособий, автор при составлении своего очерка Протестантского Богословия до Страусса пользовался работами русских ученых: В. Д. Кудрявцева «Религия и её сущность» (для богословско-философской стороны дела), – Архим. потом епископа Михаила Лузина «О Евангелиях и Евангельской Истории» (для критико-экзегетической) и «Письмами о немецком богословии» проф.

Каз. Дух. Акад. А. И. Гренкова, напечатанными в Православном Собеседнике за 1879–1882 годы и изданными отдельно в 1882-м году под заглавием «от Шлейермахера до Штраусса» (для общих характеристик, особенно Шлейермахера во 2-м письме и Новой Ортодоксии).

²⁶²⁰ - К каким кровавым результатам ведет последовательное применение дарвинистического начала борьбы за существование, это художественно изображено в романах «Поля Бурже».

²⁶²¹ - См. напр. статью в журнале *Revue scientifique*, помещенную в переводе в Русском Богатстве. 1891 Ноябрь: «Взаимопомощь у дикарей».

²⁶²² - Это мнение высказано немецким психологом Карусом в сочинении «*Psysche*», опыт подтверждает его.

²⁶²³ - Творения. Ч. 4-я, стр. 75. Изд. 1-е.

²⁶²⁴ - Точное, обстоятельное указание того, какое именно состояние мозга и нервов благоприятствует яркости представлений, силе чувства, решимости воли – дело людей ближе изучающих жизнь человеческого тела (медиков, физиологов); мы здесь высказываем лишь общую мысль о зависимости душевных состояний от телесных условий.

²⁶²⁵ - Понятно, что если все отдельные личности откажутся от своего разума и будут взаимно полагаться один на другого: Иван на Петра и Сидора, Сидор на Петра и Ивана, Петр на Ивана и Сидора, то в конце это будет равносильно общему отказу всех от разума и подчинению случайно распространяющимся, неизвестно откуда возникающим мнениям. Притом, как показывает опыт, такая именно, отказавшаяся от своего разума толпа, больше всего и способна подчиняться господству одной решительной личности.

²⁶²⁶ - *L'Autorite*, № 62 – передовая статья самого Кассаньяка по поводу известного ответа президента Карно на приветственные речи епископом Нанси и Yerdun'a, по смыслу которого, как он истолкован Кассаньяком, президент требовал от епископов не только подчинения конституции, но и всему республиканскому законодательству, со включением,

следовательно и статей «нечестивых» (scelerates), каковы: обмирщение школ, госпиталей, отдача семинаристов в солдаты, законы о разводе, лишение епископов и священников жалованья, запрещение католич. собраний и т. д.

²⁶²⁷ - Так именно Равашоль и заявил: «люди увидят, – сказал он между прочим в своем последнем письме, – что я работал для блага человечества» (pour le bien de l'humanité). В таком же тоне составлены и его «автобиография», и проект «защитительной речи», как известно не допущенной к произнесению. «Анархия, – говорит он в автобиографии, – есть уничтожение всех причин, разделяющих современное общество».

²⁶²⁸ - В последнее время, впрочем, замечается движение к централизации разрозненных высших учебных заведений Парижа: так, для всех факультетов и фармацевтической школы образован один общий совет (Le Conseil general des Facultes), а для студентов всех высших заведений без различия основано одно общество (Association generale des etudiants de Paris). См. об этом интересную книгу Лависса (Lavissee), проф. Сорбонны: L'etude et les etudiants, Par. 1890. p. 223 и сл.

²⁶²⁹ - Вопросу о современном состоянии философской мысли во Франции мы предполагаем посвятить особый ряд статей.

²⁶³⁰ - Деян.6:2–7.

²⁶³¹ - «Хранити подобает и не писанием преданный церковный обычай, яко закон». Кормчая, 1827 г. л. 14. Гран. 1, гл. 3.

²⁶³² - Кол.4:7.

²⁶³³ - 1Фес.3:2.

²⁶³⁴ - Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Лучшее изд. у Питры. I. B. Pitra: Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta T. I. Romae. 1864. Об этом памятнике см. в моей книге: Историческое обозрение источников права православной церкви. Москва 1891 г.

²⁶³⁵ - Διαταγαὶ τ. ἁγ. ἀποστόλων, II. 19. Pitra 1. c.I. 241.

²⁶³⁶ - Числ. 12:8. Διαταγ. II, 29. Pitra I, 177.

2637 - Διαταγ. II, 28; Piira, I, 174.

2638 - Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων II, 57; Piira I, 205 207.

2639 - Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων VIII, 13; Piita, I, 407.

2640 - Ibid. III, 15; Pitra, I, 239.

2641 - Ibid. III, 16; Pitra, I, 240.

2642 - Διαταγαὶ VII, 28, Piita, I, 67; Ср. кн. III гл. 11-й, где говорится: «прочим клирикам, как-то: чтецам, певцам, привратникам не дозволяется крестить, но только епископам и пресвитерам при служении им диаконов».

2643 - Слова Аристина: «все те пресвитеры и диаконы, которые во время гонений... приносили жертвы идолам, потом по истине обратились... должны участвовать только в седалище и чести, но не должно быть дозволяемо им действовать что-либо священническое, напр., возносить хлеб или чашу, предлагать народу слова учения, или вообще совершать какую-либо из святых служб». Слова эти действительно могут подать повод к ложным толкованиям; говорим это, впроч., не в осуждение знаменитого канониста: ибо толкуя оба правила (1 и 2) вместе, он естественно должен был совместно говорить о пресвитерах и диаконах. Но для мало внимательного читателя в этом и возможна опасность отнести к диаконам то, что, по смыслу правила, должно быть относимо к правам пресвитеров.

2644 - Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων VIII, 12; Pitr I, 399–400.

2645 - В печатной Кормчей это выражение переведено так: «хлеб или чашу принести». И совершенно правильно переведено. См. толкование к 1 и 2 прав. Анкир. Соб.

2646 - Перевод книги правил.

2647 - Διαταγ. VIII, 6; Pitra, I, 393.

2648 - См. напр. прав. 19 Лаодик. соб.

2649 - Т.е., «это принесение (ἀναφορά) есть то самое, которое бывает в самом начале литургии верных и прежде освящения. Затем провозглашение есть, как нам кажется, не иное что, как чтение прошений, предначинательных молитв, евангелий, ободрений, вероятно таковых, кои произносились громким голосом. Это именно обозначает греческое слово

κηρίσσειν». Tomassinus, Collectio praestantiorum operum jus canonicum illustrantium. T. II, p. 214.

²⁶⁵⁰ - Т. е. «Заметь, что и диакон одинаково падших (правило подвергает) одинаковому наказанию лишения двух главных полномочий – принесения хлеба и чаши и провозглашения, из коих первое, несомненно, есть разнообразное служение диакона при жертве, но не приношение священника, а которое – не проповедь к народу, а обычное провозглашение молений». Pitra, I. с. р. 448–449.

²⁶⁵¹ - Сн. Лаодик. соб. прав. 15. Трул. соб. прав. 33.

²⁶⁵² - Изд. Высокопр. Саввы, Арх. Тверского: Собр. мн. и отзыв. м. Москов. Филарета, т. IV, 212.

²⁶⁵³ - Количество приводимых нами (здесь и выше) примеров желающих может увеличить теми, которые собраны в рецензии Budde, Theologische Literaturzeitung 1892, № 3.

²⁶⁵⁴ - Reithmayr. Op. cit. S. 172.

²⁶⁵⁵ - Ibidem.

²⁶⁵⁶ - Ibidem.

²⁶⁵⁷ - Ibidem.

²⁶⁵⁸ - Meyer. Op. cit. S. 91. – Впрочем Estius'a Reithmayr относит к разряду первых толкователей, замечая при этом, что у него мысль о самостоятельности отрывка проводится в двух местах. Reithmayr. Op. cit. S. 172.

²⁶⁵⁹ - Wieseler. Op. cit. S. 172.

²⁶⁶⁰ - Meyer. Op. cit. S. 91.

²⁶⁶¹ - Opusc., p. 365 – у Meyer'a, ibid.

²⁶⁶² - Scr. var. arg., II, p. 452 sqq. – Ibidem.

²⁶⁶³ - Meyer. Ibidem.

²⁶⁶⁴ - Windischmann. Op. cit. Ss. 54. 55.

²⁶⁶⁵ - Rückert. Op. cit. S. 93.

²⁶⁶⁶ - Usteri. Op. cit. S. 68.

²⁶⁶⁷ - Olshausen. Op. cit. S. 48.

²⁶⁶⁸ - Baumgarten-Crusius. Op. cit. S. 51.

²⁶⁶⁹ - Meyer. Op. cit. S. 91.

- 2670 - Ibidem.
- 2671 - Ibidem.
- 2672 - Ibidem. Ss. 91. 92.
- 2673 - Lange. Op. cit. S. 34.
- 2674 - Reithmayr. Op. cit. S. 173.
- 2675 - Архиеп. Филарет. Цит. соч. Стр. 59.
- 2676 - Еп. Феофан Цит. соч. Стр. 169. 170.
- 2677 - Архим. Агафангел. Цит. соч. Стр. 104.
- 2678 - Wieseler. Op. cit. S. 172.
- 2679 - Ibidem.
- 2680 - Hactenus verba sunt Pauli, quae ad Petrum locutus est, quibus comprehendit in summa praeceptum christianae doctrinae articulum, qui facit vere Christianos. Iam recitat sermonem ad Galatas, et concludit, cum res ita se habeat, quod per fidem in Christum iustitiam, ergo ex operibus legis non iustificabitur omnis caro. Cf. Baubgarten-Crusius. Op.cit. S. 51.
- 2681 - Wieseler. Op. cit. S. 172. Meyer. Op. cit. S. 91.
- 2682 - „Die Stiefiede des Paulus an Petrus, говорит Neander, scheint nun bis hierher, Gal. 2excl., zu gehen. Das Nachfolgende knüpft sich durch den Uebergang von dem Pluralis zum Singularis und durch das γὰρ als Commentar des Paulus selbst zu den vorhergehenden dunklen im Affect gesprochenen Worten jenet Strafrede an und es würde als Fortsetzung derselben nicht recht passen“. – Neander. Geschichte der Pflanzung etc. 1838. Thl. I, S. 281.
- 2683 - Wieseler. Op. cit. S. 172. B. Crusius. Op. cit. S. 52. folg.
- 2684 - Архим. Агафангел. Цит. соч. Стр. 104.
- 2685 - Еп. Феофан. Цит. соч. Стр. 170.
- 2686 - Гал.2:14.
- 2687 - Гал.2:15.
- 2688 - Lange. Op. cit. S. 33.
- 2689 - Подробнее о важности антиохийского события – в начале главы нашего исследования.
- 2690 - Гал.2:14.

²⁶⁹¹ - Meyer. Op. cit. S. 91. – Арх. Филарет. Цит. соч. Стр. 59.
– Usteri. Op. cit. S. 68.

²⁶⁹² - Арх. Филарет. Там же.

²⁶⁹³ - Гал.2:11:14.

²⁶⁹⁴ - Meyer Op. cit. S. 91. – Usteri. Op. cit. S. 68. – Reithmayr.
Op. cit. S. 173.

²⁶⁹⁵ - Еп. Феофан. Цит. соч. Стр. 169.

²⁶⁹⁶ - Wieseler. Op. cit. S. 172.

²⁶⁹⁷ - Usteri. Op. cit. S. 68. – Архиеп. Филарет, Цит. соч. Стр.
59. – Архим. Агафангел. Цит. соч. Стр. 105.

²⁶⁹⁸ - Wieseler (Op. cit. S. 172) и по этому поводу делает
такое же странное замечание, что будто «из слов ὡς ἀνόητοι
Γαλάται (Гал.3:1), которые при том и употреблены-то не ради
перехода, а ради ἀνόητοι, ничего не следует, кроме того, что
перед 3 главой должно мыслить паузу и отнюдь не то, чтобы в
предшествующем не было речи к Галатам». Даже допустив, что
Γαλάται употреблено ради точного указания: к кому относится
эпитет ἀνόητοι, и тогда надо признать, что оно служит указанием
на перемену речи, если бы обращение к Галатам началось с 15
стиха, то пояснительное Γαλάται к ὡς ἀνόητοι было бы
совершенно лишним.

²⁶⁹⁹ - Еп. Феофан. Цит. соч. Стр. 169. Cf. Usteri. Op. cit. S.
69. – Windischmann. Op. cit. S. 54.

²⁷⁰⁰ - Арх. Филарет. Цит. соч. Стр. 59. – Cf. Usteri. Op. cit. S.
69. – Здесь кстати о вышеупомянутой связи. Стих 18,
несомненно, из речи к Ап. Петру и прочим. Говорят, что этим
стихом речь и оканчивается, а дальше – обращение уже к
Галатам. Но стих 18-й связан со следующим 19-м и внешне (и
там, и здесь – первое лицо единственного числа) и внутренне
(γάρ) Еп. Феофан. Цит. соч. Стрр. 169. 170.

²⁷⁰¹ - Olshausen. Op. cit. S. 48. – Usteri. Op. cit. S. 68. –
Meyer. Op. cit. S. 91.

²⁷⁰² - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 81.

²⁷⁰³ - Там же, стр. 84.

²⁷⁰⁴ - Бл. Феодорит. Цит. твор. и том. Стр. 384.

- 2705 - Там же. Стр. 386.
- 2706 - Hieronymus. Толкование на 15 ст.
- 2707 - Wieseler. Op. cit. S. 173.
- 2708 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 84.
- 2709 - Wieseler. Op. cit. S. 173.
- 2710 - Ibidem.
- 2711 - Ibidem. S. 174.
- 2712 - Ibidem.
- 2713 - Гал.2:15:16.
- 2714 - Как делает напр. Lachmann в своем малом издании II. 3. Cf. Meyer. Op. cit. S. 93. – Usteri. Op. cit. S. 71.
- 2715 - Как поступают Griesbach и Knapp. Cf. Usteri. Ibidem. – Wieseler. Op. cit. S. 174.
- 2716 - Usteri. Ibidem.
- 2717 - Wieseler. Op. cit. S. 175. Meyer. Op. cit. S. 93.
- 2718 - Ibidem.
- 2719 - Flatt, напр. ставит точку после 15 стиха. – Baumgarten-Crusius. Op. cit. S. 52.
- 2720 - Такого распорядка держатся: Beza, Rückert, Usteri, Schott, Fritzsche, Windischmann, Hilgenfeld, Ewald и др. – Cf. Meyer. Op. cit. S. 93. – Reithmayr. Op. cit. S. 174.
- 2721 - Reithmayr. Op. cit. S. 174. Usteri. Op. cit. S. 170. Meyer. Op. cit. S. 93.
- 2722 - Nos natalibus – переводит Winer – Judaei nec e gentilibus profani intelligentes – nosmetpsi inquam, Christo fidem adhibuimus. Usteri. Op. cit. S. 71.
- 2723 - Архим. Агафангел. Цит. соч. Стр. 108.
- 2724 - Usteri. Op. cit. S. 71.
- 2725 - Так понимают это: Св. Иоанн Златоуст (Цит. твор. Стр. 82.), бл. Феодорит (Цит. том., стр. 384), Baumgarten-Crusius (Op. cit. S. 52), Usteri (Op. cit. S. 69), Wieseler (Op. cit. S. 175), Reithmayr (Op. cit. S. 174).
- 2726 - Baumgarten-Crusius, ibidem.
- 2727 - Блажен. Феодорит. Цит. том, стр. 384.

2728 - «Natura Judaeus est, qui est de genere Abraham et a parentibus die octavo circumcisis: non natura Judaeus, qui postea factus est ex gentibus». Hieronymus. Comment. in. h. loc. – Так же приблизительно толкует это место и св. Иоанн Златоуст: «что значит естеством иудеи? Мы не пришельцы (προσήλυτοι)». Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 82.

2729 - Св. Иоанн Златоуст. Там же.

2730 - Рим.3:1:2.

2731 - Рим.9:4.

2732 - Рим.9:1.

2733 - Рим.2:17:18.

2734 - Преосв. Феофан. Цит. соч Стр. 171. – Cf. Reithmayr. Op. cit. S. 75.

2735 - Здесь отнюдь нельзя усматривать собственно иудео-христианского воззрения св. Апостола. Как христианин, он, напротив, говорил: нет уже иудея, ни язычника..., ибо все вы одно во Христе Иисусе (Гал.3:28); во Христе Иисусе не имеет силы ни обрезание, ни необрезание (Гал.5:6; ср. Гал.6:15).

2736 - Лк.22:37; Деян.2:23; Рим.2:12; 1Кор.9:21.

2737 - Еф.2:12.

2738 - 1Цар.15:18; Прем.10:20; 1Кор.6:1.

2739 - Тов.13:6; Мф.9:10:11; Мф.11:19; Мф.26:45; Лк.6:32–34. Ср. Еф.4:18; 1Пет.4:3.

2740 - Дан.11:17. Прем.10:15:17:20; Прем.18:1:7:9:20. – Это противоположение впоследствии перешло и в христианство: христиане и нехристиане в 1Кор.6:1.

2741 - Рим.3:9.

2742 - Бл. Августин это место толкует так: «Peccatorum autem nomen gentibus imposuerant Judaei, jam vetusta quadam superbia, tanquam ipsi justi essent, vivendo stipulam in oculo alieno, et non trabem in suo». S. Augustini. Opera. Tom. cit. Col. 2670, §16.

2743 - Хорошо уясняет эту мысль Лютер: «Nos natura Judaei, пишет он в толковании на это место, in legali justitia excedimus quidem gentes, qui peccatores sunt, si nobis conferantur, ut qui nec legem nec opera ejus habent; verum non in hoc justi sumus coram

Deo, externa est illa justitia nostra.» Meyer. Op. cit. S. 92. – В таком же смысле истолковывают это место Архим. Агафангел (цит. соч., стр. 105:106), Преосв. Филарет (цит. соч., стр. 59), Преосв. Феофан (цит. соч., стр. 171), Olshausen (Op. cit. S. 48.), Windischmann (Op. cit. S. 55), Baumgarten-Crusius (Op. cit. S. 52), Usteri, Meyer, Reithmayr, Wieseler и др.

²⁷⁴⁴ - Некоторые толкователи придают 15 стиху иной, совершенно противоположный нашему, смысл. Так, напр.: Elsher, Er. Schmidt, Wolf, Flatt, Paulus и др. слово ἁμαρτωλοὶ рассматривают, как сказуемое к ἡμεῖς; смысл такой: мы хотя по природе и иудеи, не язычники, но все же грешники (nos natura Judaei, licet non ex gentibus, peccatores). Hofmann (Schriften. I, Ss. 564:610), через καὶ соединяя ἁμαρτωλοὶ и Ἰουδαῖοι, в оправдание такого понимания приводит ту мысль, что будто бы при противоположном толковании стояло бы не καὶ οὐκ, а οὐδέ. Но это неверно. И при нашем понимании грамматически правильно может быть и то и другое, но только καὶ οὐκ св. Павел здесь так же, как и в 14 стихе, употребляет по стилю аттических прозаиков (ср. 2Кор.13:10), которые в утвердительных предложениях ставят καὶ οὐκ, а в отрицательных – οὐδέ (Kühner, Ad. Xenoph. Anab., 1:2:25). – Meyer. Op. cit. S. 93). Что же касается логически текстуальной возможности указанного соединения понятий, то оно отнюдь не оправдывается последующим; этот последующий член периода отнюдь не будет уже служить противопоставлением и ограничением первого, что вполне ожидается. Содержание этого второго члена, что оправдание приобретается отнюдь не исполнением закона, заставляет заключать, что, следовательно, в первом члене периода должна непременно идти речь о преимуществе иудея. Cf. Usteri. Op. cit. S. 70.

²⁷⁴⁵ - Windischmann. Op. cit. S. 56. Преосв. Феофан. Цит. соч. Стр. 172. 173.

²⁷⁴⁶ - Само собой разумеется, что полного и всестороннего уяснения сих понятий, которые составляют собой главнейший предмет содержания двух Посланий св. Павла: к Римлянам и к Галатам, здесь, в толковании одного стиха, сделать невозможно.

²⁷⁴⁷ - Reithmayr. Op. cit. S. 176. Cf. Olshausen. Op. cit. S. 48.

²⁷⁴⁸ - Преосв. Феофан. Цит. соч. Стр. 171.

²⁷⁴⁹ - Оправдание – это один из самых важнейших пунктов учения св. Апостола Павла. Он получил особенное научное значение, когда появилась реформация и сделала его вопросом спора католиков и протестантов. Поэтому не удивительно, что по этому вопросу можно указать громадную литературу. Wieseler (Op. cit., S. 177) рекомендует целый ряд монографий по этому вопросу.

²⁷⁵⁰ - См. напр. Wieseler. Op. cit. Ss. 176–194.

²⁷⁵¹ - Гал.2:19:20.

²⁷⁵² - Для тех, кто желает ознакомиться с взглядами немецких толкователей на этот вопрос, мы дадим некоторые указания к сему пути. Значения глагола δικαίω и сродных с ним понятий, в каких употребляются они в Новом Завете, можно видеть в любом Новозаветном Словаре. Соотношение между собой понятий оправдания, правды, праведности и дрр. у св. Ап. Павла, по утверждению немцев, таково: δικαίου, δικαιοῦσθαι – деятельность Божия по отношению к человеку (Рим.3:20:24:28:30; Рим.4:2:5; Рим.5:1:9; Рим.8:30:33; Гал.2:16:17; Гал.3:8:11:24; Гал.5:4; 1Кор.6:11; Тит.3:7; ср. Лк.18:14; Деян.13:39; Иак.2:21:24:25); акт через который Бог оправдывает грешников – δικαίωσις (Рим.4:25; Рим.5:18), владение этим Божиим δικαίωσις – δικαιοσύνη θεοῦ (Рим.1:17; Рим.3:21:22; Рим.10:3; 2Кор.5:21) или δ. ἡ ἐκ Θεοῦ (Флп.3:9), или просто δικαιοσύνη (Рим.4:3:5:6:8:22; Рим.5:17:21; Рим.9:30; Рим.10:4:6:10. Гал.2:21; Гал.3:6:21; Гал.5:5; 1Кор.1:30; 2Кор.3:9; 2Тим.4:8). Δικαίου – на греч. языке означает а) делать справедливое; на суде – произносить правый суд, по правде, обвинить-ли оправдать-ли (το δικαίου ποιεῖν τίνα), б) делать или объявлять правым (δικαίου ποιεῖν τι или τίνα), возвращать в состояние правды, справедливости.

²⁷⁵³ - Это термин св. Ап. Павла. Еще он встречается у него в Гал.3:2:5:10; Рим.3:20:28; Рим.9:32.

²⁷⁵⁴ - Рим.4:2:6; Еф.2:9; Тит.3:5; 2Тим.1:9.

²⁷⁵⁵ - Прем.2:12.– Cf. Meyer Op. cit. S. 94.

2756 - Св. Апостол учил еще о законе естественном, написанном на сердцах язычников. Рим.1:32; Рим.2слл.

2757 - Что тут разумеются именно внешние предписания Моисеева закона – это можно видеть из Деян.15:10 и паралл.

2758 - «Необходимому в законе поучала сама природа; таковы заповеди: не прелюбодействуй, не убивай, не кради, не свидетельствуй ложно на ближнего твоего свидетельства ложного, почитай отца твоего и мать твою – и другие подобные; заповеди же о субботе, об обрезании, о прокаженном, об изливающем семя, о жертвах, о кроплениях – составляли собственность закона, ибо им не научила природа. Поэтому все сие (т. е. последнее) называет Апостол делами закона». Бл. Феодорит. Творения. Цит. том. Стрр. 384. 385.

2759 - Cornelius-a-Lapide. Commentarius etc. Tom. cit., pag. 443.

2760 - Reithmayr. Op. cit., S. 181.

2761 - Scott объясняет это так: „Facta intelliguntui legi Mosaicat eeremoniali accommodata, seu observatio rituum Iudaicorum quae admodum εργα των οκοτους Ром III, 12, quae conveniunt ignorantiae, seu εργα εησαρκας Gal. V, 19, qualia postulat et ellioit dictamen seuum et eupiditatum“.

2762 - О сем подробнее – у Lange, in op. cit., S. 34.

2763 - S. Augustini. Op. et tom. cit. Coll. 2670. 2673.

2764 - Reithmayr. Op. cit. S. 182.

2765 - Рим.3:24:26:28; Рим.4:6:7; Рим.5:1:9.

2766 - Посему говорится у св. Павла, что все жертвы очищали только к плотской чистоте (Евр.9:13).

2767 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 83.

2768 - Бл. Феофилакт, Толкование на 16 ст. – Ср. Преосв. Феофан, Цит. соч. Стр. 178.

2769 - Рим.2:13:17:18:20:23:25; Рим.3:19:31; Рим.7:7:12:14:16:22:25; 1Тим.1:8.

2770 - Гал.3:24.

2771 - Евр.10:1.

2772 - Но – приведем слова бл. Иеронима – «некоторые говорят: если верно то, что говорит здесь св. Павел, что от дел закона никто не оправдится, а только верою Иисус-Христовою, то патриархи, пророки и святые, жившие до пришествия Христова, были несовершенны. Таковым должно ответить, что здесь те называются не достигшими правды, которые верят, что оправдаться можно только такими делами. Святые же, бывшие древле, верою Христовою оправданы. Ибо Авраам видел день Христов и возрадовался. И Моисей поношение Христово считал богатством, большим сокровищ египетских: взираше бо на издвоздаяние. И Исаия видел славу Христову (Ис. VI), как свидетельствует Евангелист Иоанн. Отсюда видно, что не столько дела закона осуждаются, сколько те, кои надеются быть оправданными только от дел, когда и Сам Спаситель говорит: аще не избудет правда ваша паче книжник и фарисей не внидете в царство небесное (Мф.5:20)». – Бл. Иероним. Толкование на 16 стих. – Ср. Преосв. Феофан. Цит. соч. Стр. 179.

2773 - Рим.3:20, особенно 28: мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона (χωρίς ἔργων νόμου).

2774 - Гал.3:5:12.

2775 - Рим.3:30; Рим.5:1; Гал.2:16; Гал.3:8:24.

2776 - Рим.3:24.

2777 - Рим.3:22; Рим.9:30; Рим.10:6; Флп.3:9.

2778 - Флп.3:9.

2779 - Рим.4:11.

2780 - Замечательно, что δῖα в Новом Завете никогда не употребляется с πίῑτις в винительном падеже при δῖκαῖοῦν, так что «приобрести оправдание ради веры, из-за веры» – такое соединение сих понятий невозможно.

2781 - Гал.2:20; Гал.3:22; Рим.3:22:26; Еф.3:12; Флп.3:9.

2782 - Еф.1:15.

2783 - 1Тим.3:13; 2Тим.3:15.

2784 - Мк.1:15; Ин.3:15.

2785 - Рим.10:14; Флп.1:29.

2786 - Однако Paulus и Schulthess совершенно безосновательно утверждают, что здесь *genitivus subjecti* в смысле πίστεως Ἀβραάμ в Рим.4:16. По Paulus'у πίστεως Χριστοῦ Иησοῦ это – «убежденная верность Иисуса своему Божественному посланничеству, т.е. убежденность и верность призванию такие же, каким Мессия не только учил, но и сам, как человек, по возможности, показывал и в Своем царстве Божиим осуществлял»; по Schulthess'у «вера Христа – вера, какую Христос в Бога Отца имел и исполнял; сия то и есть та вера, которая нас оправдывает» (Рим.3:22; Рим.5:1; Гал.2:16; Флп.3:9). – Cf. Usteri. Op. cit. S. 73. Wieseler. Op. cit., S. 200. 201.

2787 - Reithmayr. Op. cit. S. 185.

2788 - Wieseler. Op. cit. S. 198. – Cf. Reithmayr. Op. cit. S. 187.

2789 - Особенно – Рим.3:24:27:28; Рим.4:5; 1Тим.1:15.

2790 - Есть брошюра о. Архимандрита Антония: «Что следует понимать под «спасающей верой» по смыслу Божественного Писания?» – В ней автор со свойственной ему манерой писать необыкновенно сжато, кратко, но существенно, изложил православно-догматическое воззрение на спасающую веру; это воззрение совершенно чуждо всяких католических и протестантских примесей, от которых не всегда свободны бывают наши догматики. Этой брошюрой мы позволим себе пользоваться в данном случае.

2791 - Как это, напр., делает Reithmayr. Op. cit. S. 185.

2792 - Мф.24:23.

2793 - Деян.14:9.

2794 - Мф.23:23.

2795 - Иуд.1:20.

2796 - В этом смысле про св. первомученика и архидиакона Стефана говорится, как про мужа, исполненного верою (Деян.6:5).

2797 - Ин.5:40–44.

2798 - Ин.8:42–48.

2799 - Ин.10:26.

- 2800 - Ин.4:6.
- 2801 - Мк.1:15 и дрр.
- 2802 - Ин.5:22.
- 2803 - 1Тим.1:19.
- 2804 - 1Тим.3:9.
- 2805 - 1Тим.6:12.
- 2806 - Гал.5:22.
- 2807 - Иак.2:19.
- 2808 - Мф.7:22–24.
- 2809 - Ин.1:4.
- 2810 - Ин.1:2.
- 2811 - Ин.3:12; Ин.2:1–10; 1Ин.2:17; Рим.12:2; Рим.4:18; 1Кор.1:23; 1Ин.5:5.
- 2812 - Евр.11:33.
- 2813 - В словах этого стиха οὐ ἀνθρώπος вполне справедливо усматривают гебраизм вместо οὐδεὶς, отрицание только надо отнести не к ἀνθρώπος, а к сказуемому δικάιονται, как в последнем предложении этого стиха. Где таким образом отрицание стоит при глаголе, там ἀνθρώπος, равно как и πᾶς, соответствует латинскому ullus или quisquam. (ср. во французском употреблении personne и rien)
- 2814 - Cf. Usteri. Op. cit., S. 74. Lange. Op. cit. S. 34. Meyer. Op. cit. S. 95. Wieseler. Op. cit. S. 202.
- 2815 - Так полагает Meyer. Op. cit. S. 95. Cf. Wieseler. Op. cit. S. 202.
- 2816 - Ср. Деян.2:17; 1Кор.1:29; Мф.24:22; Ср. также Быт.6:12; Втор.5:26.
- 2817 - Гал.2:13.
- 2818 - Wieseler. Op. cit. S. 205.
- 2819 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стрр. 83–87. – Ср. Бл. Феодорит. Цит. твор. Стр. 385.
- 2820 - См. напр., Гал.3:21; Рим.3:4:6:31; Рим.6:2:15; Рим.7:7:13; Рим.9:14; Рим.11:1:11; 1Кор.6:15.

- 2821 - Ср. 1Пет.1:12; 1Пет.4:10; 2Тим.1:18; особенно 2Кор.11(διάκονος δικαιοσύνης).
- 2822 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 87.
- 2823 - Рим.3:6:31; Рим.6:1:15; Рим.7:7:13; Рим.11:1:11; 1Кор.6:15; Гал.3:21.
- 2824 - Reithmayr. Op. cit. S. 194.
- 2825 - Бл. Феодорит. Цит. соч. Стр. 385.
- 2826 - S. A. Augustinus. Op. et. tom. citt. col. 2670.
- 2827 - Рим.15:20; 1Кор.8:1; 1Кор.10:23; Еф.2слл. Рим.14:20; 2Кор.5:1.
- 2828 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 87.
- 2829 - Рим.3:3.
- 2830 - Гал.2:18.
- 2831 - Как и было на самом деле у иудействующих лжехристиан.
- 2832 - Cf. Olshausen. Op. cit. S. 51.
- 2833 - Ср. Преосв. Феофан. Цит. соч. Стр. 183.
- 2834 - К таковым относятся: Usteri, Rückert, Meyer, De Wette и дрр.
- 2835 - Мы разумеем ст. 18. Ср. также и 15–17 стт.
- 2836 - Об этом – ниже.
- 2837 - См. Рим. VII.
- 2838 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 88.
- 2839 - S. A. Augustini Op. et. tom. citt. Col. 2671.
- 2840 - Ср. Преосв. Феофан. Цит. соч., стр. 184.
- 2841 - А св. Иоанн Златоуст этот вопрос решает так: «Аз бо законом закону умрох. Слова сии имеют двоякий смысл. Здесь он говорит или о законе благодати, потому что и благодать он обыкновенно называл законом, когда, напр., говорит: закон духа жизни о Христе Иисусе свободил мя есть (Рим.3:2); – или о ветхом законе, показывая сим, что он через сей же самый закон умер закону». – Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 88.
- 2842 - Рим.3:27.
- 2843 - Рим.8:2.

2844 - «Кто умирает закону, тот жил ему прежде, соблюдая субботы, новомесечия, дни праздничные, жертвы. Когда же пришел Христос и закон ветхий умер через евангельский закон, то душа, которая, по писанному, живу сущу мужу прелюбодейца бывает, аще будет мужеви иному, – по смерти мужа, т. е. ветхого закона, свободна сочетаться (с иным мужем) с духовным законом (веры во Христа), да плод принесет Богови. (Рим.7:2–4)». – См. Преосв. Феофан. Цит. соч., стр. 185.

2845 - Выдержку из толкования Эразма можно видеть у Baumgarten-Crusius«а. Op. cit. S. 56.

2846 - Выдержку из толкования Лютера можно видеть у Rückert«а. Op. cit. S. 109.

2847 - Cf. Meyer. Op. cit. S. 100.

2848 - Для примера см. Рим.3:27; Рим.8:2; Рим.9:31; ср. 1Кор.9:21.

2849 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 88.

2850 - Winer – «Lex legem susfilit; ipsa lex, cum non posset mihi salutem impertire, mei me juris fecit atque a suo imperio liberavit». Cf. Meyer. Op. cit. S. 101.

2851 - Olshausen: In Folge der Erfahrung von die Unfähigkeit des Gesetzes zu wahren Gerechtigkeit zu führen, indem es vielmehr die Sünde zur vollen Äußerung bringt, bin ich ausser Verbindung mit dem Gesetz getreten. Op. cit. S. 52.

2852 - Meyer. Op. cit. S. 101.

2853 - Бл. Феодорит. «Убежденный самим законом, соделал я себя мертвым для закона, потому что закон предуказывал мне Христа, и для закона я мертв». – Цит. твор. Стр. 386.

2854 - Cornelius-a-Lapide. «Lex ipsa mihi Christum indicavit et ostendit, ipsa me ad Christum remisit, uno deduxit». – Op. cit., pp. 444. 445.

2855 - Meyer. Op. cit. S. 101.

2856 - Гал.3:24.

2857 - Бл. Августин: «законом, говорит, умрох закону; поскольку был иудей и закон имел пестуном во Христа, как объясняет после (Гал.3:24). Самим пестуном делается то, что он

после и сам не нужен бывает: как и сосцами питается младенец, чтобы после не иметь нужды в сосцах». – S. A. Augustini. Op. et tom. citt. Col. 2671.

2858 - Meyer. Op. cit. S. 101.

2859 - Гал.3:10; Рим.3:20.

2860 - Рим.7:7–25.

2861 - Гал.2:16; Рим.1:17; Рим.3:28; Рим.8:3.

2862 - Рим.3:23; ср. Рим.7:6; Рим.5слл.

2863 - Гал.3:13.

2864 - Meyer. Op. cit. S. 101.

2865 - Рим.6:2–7.

2866 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор., стр. 89.

2867 - Бл. Феодорит. Твор. и том цитт., стр. 386.

2868 - Гал.2:20.

2869 - Кол.3:5.

2870 - Рим.6:6.

2871 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стрр. 90. 91.

2872 - Гал.2:20.

2873 - Ср. Флп.1:22; 2Кор.10:3.

2874 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 191. – «Что ты делаешь, Павле? Почему общее всем присвояешь себе и относишь к одному себе то, что сделано за всех людей? Ибо ты не сказал – возлюбившего нас, но: возлюбившаго мене. А Евангелист говорит: тако возлюби Бог мир (Ин.3:16); и ты сам в другом месте говоришь: иже убо Своего Сына не пощаде, но предал есть Его – не за тебя, но за нас всех (Рим.8:32)... Он весь объят был пламенем любви к Нему; потому и говорит так. Ибо и Пророки общего всем Бога часто называют своим, говоря так: Боже, Боже мой! к Тебе утреннюю (Пс.62:2). Кроме того, он показал сим, что каждый из нас столь же справедливой благодарностью обязан Христу, какой был обязан и тогда, когда бы Он пришел для него одного». Там же. Стрр. 92. 93.

2875 - Гал.2:21.

2876 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стрр. 94. 95.

2877 - Бл. Феодорит. Цит. тв. и том, стр. 386.

- 2878 - Деян.15:1–6; Гал.2:2:3.
- 2879 - Гал.2:3.
- 2880 - См. прим. 417. Некоторые его отождествляют с Силуаном, но не основательно, ибо а) в 2Кор.1:19; 2Кор.2св. Павел говорит о них, как о разных лицах и б) Тит был по свид. Гал.2язычник родом, а Силуан, по свид. Деян.15:22:23был иудей.
- 2881 - Тит.1:4.
- 2882 - Οὐκ ἔστιν ἔτι. Слав.: несть иного = οὐκ ἔστιν ἕτερος (в немн. списках).
- 2883 - Πᾶς (ὁ λαός μου) есть во многих Греч, списках. Слав. вси не имеет.
- 2884 - Слав.: и на рабыни моя = καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου (по многим кодексам.)
- 2885 - Слав.: привяжу к гортани твоему = πρὸς τὸν λάρυγγά σου (во многих кодексах, Компл. τῷ λάρυγγί σου.
- 2886 - Слав.: обличения, греч.: ἐλέγχοντα.
- 2887 - Παραπικραίνων, ср. Иез.2и др. Слав.: разгневаяй.
- 2888 - Τὸν ἀπ ἀρχῆς. Слав.: безначального, Ср. ст. 14.
- 2889 - Ἀνω (в некоторых греч. Кодексах, у св. Афанасия, Оригена и р). Слав.: на небеси.
- 2890 - Σημεῖα, как у Св. Афанасия и в нек. греч. кодексах.
- 2891 - Κάτω – также у Св. Афанасия, Оригена и нек. греч. списках.
- 2892 - В слав. и нет.
- 2893 - В Слав.: что вы мне...
- 2894 - В Слав.: памятозлобствуете вы на мя остро?
- 2895 - В слав.: яко от Духа Своего дал есть нам.
- 2896 - Стр. 193–194.
- 2897 - В чем моя вера? Стр. 97–98; 211 и др.
- 2898 - Там же. Стр. 194–195.
- 2899 - Там же. 195–206.
- 2900 - Там же. Стр. 208–209.

²⁹⁰¹ - Так г. Слонимский в одной из осенних книжек Вестника Европы за 1891 г. в статье, направленной против учения графа Толстого, равнодушие светского образованного общества к богословию объясняет схоластичностью последнего. Как будто г. Слонимский читал русские богословские книги и журналы! Как будто он знает различие между схоластическим и несхоластическим богословием!

²⁹⁰² - Мы касались этого предмета отчасти в своих «письмах из-за границы» (Богословский Вестник – февр. март, апрель, июнь).

²⁹⁰³ - Порядок философских дисциплин определяется их порядком в университетской программе.

²⁹⁰⁴ - Здесь Паульсен до мельчайших подробностей повторил Спенсера.

²⁹⁰⁵ - Ссылка на 4-ю гл. 2-й кн. Шопенгауэрова сочинения: «Мир как воля и представление».

²⁹⁰⁶ - Под «патриаршим определением» (Торос) Паисий понимает патриаршие ответы на вопросы о власти царской и патриаршей, привезенные в Москву греком иеродиаконном Мелетием и из которых выше мы приводили некоторые извлечения.

²⁹⁰⁷ - Это место из Златоуста в русск. переводе см. Христ. Чт. 1832 г. ч. 47 стр. 325–326.

²⁹⁰⁸ - Эти места взяты из трактата св. Епифания «о мелхиседекианах», см. русский перевод Творений св. Отцов, т. 44. стр. 439(места приводятся у Паисия не к ряду) 441:443:446. и др.

²⁹⁰⁹ - Это место взято из трактата св. Епифания «о назореях». Русск. Перевод при Твор. св. Отцов т. 42. стр. 204–207.

²⁹¹⁰ - Творение Григория Богослова в русск. Переводе т. 1. стр. 61–62.

²⁹¹¹ - Помрачители.

²⁹¹² - Преступные граждане.

²⁹¹³ - Евр.7:26.

²⁹¹⁴ - И собращася мужи израилевы, и приидоша к Самуилу во Армафем и реша ему; се ты состарелся еси, сынове же твои не ходят по пути твоему; и ныне постави над нами царя, да судит ны, якоже и прочий языки и бысть лукав глагол пред очима Самуиловыма, яко реша: даждь нам царя, да судит ны. И помолися Самуил ко Господу, и рече Господь Самуилу: послушай гласа людей, якоже глаголют к тебе, яко не тебе уничижиша, но мене уничижиша, еже не царствовати ми над ними... И ныне послушай гласа их: обаче засвидетельствуя засвидетельствуеши им, и возвестиши им правду цареву, иже царствовати будет над ними. И рече Самуил вся словеса Господня к людем просящим от него царя и глагола им: сие будет оправдание цареву, иже царствовати имать над вами: сыны ваша возмет и поставит колесничники своя, и на кони всадит их, и предтекущих пред колесницами его; и поставит и себе сотники и тысящники и жателми жатвы своя, и обимут обиманием о гроздия его, и творити орудия воинская его, и орудия колесниц его и дщери ваша возмет в мироварницы, и в поварницы, и в хлебницы. И села ваша, и винограды ваша и масличины ваша благие возмет и даст рабом своим. И семена ваши и винограды ваша одесятствует, и даст рабом своим, и рабы ваша, и рабыни ваша, и стада ваша благая, и ослы ваша отъимет одесятствует надела своя, и пожати ваша одесятствует, и вы будете ему рабы, и возопиете в день он от лица царя вашего, его же избрасте себе и не услышит вас Господь в день он, яко вы сами избрасте себе царя, и не восхотеша людие послушати Самуила, и реша ему: ни, но царь да будет над нами, и будем мы якоже вси человецы и судити имать нас царь наш, и изыдет пред нами, и поборет поборением о нас, и слыша Самуил вся глаголы людей, и глагола я во унии Господу, и рече Господь к Самуилу: послушай гласа их и постави им царя. И рече Самуил к мужем Израилевым: да идет кийждо вас во свой град.

²⁹¹⁵ - И нача второй глаголати, рекий о крепости царстей: о мужие! не премогают ли чловецы, землю и море обдержаша и вся, яже в них; царь же премогает и господствует всеми и владычествует ими, и все, еже речет им творят. Аще речет им

творити брань ко друг другу, творят; и аще послет их на супостаты, идут, и истрывают горы и стены и столпы; убивают и убиваемы бывают, и царева словесе не преступают; аще же победят, царю приносят вся, и елика аще пленят, и ина вся. И еслицы не воюют, ниже ополчаются, но делают земли, паки, егда сеют, зажинающе приносят цареви, и един другого понуждающе, приносят дань царю. И той сам един есмь: аще речет убить, убивают; аще речет отпустить, отпускают; речет поразить, поразят; речет разорить, разорят; речет созидать, созидают; речет посеять, посекают; речет насадить, насаждают. И вси люди его, и силы его слушают единого и к сим той возлежит, ясть, и пьет, и спит; тии же стрегут окрест его, и не могут отъйти, кийждо творити дел своих, ниже прослушают его. О мужие! како не превозмогает царь, его же тако слушают; и умолча.

²⁹¹⁶ - Нужно заметить, что патриархи Паисий и Макарий, в виду нежелания русских архиереев признать царскую власть решительно высшей патриаршей во всех отношениях, что прямо заявлялось в патриарших свитках на вопросы о власти царской и патриаршей, принуждены были писать особое объяснение к своему прежнему ответу о власти царской и патриаршей, чтобы сделать его приемлемым и для русских архиереев. Патриархи написали на греческом языке особую объяснительную записку, в которой они объясняли, как следует понимать вторую главу патриарших ответов о власти царской и патриаршей, так было смутившую русских иерархов. Эта объяснительная записка патриархов говорила следующее: «Во второй убо главе патриаршеских свитков обретається: яко патриарх да покорится царю во всех градцких делех и является о сем, яко умоляется патриаршеский сан, обаче соразделением имать разуметися писанное в сей главе. Зане яко ина убо суть церковная, догматцкая и правильная, ина же суть градцкая, внешняя и правная к доброму правлению и исправе царствию. Ибо во внешняя, нравная градцкая лепотствует, яко патриарх да непротивится отнюдь царю, но да едино гласит и да едино мыслит, яко быти мир и тихость в царствии и да не сеются зизании (куколь) и соблазны, и будет двуначалие, яко бы ино да

хощет царь и ино патриарх; яко же видится и в хронографех, иже повествуют, яко многожды некии патриархи возмущаху царства и соблажняху. И сего ради ко строению и ко целомудрию или и к об уздению вопросиша державнии цари, и наипаче царь кир Эммануил Комнин, иже царствова лет 37, да сотворит патриарх на письме поведание (веру) к царю ради вящщаго уверения и крепчайша в будущия лета, еже сотвори кир Михаил Кируларий патриарх константинопольский. К церковным же, к догматцким и к правильным не имать отнюдь покориться царю патриарх, зане есть закон одушевлен и живой глас правил; сице читаем, яко и божественный Златоуст обличи царицу Евдоксию о вдовицыне виноград, Герман патриарх иконоборца Феофила ради святых икон, и инии многи всесвятейшии и премудрейшии мужи обличаху с дерзновением вельможных и князей, наипаче медоточный и великий Амбросий преславного Феодосия... (слово пропущено) пророку и царю Давыду глаголющу: и глаголах пред цари и не стыдяхся. Сего убо ради такими разделеньми престанет всякое сопротивление. Почто имать царь, да покорится патриарху? И почто имать патриарх, да покорится царю? Сия речь, яко патриарх да не вступитца в царские вещи царского двора и да не отступит вне предел церковных, яко же и царь имать, да хранит чин свой. Аще же ни слышати будет оное (иже читаем в ветхом писании о Озии царе, иже взя кадилницу и кадити хотяшу) не леть ти есть кадити: вещь иже ниже подобаше ему отнюдь начинати. Два светильника суть в мире: солнце и луна; обаче солнце да властвует днем и луна да перевозсияет ночь; и никогда солнце изыде от обычного чина своего, ниже луна перемени течения своея и естество свое, но всегда любезно движутся и хранят пределы, иже творец всех положи им сопреодоление и непреложное повеление. Таким образом имать и патриарх управитися с царем и царь с патриархом ради трелюбезного сего единомыслия и мира, иже обдержит вкупе земная вся и небесная, божественная ж и человеческая. Сие глаголем, егда православствуют и правоправят слово истины едиин и другий, сииречь, царь и патриарх, но егда царь будет еретик и неправо правит, тогда весьма подобает патриарху противостояти ему и

огласити его, сииречь, поучати; и аще послушает и уцеломудритца, приобрел душу цареву и примет мзду от трудов своих, яко же и Павел противоста Петру, егда видя ею нисходящим к иудеом, иже хотяху хранити ветхой вкупе с новым заветом непременно, яже о вере; имать убо, да облачится малые и великие без непщевания. Зане о душе есть вся беда. Иде царь Ираклий в Персиду и остави патриарха Сергия в Константинограде, которой, аще и еретик бе, обаче верной царствию ста; кольми паче иметь патриарх верен быти к царю православному, иже тщатся разширити скиптры благочестивыя, иже поборется и о истинней и непорочной православной вере. Таков убо царь, аще бо и пошлет к патриарху, да приидет к нему, или да пойдет иногда ради душеполезного некоего подлога (дела), долг имать вскоре двизатися, и да приидет к нему по его царскому повелению, якож и царь Феодосий малый писа к святейшему Кирилу патриарху александрийскому и ко Иоанну Златоусту, абие и оба послушаше повеление царева, иже призванна их приити к царствующему граду, и приидоша, един жив, а другой уенший. Якоже и христолюбивый и превеликий Константин повеле патриарху антиохийскому Евстафию, да пойдет во Иверию, и не преслуша повеления царева блаженнейший Евстафий, но послуша его. – По таким убо делам и таким образом повинуются патриархи православным самодержцем, и по подобию вышеписанных и мы послушахом заповеди твоего царского величества и приидох ныне в царствующий град Москву ради церковного исправления и пользы. Бог Святой совершит желание богохранимого царства твоего душеполезная и спасительная, буди, буди, ко общему заступлению и утверждению, зане и мы ревности ради друг другоприятельных святейших патриархов преидохом горы и пучины, бедствуящи в неудобохотных путех и чрез иноплеменных языков, не токмо телесно, но и душевно; точию да не преслушаем Божия суда и державного царства твоего пресвятого повеления». (Гиббенет, II. 1039–1041). Не трудно видеть, что в этой объяснительной записке ко второй главе патриарших ответов на вопросы о власти царской и патриаршей, сделаны значительные уступки в пользу власти патриаршей,

которая признается стоящей рядом с царской и имеющей свой особый круг деятельности, куда власть царя не Должна простираться и где совершенно самостоятельно и независимо распоряжается и действует только одна духовная власть. Эта объяснительная записка патриархов и легла в основу указанного соборного решения вопроса об отношениях власти царской и патриаршей.

²⁹¹⁷ - Выводы, к каким нужно прийти на основании показаний Паисия Газского, всецело зависят от определения действительного исторического значения Паисиева труда. Ред.

²⁹¹⁸ - Непереплетенный рукописный сборник москов. синод, библи. № IV. Тоже слово Иаакима находится и в рукоп. сборнике Флорищевской пустыни № 121/695.

²⁹¹⁹ - Автор оставляет за своей мыслью значение «предположения». Переход от предположения к уверенности или к отрицанию предположения может последовать только после обнаружения новых фактов из жизни Петрова времени. Ред.

²⁹²⁰ - Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Деяния Апостольские. Перевод СПб. Д. Академии. 1857. Часть 2, стр. 428.

²⁹²¹ - Деян. 19:9.

²⁹²² - Деян. 20:3.

²⁹²³ - Деян. 20:13.

²⁹²⁴ - См. прим. 2.

²⁹²⁵ - Деян. 21:27.

²⁹²⁶ - Деян. 18:22.

²⁹²⁷ - 2Кор. 11:14:15.

²⁹²⁸ - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. и часть, стрр. 428:429.

²⁹²⁹ - Гал. 1:13:14.

²⁹³⁰ - Флп. 1:21.

²⁹³¹ - 2Кор. 11:31.

²⁹³² - 2Кор. 11:22–25 – Ср. так же: 2Кор. 1:8–10; 1Кор. 15:32; 11:26–28.

²⁹³³ - 1Кор. 4:16; 11:1; Еф. 5:1; Флп. 3:17; 1Фес. 1:6; 2Фес. 3:9.

²⁹³⁴ - 2Фес. 3:7:9.

- 2935 - 1Кор.11:1.
- 2936 - Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der Christlichen Kirche durch die Apostel. Hamburg, 1838.
- 2937 - Hausrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte. Heidelberg. 1872.
- 2938 - Baur. Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken. Seine Briefe und seine Lehre. Stuttgart. 1845.
- 2939 - M. Krenkel. Paulus der Apostel der Heiden. Leipzig. 1869.
- 2940 - Hausrath. Der Apostel Paulus. Heidelberg. 1872.
- 2941 - Renan. Paulus. Leipzig und Paris 1869.
- 2942 - Фаррар. Жизнь и труды св. Апостола Павла. Перевод с XIX английского издания. СПб. 1887.
- 2943 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. стр. 429.
- 2944 - Деян.21:24.
- 2945 - См. прим. 14.
- 2946 - Разумеются V и VI главы.
- 2947 - См. напр. журнал Наука и Жизнь за 1892 г. №№ 31:32 и дал.
- 2948 - Письма м. Филарета к наместнику Сергиевой Лавры архим. Антонию, ч. II, стр. 414–415. Москва, 1878.
- 2949 - Аф. Щекатова, Словарь географический Российского государства, ч. V, стр. 910. Москва, 1807.
- 2950 - Письма м. Филарета к родным, стр. 30. Москва, 1882.
- 2951 - Срав. слово митр. Филарета на освящение храма при св. мощах, Препод. Михея в Сергиевой Лавре в 1842 году, Сочин. Филар. IV 194–195. Москва, 1882.
- 2952 - Кроме братии обители, общая численность которой доходит до 500 человек, в Лавре за это время еще почти столько же было и находится воспитанников духовно-учебного (сперва семинарии, а ныне Академии) и других учебных и ремесленных заведений (начальное училище, живописная школа и т. д.), служителей, ремесленников и проч. См. приведенное выше слово в Сочин. Филар. IV, 193.
- 2953 - См. приведенное выше слово в Сочин. Филар. IV, 193.

2954 - См. Истории, описание Сергиевой Лавры, составленное А. В. Горским, стр. 20 и 21 примеч. полного издания в Москве, 1879 г.

2955 - Сочин. Филар. III, 150. Москва, 1877.

2956 - Выражение (о м. Филарете за рассматриваемое время), употребленное в стихотворении Шатрова: Осень 1830. г.

2957 - Сочин. Филар. III, 151.

2958 - Выражения самого митроп. Филарета из письма к родительнице от 23 сент. 1830 г. См. Письма Филар. к родн. стр. 305.

2959 - Резолюцию о сем см. в Чтен. в Общ. истор. и древн. Росс. 1876 года, кн. II, стр. 118 отд. «Смесь».

2960 - Там же, стр. 117.

2961 - См. Московские Ведомости за 1830 г., стр. 3514.

2962 - То есть, ректору Духовной Академии (архимандриту Поликарпу) и ректору Вифанской духовной семинарии.

2963 - Приб. к Твор. св. Отцов, 1886, ч. XXXVIII, стр. 401.

2964 - См. дело архива Троицкой Сергиевой Лавры за 1830 г., № 67. Бумага во всем этом деле (состоящем из 69-ти листов) проколота: известная предосторожность того времени от холеры.

2965 - Дело архива Троице-Сергиевой Лавры за 1830 г., № 67, л. 1.

2966 - Того же дела, л. 2.

2967 - Того же дела, л. 5.

2968 - Т. е. вероятнее всего в большом Требнике, гл. 83, на которую ссылается и упомянутая копия «молитвенных прошений», присланная в Учрежденный Собор с резолюцией митр. Филарета от 20 сентября.

2969 - Дело архива Лавры за 1830 г. № 67, л. 57.

2970 - Того же дела л. 58. Срав. Чтен. в Общ. истор. и древн. 1876, II, 118 отд. «Смесь».

2971 - Другими соображениями были те, что после такого занятия карантинными и посетители не согласятся останавливаться в гостинице и содержатель буфета в ней не

согласен снимать ее. При этом Собор указывал, что на Переяславской улице есть и кроме Лаврской гостиницы много свободных и больших для сего домов.

²⁹⁷² - Дело архива Лавры за 1830 г. № 67, л. 8. Сн. Чтен. в Общ. истор. и древн. 1876, II, 118 отд. «Смесь».См. то же дело архива Лавры, л. 9 и 10.

²⁹⁷³ - Академическим, как и Лаврским, врачом в то время был штаб-лекарь И. М. Высоцкий († 1855).

²⁹⁷⁴ - Чтен. в Общ. истор. и древн. 1876, III, 91 отд. «Смесь».

²⁹⁷⁵ - См. Чтения в Общ. ист. и древн. там же и далее.

²⁹⁷⁶ - См. напр. дело о просившихся в Москву в октябре монахах Серне и Трифиллие в деле архива Лавры за 1830 г. № 67, л. 20 и дал. – дело о недозволении Лаврским и Вифанским даже в декабре сообщаться с Москвой (дело архива Лавры 1830 г. № 67, л. 45 и дал.) и др.

²⁹⁷⁷ - См. Душепол. чтен. 1885 г. ч. III, стр. 381–383. Есть о сем и отдельная книга свящ. Орлова. Москва, 1844.

²⁹⁷⁸ - Моск. Вед. 1830 г., стр. 3843–3844. См. Чтен. в Общ. ист. и древн. 1876, кн. II, стр. 128–130 отд. «Смесь».

²⁹⁷⁹ - Приб. к Твор. св. Отцов. 1886, ч. XXXVIII, стр. 102.

²⁹⁸⁰ - См. дел архива Лавры за 1830 г. № 71.

²⁹⁸¹ - См. тех же дел № 77. Срав. письмо м. Филарета к о. наместнику в Приб. к Твор. св. Отц. 1886, XXXVIII, 402.

²⁹⁸² - Карантин здесь был снят в конце октября и тогда же уехали из Лаврской гостиницы карантинные начальники. См. о сем в делах архива Лавры за 1830 г. № 67, л. 44, см. л. 43 и резолюцию митроп. Филарета, срав. письмо м. Филарета к наместнику в Приб. к Твор. св. Отц. 1886, XXXVIII, стр. 401.

²⁹⁸³ - См. Московские Ведомости 1830 г., стр. 3686. По частным же сведениям, тех и других было гораздо больше.

²⁹⁸⁴ - Приб. к Твор. св. Отц. 1886, XXXVIII, 401.

²⁹⁸⁵ - Под искушаемыми, между прочим,разумеются, вероятно, упомянутые выше иеромонах Сергей и монах Трифиллий, беспокоившиеся о своих сродниках в Москве. См.

дел архива Лавры 1830 г. № 67, л. 20:23 и дальн. Срав. далее в письме м. Филарета.

²⁹⁸⁶ - Срав. письмо м. Филарета к Иннокентию Сельнокринову от 14-го июня 831 г. в Приб. к Твор. св. Отц. 1886, XXXVII, стр. 373–374. При этом м. Филарет говорит: «о занемогающих ныне здесь холерой есть благоприятное замечание, что это более приезжие и прихожие».

²⁹⁸⁷ - Чтения в Общ. ист. и древн. 1877 г. кн. II, стр. 17 статьи преосв. Никодима.

²⁹⁸⁸ - Отец Антонии во время холеры 1830 года, быв строителем упомянутой пустыни в Нижегородской епархии, имел эти опыты в большом числе, так как там холера была сильная, а он был сведущ в медицине.

²⁹⁸⁹ - Иван Михайлович, бывший врачом при Лавре и Академии.

²⁹⁹⁰ - Письма м. Филарета к Антонию, ч. 1, стр. 12–13. Москва, 1877.

²⁹⁹¹ - В Петербурге, на Фонтанке.

²⁹⁹² - Письма м. Филарета к Антонию. I, 15. Митрополит Филарет не был в Лавре на празднике Преподобного Сергия 5 июля.

²⁹⁹³ - Там же.

²⁹⁹⁴ - Там же, стр. 16–17.

²⁹⁹⁵ - Такие изменения в молениях об избавлении от губительной болезни святитель Филарет делал главным образом потому, что тогдашний Московский генерал-губернатор князь Щербатов всячески старался скрывать известия о холере в Москве несмотря на то, что она здесь уже появилась.

²⁹⁹⁶ - Собрание мнений и отзывов м. Филарета, т. III, стр. 243–244. Спб. 1885. Срав. еще ранее того частное о сем письмо митрополита Филарета к наместнику Сергиевой Лавры архим. Антонию в Письмах Филар. к Ант. II, 131–333. Москва, 1878.

²⁹⁹⁷ - Письма м. Филар. к Антон. II, 350 Москва, 1878. О распоряжениях по Моск. Дух. Академии см. в Письмах м. Филарета к архиеписк. Алексию, стр. 11:21 и др. Москва, 1883.

2998 - Сочин. Филар. IV, 511. Москва, 1882.

2999 - В сентябре и октябре о. наместник был болен простудой, почему еще 7 октября митроп. Филарет писал ему: «Прошу вас быть бережливыми на здоровье, ибо время не хорошо. В Хотьков лучше было не ездить. Если чувствуете остатки болезни, посидите дома до укрепления». Письма Филар. к Антон. II, 350–351.

3000 - Икона эта находится в Московском Успенском соборе.

3001 - Впоследствии, число священнослужителей, умерших от холеры, еще более увеличилось, и вообще оно в холеру 1847–1848 годов, по замечанию митрополита Филарета, было гораздо больше, нежели в холеру 1830–1831 годов. Срав. о сем Письма м. Филар. к Антон. II, 352. 356. 361 д. и др. Письма Филар к А. Н. Муравьеву стр. 281. Киев, 1869, и др.

3002 - Срав. также письмо от 17 октября, причем митрополит Филарет замечает: «как все это понимать, я не знаю: но думаю, что и не основательные страхования попускаются не напрасно, а чтобы смирять нас и побуждать к молитве и осторожности. Для сего вам и рассказываю». Письма м. Филар. к Антон. II, 353. Разумеется новый случай покушения отравлять колодези, имевший место под Москвой и сообщенный митр. Филарету.

3003 - Письма Филар. к Антон. II, 351–352.

3004 - Там же, стр. 353.

3005 - Там же, стр. 354.

3006 - Там же, стр. 355–356.

3007 - См. там же, стр. 357–365:370:372 и дал.

3008 - Там же, стр. 417 и дал.

3009 - Там же, стр. 417.

3010 - См. № 92 дел архива Лавры за 1848 год.

3011 - Вифанский Митрополит Филарет писал из Лавры, куда ездил на праздник Преподобного Сергия.

3012 - Село между Хотьковым монастырем и селом Воздвиженским, что на Московском шоссе в 12-ти верстах от Лавры, недалеко от часовни Креста.

3013 - Привезший его раньше в Лавру.

³⁰¹⁴ - Письма м. Филар. к кн. С. М. Голицыну, стр. 64 изд. редакции Правосл. Обозрения. Москва, 1884. Срав. Письма м. Филар. к А. Н. Муравьеву, стр. 280. Киев, 1869. Здесь добавление еще такое (письмо от 29 июня): «Я опять в Лавре. Пред моим приездом был здесь один умерший от холеры, но не в Лавре, а посадский». И о привезенном из села Городка крестьянине здесь святитель говорит, что это было «при мне» (т. е. в бытность м. Филарета в Лавре). Но уже от 7 июля того же 1848 года митропол. Филарет опять писал князю С. М. Голицыну: «В Лавре и Посаде благополучно. Третьего дня и вчера и с дороги больных не привозили». См. Письма м. Филар. к кн. С. М. Голицыну, стр. 65. Князь не ездил, как по началу желал, в день своего ангела в Сергиеву Лавру см. там же).

³⁰¹⁵ - Письма м. Филар. к Антон. III, 203–204. Москва, 1883. Срав. там же, стр. 209:215:216 и др.; Письма м. Филар. к кн. С. М. Голиц. стр. 87 и др. Преосвященный Филофей (Успенский) – викарий Московской митрополии, впоследствии митрополит Киевский († 1882); а преосвященный Агапит, бывший Томский с 1841 года жил на покое в Москве и помогал митрополиту Филарету в священно-служениях († 1 янв. 1854 г.).

³⁰¹⁶ - Этот иеромонах Анастасий был сведущ в медицине, слушал курс медицинских наук, с разрешения митрополита Филарета, в Московском университете и, быв послан в Крым для помощи больным и раненым, там и умер. См. Письма м. Филар. к Антон. III, 348:355:357:362:373:376 и др.

³⁰¹⁷ - № 139 дел архива Лавры за 1853 год.

³⁰¹⁸ - См. Там же.

³⁰¹⁹ - Тот же № 139 дел архива Лавры за 1853 год.

³⁰²⁰ - Там же.

³⁰²¹ - Разумеется Крымская война.

³⁰²² - Дел архива Лавры за 1854 год № 155. Подобное же предписание оказалось нужным сделать и в июне следующего 1855 года. См. Собр. мнений и отзыв. м. Филар. IV, 32 33. Москва, 1886.

³⁰²³ - № 155 дел архива Лавры за 1854 год. срав. Письма м. Филар к Антон. III, 287. Письмо от 10 августа.

3024 - Об о. Анастасие замечено было выше. А. А. Брызгалов был Лаврским врачом с 1854 по 1858 год.

3025 - См. тот же № 155 дел архива Лавры за 1854 год.

3026 - В октябре 1854 года, по ведомостям врача, состояло больных холерой 1, прибыло 3, выздоровело 4; иначе сказать, эпидемия совсем прекратилась в Посаде, тогда как в Москве была сильная смертность в народе и среди духовенства (и ректор Академии, архимандрит Евгений, там болел ей), о чем см. Письма м. Филарета к архим. Антонию, III, 286. О больных же в Лаврской холерной больнице см. ведомости врача в № 92 дел архива Лавры за 1854 год.

3027 - № 155 дел архива Лавры за 1854 год. Срав. № 92 тех же дел и за тот же год.

3028 - № 155 дел архива Лавры за 1854 год.

3029 - Письма м. Филар. к Антон. III, 287.

3030 - Августа 15 дня 1854 года.

3031 - Августа 26-го.

3032 - Сентября 25 дня.

3033 - Соч. Филар. V, 275–276. Москва, 1885.

3034 - Сонин. Филар. IV, 589. Москва, 1882.

3035 - Сонин. Филар. V, 276.

3036 - «Нет ласточек; нет мух; есть холера», писал от 2 июня 1860 года А. Н. Муравьеву митрополит Филарет. См. Письма м. Филар. к А. Н. Муравьеву, стр. 583.

3037 - Рахманово, Братовщина и Пушкино, – все это селения на пути от Лавры в Москву, и первое из них верстах в 18-ти лишь от Лавры.

3038 - Письма м. Филарета к Антон. IV, 241. Москва, 1883.

3039 - Душепол. Чтен. 1883, II, 104.

3040 - Разумеются, конечно, холеры 1830:1848 и 1854 годов.

3041 - Чтен. в Общ. люб. дух просв. 1878 г. ч. ч, III, стр. 3 «Материалов для истории Русской Церкви». Письмо м. Филарета к другому викарию, епископу Игнатию (Рождественскому) от 17 сентября 1866 года.

3042 - Дел архива Лавры за 1871 год, № 208.

3043 - Июля 28 дня сего 1892 года такая молитва нарочито и принесена была в Лаврских и приходских посадских церквях по литургии, в соединении с крестным ходом из Лаврского собора и приходских церквей, совершенным вокруг всего Посада, причем во главе духовенства во все время хода был о. казначей Лавры, архимандрит Товия.

3044 - См. «Церковные Ведомости», № 33 за текущий год.

3045 - Деян.18:23.

3046 - Там же. В Деян.19св. Лука эти страны называет верхними странами (τὰ ὑπερῖκὰ μέρη) так, названы они, конечно, по сравнению с Ефесом, который лежал на низменно-приморском берегу, у греков вообще берег Эгейского моря и города и страны, прилегающие к нему, назывались лежащими κάτω (infra); места же внутренней части полуострова – лежащими ὑπὲρ (superius). – Sturcii Lex. Xen., sub verb. ἀναβαίνειν, κατάβασις, κάτω.

3047 - Деян.16:6.

3048 - Деян.13; 14:21; 15:1–5. Так как этот путь св. Павлом проходил не в первый раз, то посему мы и не описываем его: его описание – предмет исследований о 1 и 2 путешествиях св. Апостола.

3049 - Деян.20:4.

3050 - Об этом ниже, в VI главе.

3051 - Гал.4:18.

3052 - Гал.1слл.

3053 - Гал.1:9.

3054 - Гал.5:3.

3055 - Rückert. Op. cit. SS. 308:309. – Ci. Neander. Op. cit., SS. 283–285.

3056 - Страбон. География. XII, 8, § 16.

3057 - Там же: XIV, 2:29.

3058 - Там же. XII, 8, §§ 16:17; XIV, 2, § 29.

3059 - Этот именно путь указывает Renan. Op. cit. P. 300. – Of. Riess. Bibel-Atlas. Bl. XII.

- 3060 - Геродот. История в 9 книгах. Москва. 1885 Т. I. Кн. I, гл. 142. Стр. 75.
- 3061 - Страбон. География. XIV, I, § 2. Стр. 646.
- 3062 - Гавани были в следующих местах: в Милете (Страбон. География. XIV, 1, § 6), в Геракле под Латмом (– XIV, 1, § 8), в Саме (XIV, 1, § 14), в Ефесе (– XIV, 1, § 24), за горой Кэрека – Касиста, Хрифрай «многие другие» (– XIV, 1, § 32) и, наконец, в Смирне (– XIV, 1, § 37).
- 3063 - Геродот. Цит. соч., там же. – Ср. Страбон, XIV, 18 § 1. Страбон в данном случае ссылается на Ферекида.
- 3064 - Геродот. Там же. Ср. Страбон. XIV, 1, § 4.
- 3065 - Геродот. Там же, I, 26, стр. 12.
- 3066 - Там же, I, 169, стр. 87.
- 3067 - Caii Plinii Secundi. Op. Git. V, 28.
- 3068 - Страбон. География. XIV, 1, § 3; стр. 647.
- 3069 - Там же. (XIV, 1, § 24), стр. 655. – Plinius. Op. cit. V, 3; tom. I, Pag. 280, § 9.
- 3070 - Seneca. Epistola ad Lucil.
- 3071 - Деян.19:27.
- 3072 - Страбон. География. XIV, 1, § 22, стр. 634. – Cf. Plutarch Alex., с. III. – Cicero. Do Natura Deorum. II, 27.
- 3073 - Страбон. География. XIX, 1. § 20, стр. 653.
- 3074 - Там же, § 27.
- 3075 - Там же, § 20.
- 3076 - Там же, § 20.
- 3077 - Там же.
- 3078 - Там же, § 4.
- 3079 - Там же. Cf. Vitruvius. De architectura libri X. Lib. X, с. 7, pagg. 251:252. Lipsiae. 1867.
- 3080 - Геродот. История. II, 10; стр. 117. – Ср. Страбон. География. XV, 1, § 16; стр. 707.
- 3081 - Гомер. Илиада. I, 459–387.
- 3082 - Virgil. I, 383–387.
- 3083 - Ovidius. Metam. V, 386.

- 3084 - Страбон. Там же, § 20. Стр. 647.
- 3085 - Plinius. V. 31; tom. I, p. 280. – Ζτέφανος Βυζ. Περί πόλεων. Pagg. 281:282.
- 3086 - Страбон. Там же, § 4, стр. 648.
- 3087 - Там же, XIV, 1, § 21; стр. 654.
- 3088 - Там же, § 3, стр. 651. – Геродот. История. I, 142; т. I. Стр. 75.
- 3089 - Геродот. История. I, 26; т. I, стр. 12.
- 3090 - Страбон. География. XIV, 1, § 21; стр. 645.
- 3091 - Там же, § 5; стр. 648.
- 3092 - Plutarch. Lisandr.
- 3093 - Страбон. География XIV, 1, § 22; стр. 554–655.
- 3094 - Там же, § 21: стр. 654.
- 3095 - Там же, § 20; стр. 653.
- 3096 - Там же, § 24; стр. 655.
- 3097 - Там же, § 24; стр. 655.
- 3098 - Деян.18–21.
- 3099 - Любкер. Цит. соч. Стр. 642.
- 3100 - Апок. 18:12. – Ср. Любкер. Там же.
- 3101 - Plinius. Op. cit. XXXV, 40, § 33; tom. 2, p. 707.
- 3102 - Апок. 35:13.
- 3103 - Геродот. История, VIII, 105 (т. 2. стр. 284).
- 3104 - Страбон. География. XIV, 1, § 24; стр. 655.
- 3105 - Геродот. История. I, 26; т. 1. стр. 26.
- 3106 - Страбон. География. XIV, 1, § 20; стр. 653–654.
- 3107 - Там же.
- 3108 - Теплов. По Малой Азии. – Вестник Европы. 1890. Книга VI.
- 3109 - Деян.19:27.
- 3110 - Creuzer. Symbolik und Mythologic d. alt. Völk. Leipzig und Darmstadt. 1820. Thl. 2. Ss. 114. 115.
- 3111 - Как известно, ефесский храм был сожжен Геростратом в ночь рождения Александра Великого (21 июня 356 г. до Р. Х.). – Главнейшими историческими источниками сведений об

ефесском храме суть – География Страбона и особенно – История Плиния. По известиям, сообщаемым у Плиния, обыкновенно составляются все описания этого храма. Но при ближайшем изучении этих источников представляется некоторое затруднение: о каком храме говорят Страбон и Плиний? о храме ли и до-геростратовском или – после-геростратовском? Говорят, что храм после Герострата был построен по старому плану; но во всяком случае он не был одинаков с ним до безразличия; поэтому относить известия Плиния к тому и другому – нельзя. Это недоумение возрастает еще более, когда, после изучения Страбона и Плиния, приходится обращаться к составленным на основании их описаниям ефесского храма. Для примера укажем на противоречие по этому вопросу некоторых только из богословских и библейских энциклопедий. Winer (*Biblisches Realwört.* Lpz. 1847. В. I. Art.: Ephesus) пишет: «после того, как Герострат сжег его (храм), он при громадных затратах был снова выстроен еще грандиознее и был отнесен к чудесам древнего мира. Длина его имела»... и дальше делается описание храма по Плинию. Arnold в *Real-Encyclopädie von Herzog*, приводя сначала плиниевское описание храма, продолжает далее: «этот храм сжег Герострат». Прот. Солярский (*Опыт биб. словаря*, Т. I, стр. 638), следуя статье Арнольда, описание Плиния также относит к до-геростратовскому храму. Верховский (*Библ. слов.* стр. 711) противоречив Пр. Солярскому: «первоначальный храм, заложенный пред персидской войной, был сожжен в ночь рождения Александра Великого; вместо этого храма был выстроен другой храм. Размеры его превосходили размеры первого храма»..., и далее приводится описание Плиния. – Но к таким противоречиям не подаются оснований известия, сообщаемые Страбоном и Плинием. Во 1-х, несомненно, что как Страбону, так и Плинию гораздо лучше могли быть известны подробности отделки по до-геростратовского, а после-геростратовского храма. Во 2-х, хотя Страбон и упоминает о поступке Герострата (*География*. XIV, 1, § 22, стр. 654), но, собственно, описывает храм уже после-геростратовский. Так он рассказывает о просьбе Александра Великого написать свое имя на одной из колонн храма (там же), о строителе храма

Хейрократе, современнике Александра (там же, § 23, стр. 655) и т. п. В 3-х, Плиний совершенно нигде не упоминает о Герострате; он, по-видимому, или совсем его не знает, или не верит рассказам о нем; поэтому плиниевское описание, не отличающееся единством и систематичностью, все должно быть целиком отнесено к какому-либо одному храму: или до-геростратовскому или после-геростратовскому. Но к первому оно не может быть отнесено по следующим основаниям: а) в самом обширном месте, посвященном описанию ефесского храма (XXXVI, 21; Т. II, р. 740, с 33 строки), Плиний, говоря о времени постройки храма, об его размерах, о количестве колонн в нем, замечает, что одна колонна была отделана «а Скопа»; Скопа же (Scopas, Ζκόπας) – это имя знаменитого в древности ваятеля и архитектора, который между прочим трудился над скульптурными украшениями одной из сторон Мавзолея, этого одного из семи чудес света. А этот Мавзолей был сооружен сестрой-женой галикарнасского Мавзола уже после его смерти; умер же Мавзол в 352 г. до Р. Х. (Plinius. Op. cit. XXXVI, 5. 4. – ср. Любкер. Цит. соч., стрр. 453:902). После этого становится ясным – для какого храма Скопа работал одну из 127 колонн: Плиний, очевидно, ведет речь о постройке храма при Александре (Род. в 356 г. до Р. Х.), б) кроме того, Плиний в другом месте дает хронологическую дату, по которой легко определить – о каком храме ведет он речь. Сказав, что кедр, кипарис и черное дерево суть материалы, отличающиеся особенной долговечностью, Плиний замечает «с тех пор, как храм был построен всей Азией, прошло 100 лет» (Op cit. XV, 78; tom. 2, pag. 36, с 22 строки). Плиний писал свою историю в 830 году после основания Рима (830–400–430 от осн. Рима) а этот год – год победы Александра над Дарием.

³¹¹² - Plinius. Op. cit. XV, 78 (t. 2., р. 22). Это сообщение Плиния подтверждается и ефесскими монетами, так, на одной монете времен Доминициана есть надпись: Μεγάλης Ἀρτεμίδος Ναὸν Ἀσία συνέκοψεν. См. прим. Harduin'a к цит. месту из Плиния.

³¹¹³ - Страбон. География. XIV, I, § 22; стр. 654.

³¹¹⁴ - Plinius. Op. cit. XV, 78 (t. 2, р. 22).

3115 - Анекдот об открытии этого мрамора рассказан у Vitruvius'a (De architectura, X, 7, Pag. 251).

3116 - Про него, напр., рассказывает Страбон, что он обещал Александру В. из горы Афона сделать колоссальную статую царя, изобразив его приносящим жертвенное возлияние из кувшина в чашу. Обещал также ему соорудить два города, один с правой стороны, другой – с левой и провести реку от одного города к другому. География. XIV, I, § 23; стр. 655.

3117 - Теплов. Цит. статья. Стр. 581.

3118 - Plinius. Op. cit XXXV, 21; t. 2, p. 740.

3119 - Любкер. Цит. соч. Стр. 984.

3120 - Plinius. Ibidem.

3121 - Любкер. Цит. соч. Стрр. 249:361:982 слл.

3122 - Plinius. Ibidem.

3123 - Ibidem.

3124 - Plinius. Op. cit. XXXVI, 56; t. 2, p. 755.

3125 - ibidem.

3126 - Страбон. География. XIV, 1. § 23; стр. 655. – Ср. Любкер. Цит. соч. Стрр. 985–1171.

3127 - Страбон. Там же.

3128 - Plinius. Op. cit. XXXVI, 4. 10; t. 2, p. 729.

3129 - ibidem.

3130 - Страбон. Там же.

3131 - Геродот. История. 1:92; t. I. Стр. 49.

3132 - Там же.

3133 - Die Heraklitischen Briefe. Von Jacob Bernays. Berlin. 1869. Brief VII.

3134 - Любкер. Цит. соч. Стр. 984.

3135 - Страбон. География. – § 23.

3136 - Plinius. Op. cit. XV, 78; t. 2. p. 36.

3137 - Деян.19:35. – Cf. Clem. Alex. Protr. p. 14. Plinius. Op. cit. XVI, 79.

3138 - Plinius. Op. cit. XV, 78; t. 2, p. 36.

3139 - Ibidem.

- 3140 - Ксенофонт. Анабазис. V, 3. 13.
- 3141 - Plinius. Ibidem.
- 3142 - Такая попытка сделана Creuzer'ом (op. cit. Thl. 2, § 112). Вполне соответствующее этому описанию изображение идола можно видеть у Фаррара (цит. соч., стр. 417). У него же есть снимки и с ефесских монет – (стрр. 502:708). Кроме того, хороший снимок с одной ефесской монеты можно видеть у Richm'a (Haudw. d. B. A. B. I, S. 385).
- 3143 - Бл. Иероним. Толкование на Послание св. Ап. Павла к Ефесеянам. Введение.
- 3144 - На иных изображениях руки представлены опирающимися или на жезлы или на подставки (Riehm. Op. cit. B. I. S. 273).
- 3145 - Страбон. География. XIV, 1, § 26; стр. 656.
- 3146 - Там же.
- 3147 - Геродот. История. VIII, 105; т. 2, стр. 284.
- 3148 - Страбон. География. XIV, I, § 24; стр. 655.
- 3149 - Любкер. Цит. соч. Стр. 1131. Cf. Bernays. Ibidem.
- 3150 - Об этом празднестве будет сказано ниже, при описании бунта Димитрия Среброковача.
- 3151 - Геродот, История. I, 26; стр. 12. – Страбон. География. XVI, I, §§ 4. 21; стрр. 648. 621.
- 3152 - См. план Ефеса у Любкера (цит. соч., стр. 361). Два плана Ефеса у Фаррара (цит. соч., стрр. 434:737) не отличаются отчетливостью и не сходятся во многом с топографией Ефеса, как она представляется у Страбона и Плиния.
- 3153 - Теплов. цит., стр. 587.
- 3154 - Там же.
- 3155 - Страбон. География. XIV, I, § 25; стр. 655.
- 3156 - Там же. Стр. 655. – Cf. Plinius. Op. cit. XXXIV, 5.
- 3157 - Страбон. Там же.
- 3158 - Там же.
- 3159 - Там же.
- 3160 - Деян.19:9.

- 3161 - Страбон. Там же; стр. 650.
- 3162 - Там же; стр. 655.
- 3163 - Эпитет φιλοσέβαστος в приложении к императорам см. в надписях, помеченных в Corpus inscriptionum graecorum (A. Voesekhius. Berolini. 1843. Pars 2) №№: 2961:2972:2987:2987b, 2990:2993:2999. Эпитет φιλοκαίσιος – в № 2975.
- 3164 - Напр., на ефесских монетах. Renan. Op. cit., S. 352.
- 3165 - Фаррар. Цит. соч. Стр. 414.
- 3166 - Апок. 18:12:13.
- 3167 - Kayser. Opera Philostrati. Vita Apollonii. p. 66.
- 3168 - Ibidem.
- 3169 - Страбон. География. XIV, I § 15; стр. 651.
- 3170 - Kayser. Op. Phil. p. 66.
- 3171 - Bernays. Heracl. Br. VII, §§ 61–81.
- 3172 - Ibidem.
- 3173 - Еф.5:3. Ср. 1Тим.6:9:10:17–19.
- 3174 - 1Тим.11:9.
- 3175 - Еф.5:3:1Тим.1:9–10.
- 3176 - Еф.5:18.
- 3177 - Страбон. География. XIV, 1, § 29; стр. 657.
- 3178 - Там же; § 22; стр. 654.
- 3179 - Pausanius. VIII, 13, § 1.
- 3180 - Renan. Op. cit., p. 336.
- 3181 - Paniona, Artemisia, Ephesia, Bacchana, Balbilia, Lucnllia. См. Corp, insci. № 2945.
- 3182 - Bernays. Heracl. Briefe. VII.
- 3183 - Страбон. География. XIV, I, § 23; стр. 655.
- 3184 - Там же.
- 3185 - Там же. Ср. Любкер. Цит. соч., стр. 146.
- 3186 - Atheneus. XII, 70.
- 3187 - Plutarch. Sympos. VII, 5. 4.
- 3188 - О них упоминают следующие писатели древности, кроме указанных выше Hesichtus in Ephes, gram. Suidas. Словарь, под этим словом. Климент Алекс. Stiom. I, 15, V. 8.

Pansanius. Ad. Odiss. XIX, 247. – Снимок с одной из этих ефесских писем помещен у Riehm'a, в его Handwört. d. Bibl. Alth. Band. 2., S. 1790. Это – продолговатый кусок папируса, покрытый греческим текстом с изображением статуи Дианы ефесской по середине.

³¹⁸⁹ - Stromat. V, 46. – Эти условные слова близко подходят к «daries, derdaries, astataries, ista, pista, cista», которые Катон Старший считал наилучшим медицинским средством от вывиха (Cato. De Re Rustica. 160) или «таврири, врири, ирири, рири, ири, ри», произносимыми с пристукиванием по крышке кувшина, что у раввинов считалось самым действительным средством для изгнания беса слепоты. – Фаррар. Цит. соч. Стр. 414.

³¹⁹⁰ - Куреты – это второстепенные божества, подобные сатирам, силенам и вакханкам. Их признают тождественными с корибантами.

³¹⁹¹ - Страбон. География. XIV, I, § 20; стрр. 653:654.

³¹⁹² - C. Tacitus. Annales. Parisiis. 1824. Tom. I, pr. III, pag. 61.

³¹⁹³ - Barron. Ann. I, 157. § 87.

³¹⁹⁴ - Kayser. Opera Phil. V. A., p. 68.

³¹⁹⁵ - Ibidem; pag. 158.

³¹⁹⁶ - Josephus Flavius. Antiqq. XIV, 10, § 25; cf. XVI, 6; § 47.

³¹⁹⁷ - «При Притане Милофиле в 1-й день месяца Артемизия, Никанор, сын Ефремов, по согласию народа и предложению преторов определил: так как иудеи, живущие в нашем городе (Ефесе), просили проконсула Марка Юлия Помпея, сына Брутова, чтобы дозволено было им наблюдать субботы и другие обряды их отечества без всякого от нас в том препятствия, и на сие свое прошение получили от него соизволение, то сенат и народ наш, уважая особливо римлян, определили, чтобы никому из иудеев запрещаемо не было праздновать субботу и за то никого из них не подвергать наказанию, но напротив, всякому из них давать вольность поступать по своим законам». – Josephus Flavius. Antiqq. XIV, 24.

³¹⁹⁸ - Ibidem, XIV, 10:12:15:22: «Военачальник Долабелла ефесскому сенату, старейшинам и народу, здравие! Александр, сын Феодоров, посланник Пркапа, первосвященника и

родоначальника иудейского доносил мне, что единоземцы его не могут вступать в военную службу по той причине, что им в субботные дни не позволяется ни носить оружия, ни отправляться в путь, и что они, находясь в стане, не могут готовить для себя обыкновенных своих снедей. Итак, я, снисходя на его прошение, даю так же, как и прежде меня бывшие военачальники, иудеям свободу от военной службы, и позволяю им жить по обычаям отеческим и собираться для отправления обыкновенных своих молитв и жертвоприношений. Вы же, получив сие наше писание, разошлите по всем городам известия». Josephus Flavius. Antiqq, XIV, 10.

3199 - Domitianus. VII. – Cf. Bernays. Her. Brr. Brief. IX.

3200 - Bernays. Her. Brr. Brief. VII.

3201 - Χρησμοί Σιβυλλιακοί. Oracula Sibyllina. Curante с. Alexandre. Parisiis. 1841. Vol. I. Pag. 203, vv. 292–306. Перевод Храм Артемиды, устроенный в Ефесе, наклонный к бездне, низринется некогда в бурное море подобно тому, как ветры затопляют корабли, и будет рыдать разрушенный Ефес, плача у берегов и ища несуществующий более храм. Тогда разгневанный Бессмертный, живущий в небесах, Бог бросит на нечестивую вершину (горы) с неба молнию, и будет в тот день вместо зимы лето, и тогда уже наступит для смертных людей конец, ибо Вышний Громовержец погубит всех нечестивых громом, молниями и сжигающими вредоносными для людей, ударами и, как незаконных, всех уничтожит, так что останутся одни плавающие вдоль песчаного берега трупы. Ибо и Смирна, оплакивая его, войдет в ворота Ефеса и она еще более увеличит гибель.

3202 - Svetonius. Nero. 40. Dio Cass. 66:9.

3203 - Деян.2:9.

3204 - Геродот свидетельствует, что «лидийские города: Ефес, Колофон, Лебедос, Теос, Клозомены и Фокея, говоря между собой на одном и том же языке, с прежде названными городами (разумеются карийские города: Милет, Миунт и Приена) не имеют по языку ничего общего». – История. I, 142.

3205 - Деян.2:7:8.

3206 - Деян.2:14–36.

3207 - Деян.2:37.

3208 - Деян.2:41.

3209 - Рим.16:5.

3210 - 'Απαρχὴ τῆς 'Ασίας читается в весьма многих и наиболее древних кодексах и переводах, каковы, напр. х А. В. С. D*. F. G. 6. 67. d. e. f. g. Vg. (exc. harl-к). Cop. Arm. Aeth-utv.-Or-ihl. 928. Dam. Ambrst. – В других же кодексах и переводах, каковы: Db et. с. L. P. мн. дpp. harl*. Vid. Syrutv. Chr. 820. 829. Thdit. Thphvl. Оес. Слав. Русск. вместо 'Ασίας стоит Αχάϊας. – Но в виду того, что непосредственно пред Епенетом св. Павел упоминает Прискиллу и Акиллу, много подвизавшихся в Асии, и далее, после Мариамны – Андроника и Ионию, своих родственников, можно полагать, что чтение τῆς 'Ασίας вернее τῆς 'Ακάϊας: асиец Епенет мог удобнее быть упомянутым с асийцами же.

3211 - Первое принимает Hausrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte. Heidelberg, 1872. B. 2-er. S. 645.

3212 - Рим.15:20.

3213 - Деян.16:6.

3214 - Деян.18:19–21; 19.

3215 - Деян.18:18. Подробнее об этом обете было сказано выше, в I-й главе исследования.

3216 - Деян.13:14:44; 17:2.

3217 - Деян.13:39. – У св. Дееписателя передается содержание некоторых проповеднических речей св. Ап. Павла, говоренных им пред иудеями в синагогах (13:16–41; 12:2–3); в них – суть христианства, излагаемая именно для иудеев; несомненно, что такова же по содержанию была и первая проповедь св Ап. Павла в ефесской синагоге.

3218 - Деян.18:19.

3219 - Деян.18:20.

3220 - Деян.18:21.

3221 - Деян.18:19:21.

3222 - Пребывание св. Ап. Павла в Ефесе на этот раз было недолговременно: а) εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν, διελέξατο τοῖς Ἰουδαίοις нужно очевидно, понимать, как единократное появление и проповедание его в синагоге; на это нужен был всего только один день; б) просьба иудеев ἐπὶ πλεῖον χρόνον μεῖναι должно быть понимаемо, как желание слышать Апостола только вторично; в) неисполнение св. Апостолом этой просьбы естественно предполагает, что он не повторял своей проповеди в синагоге.

3223 - Рим.16:3.

3224 - Ἀκύλας есть греческая форма латинского Aquilla. Вероятно, Акила, по обычаю иудеев рассеяния, живя в Риме, переименовал свое еврейское имя на латинское. Ср. Павел вместо Савла.

3225 - Деян.18:2.

3226 - По церковному преданию, изгнание последовало из-за имени Иисуса Христа, проповеданного тогда среди римских иудеев. Четьи Минеи, июль. 14.

3227 - Sveton. Claudius, c. 25 Judaeos impulsione Christo assidue tumultuantes Roma expulit

3228 - Πρίσκιλλα есть уменьшительная форма от латинского Prisca (Πρίσκα); последним именем Прискилла названа в Рим.16:3 и 2Тим.4:19. Такие изменения бывали часто. Напр.: Torentilla, Quintilla, Primilla, Claudilla, Marullus, Catullus – из Terentia, Quinta, Prima, Claudia, Malius, Catius. – Была ли она иудеянка или римлянка – решить трудно; вероятнее – иудеянка.

3229 - Где именно и когда Прискилла и Акила приняли христианство, с точностью сказать нельзя; по крайней мере, Деяписатель не говорит, чтобы Ап. Павел крестил их; вероятно, они сделались христианами ранее встречи с Ап. Павлом.

3230 - О Прискилле и Акиле в Нов. Зав. говорится в след. местах: Деян.18:2:3:18:21:26; 1Кор.16:19; Рим.16:3; 2Тим.4:19.

3231 - О том, каково, собственно, было ремесло, которым занимались Прискилла и Акила и св. Ап. Павел (διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι) – толкователи разногласят. Одни (Лютер, Morus и др.) под οἰκονομοῖи разумеют делателей ковров или матрасов для

палаток; другие (Michaelis своем Einleitung in d. N. T. S. 216) – делателей каких-то неизвестных инструментов Kunstinsti umentenmachei), иные (Camerer) – делателей различных, употребляемых в театрах, машин (на основании Сообщения Polluc. VII, s. 189: τοὺς δε μηχανοποιὺς ἢ παλαιὰ κωμωδία ὀνόμαθιν, где по истолкованию Hugius'a в его Einleit. in d. N. T. TI. II, p. 291, ed. 2,разумеются театральные машины). Но гораздо целесообразнее йод σκινόποιοις разуместь просто делателя покрывшек для палаток или самых палаток, которые обычно употреблялись на востоке во время путешествий (Plin. N. N. VI, 28; Vegetius. De re milit., IV, 6).

3232 - Св. Иоанн Златоуст. Беседы на кн. Деяний. Стр. 187.

3233 - Эти надежды, действительно, оправдались, как видно будет ниже.

3234 - Деян.18:26.

3235 - Деян.18:23.

3236 - 'Απολλῶς – сокращено из 'Απολλώνιος (как и читается в кодексе Д), подобно как Eraphras из Eraphroditus, Artemas из Artemonius. – о нем в Нов. Зав. см. след. места: Деян.18:24–28; 19:1; 1Кор.1:12; 3:4–6:22; 4:6; 16:12; Тит. 3:13.

3237 - Josephus Flavius. De Bello Jud. IV, 10, § 5.

3238 - Страбон. География, II, 5, § 40; XVII. 1, §§ 6. 7.

3239 - Diod. Sicul. XVII, 52. Страбон. География, XVII, 1, § 14; Plinius. II. N. V, 10. Ammian. Mare. XXII, 16; Polyb. XXXIV, 14, Curt. IV, 8; Pausan. V, 21, § 5; VIII, 33, § 6.

3240 - Страбон. География. XIV, 5, § 13.

3241 - Josephus Flavius. Antiqq. XIV, 7 § 2; –10, § 1; XIX, 5, § 2; De Bello Jud. II, 18, § 7; Contra Apion. II, 4. Cf. 3 Макк. 3:1:21. Деян.6:9; 18:24.

3242 - Λόγιος (от λόγος в смысле: история, наука) называется у аттических писателей человек, хорошо знакомый с историей, древностями, законами и нравами народов; такие люди назывались еще πολυϊστορες, что соответствует латинскому docti, а нашему – ученые: на обще же греческом языке понятие λόγιος обозначало человека красноречивого (лат. eloquens, facundus). Выдержки из писателей древности, где употреблено

слово λόγους в указанных смыслах можно видеть у Kuinoë'я в его Commentarius in libros N. T. historicos. Voll. IV, pagg. 624:625.

³²⁴³ - Кодд. G. и H. читают τοῦ Κυρίου; также читают слав, и русск. перр. Но тут разницы в мысли, собственно, нет: см. Деян.18:26; 19:9 и пар.

³²⁴⁴ - Деян.18:26.

³²⁴⁵ - Св. Иоанн Златоуст. Там же, стр. 188.

³²⁴⁶ - Горя духом не значит, чтобы Аполлос получил уже благодатные дары св. Духа; они подавались только крестившимся во имя Иисуса Христа. «Как же Аполлос, крещенный только во Иоанна горел духом, вопрошает Аммоний? Хотя Аполлос и горел духом, но не сказано, что он имел Духа св. Кто имеет Духа св., имеет его так, что Он живет в нем, и сам Дух говорит ему внутренно. А горящий духом делает вследствие внешнего озарения и побуждения: он наставляется Духом, подобно, как если бы кого поставлял и сохранял Ангел, и не говори мне, как возможно гореть Духом, не будучи причастником Духа. Ибо от чувственного должно заключать к невидимому. Если солнце, находясь вне, и огонь, приближаясь к членам или немного удаляясь от них, греет тела наши, то что сказать о Божественном Духе, который, по существу, в высшей степени тепл и согревает нашего внутреннего человека, хотя Он и не вселяется в нем, а находится вне. Итак, пойми, каким образом у Бога все возможно, – согреть кого-нибудь, хотя и не живет в нем то, что согревает». Cramer. Catena etc., p. 314: Ἀρμώνιου.

³²⁴⁷ - Οἱ ἀδελφοί 27-го ст.

³²⁴⁸ - Св. Иоанн Златоуст. Там же, стр. 189.

³²⁴⁹ - Деян.18:28.

³²⁵⁰ - Во всяком случае, предположение Renan'а, что тут «Аполлос образовал вокруг себя небольшой кружок, которому преподавал свое полученное от Прискиллы и Акилы, учение, но крещение преподавал только Иоанново, которое он одно и знал» (Op. cit. Pag. 341) – не имеет за собой решительно никаких оснований. Подробнее об этом «небольшом кружке» будет сказано ниже, в VI главе.

³²⁵¹ - Деян.18:27:28.

3252 - Деян.18:19–21.

3253 - Филострат, описывая богатства ефесского ритора Дамиана, говорит, что его виллы были ἐπὶ θαλάσση, где были и νῆσοι κειροπῆτοι. Kayser. Opera Philostr. Βίοι σοφιστῶν. Pag. 264.

3254 - Норов. Путешествие к семи церквам, упоминаемым в Апокалипсисе. СПб. 1847. Стр. 242.

3255 - Все древнейшие христианские церкви Ефеса находились в этих именно местах. (Норов. Цит. соч., стрр. 240 и след.); очевидно, первоначально христианство возникло здесь.

3256 - Plutarch. Vita Alcib., 12.

3257 - Так Аполлос был принят для научения ими; куда же? – несомненно, в их собственный дом.

3258 - О плане ионийского дома см. Любкер. Цит. соч. Стрр. 1123 слл. Ср. подходящие места у Vitruvius'a, in Op. cit., и у Теплова, в цит. стат., стрр. 589 слл.

3259 - Деян.19:1–7.

3260 - Деян.19:3–5.

3261 - Лк.6:13:17; 7:11; 14:26–27:33; 19:37. Деян.1:15; 6:1:7; 21:16.

3262 - Kvinoël. Op. cit., p. 631. Lange. Op. cit., S. 266. Арх. Михаил. Толковый Апостол. Книга I. Деяния свв. Апостол. М. 1876. Стр. 467.

3263 - Может быть, Ап. Павел под живым еще впечатлением замеченных им в Галатии и Фригии противодействий злонамеренных иудействующих лжеучителей, сомневался в том: от истинного ли проповедника веры Христовой получили научение свое эти люди, или от иудействующего лжеучителя.

3264 - Деян.19:4.

3265 - Мф.3:11; Мк.1:8; Лк.3:16.

3266 - Быт.1:2; Пс.22:6.

3267 - Исх.48:16; 2Цар.23слл.

3268 - Исх.11:2:3; 61:1.

3269 - Иоиш.2:20:29.

3270 - Уже много спустя времени после смерти Иоанна, вдали от Палестины, сразу встречаются 12 человек.

3271 - Деян.18:19:24:26; 19:8.

3272 - Ср. Ин.1:1.

3273 - Деян.19:3.

3274 - Подобная мысль и выраженная почти в такой же форме, как и здесь, находится в Ин. 7:39; тут св. Евангелист, поясняя ранее приведенные им слова Господа Иисуса Христа, говорит: сие сказал Он о Духе, которого имели принять верующие в Него; ибо еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен. В русском переводе, несколько истолковывающем в данном случае славянский и греческий тексты, не особенно точно передана самая форма главной мысли. По-славянски она читается так: не убо бо бе Дух святыи, а по-гречески: οὐπω γὰρ ἦν Πνεῦμα Ἅγιον. Здесь в форме, почти тождественной с рассматриваемой, выражена мысль о небытии еще на земле, среди людей, благодатных Даров Святого Духа. Поэтому то некоторые кодексы и переводы изменяют чтение этого места Деяний, именно: читают или после ἔστιν причастие δοθέν (иные ἐκχυνόμενον), или ἔστιν без причастия заменяют словом, λαμβάνουσιν τινες, (Or 4,133 D. Sah. Syr-p-mg). По первому чтению, следовательно, будет так: ἀλλ' οὐδ' εἰ Πνεῦμα Ἅγιον ἔστιν δοθέν (ἐκχυνόμενον) ἡκούσαμεν; а по второму, ἀλλ' οὐδ' εἰ Πνεῦμα Ἅγιον λαμβάνουσί τινες (accipiunt quidam).

3275 - Иоиль. 2:28–30.

3276 - См. прим. 14.

3277 - Μαθηταί 1-го ст., πιστεύσαντες – 2-го и ἐβαπτίσθητε – 3-го.

3278 - Мф.3:3; Мк.1:2:3; Лк.3:4:5.

3279 - Мк.1:4; Лк.3:3.

3280 - 'Ακούσαντες 5-го стиха ближайшим образом относится собственно к этому предполагаемому благовествованию св. Ап. Павла, так как мысль первой половины 1-го стиха не могла еще возбуждать них Веры в И. Христа, как Мессии.

3281 - Ср. Деян.8:37.

3282 - Ин.4:1:2; Мф.28:19.

3283 - Ср. 1Кор.1:17. – Деян.20:18.

- 3284 - Ср. Деян.8:36:38.
- 3285 - Epistola 73 ad Jubainum.
- 3286 - Впрочем, св. Киприан впоследствии, как известно, отказался от своего ложного воззрения на необходимость перекрещивания еретиков.
- 3287 - Cramer. Catena in Acta ss. App. Oxonii. 1838. Pagg. 312:314: 'Αρμωνου.
- 3288 - Thesauri, Eccl. F. 2, p. 778.
- 3289 - Phil. S. p. 531. Ed. Dath.
- 3290 - Instit. Dogm., p. 1048. b.
- 3291 - Obs. 64 in Matth. § 5.
- 3292 - Starke. Op. cit. Ss. 298. 299.
- 3293 - Мф.3:11.
- 3294 - Мф.3:1:4.
- 3295 - Мф.3:11.
- 3296 - Мк.3:16.
- 3297 - Как напр., Carpzouius в своей брошюре: Acta Pauli enm Ephesiis XII seu exposito literalis historiae Actuum Apostolorum XIX, 1–7.
- 3298 - Каковы, напр. Junge, Ziegler и др.
- 3299 - Meyer. Op. cit. S. 383.
- 3300 - Мф.3:11; Мк.1:8; Лк.3:16.
- 3301 - Ин.4:1:2; 3:22:23; Мф.10:7.
- 3302 - Мф.28:19; Мк.14:16.
- 3303 - Лк.24:49.
- 3304 - Деян.11:38. – Ср. также: Деян.2:41; 8:38; 10:47:48; 16:15–33; 18:8; 19:1–5.
- 3305 - Деян.19:4.
- 3306 - Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Мф.10:1, стр. 177.
- 3307 - C. Johann. Chris. Opera. T. VIII. In. Joh hom. XXIX, 1. Pagg. 164:165. Ed. Ven.
- 3308 - Деян.2:38.
- 3309 - Мф.3:5:6.

- 3310 - Следовательно, крещен был и Апостол.
- 3311 - Деян. 2:38.
- 3312 - Там же: и получите дар Святого Духа.
- 3313 - Деян.2:6. Ср. Деян.8:14–16.
- 3314 - Деян.2:6.
- 3315 - Там же.
- 3316 - D. Hier-lucif 4, 294 читают εὐθέως ἐπέπεσεν (Continuo, venit, cecidit).
- 3317 - Sahid. прибавл. здесь ἐτέραις.
- 3318 - Ср. Деян.2:4–11.
- 3319 - Деян.2:11; 10:46 и др.
- 3320 - 1Кор.14:2.
- 3321 - 1Кор.14:4.
- 3322 - 1Кор.14:3.
- 3323 - 1Кор.14:31.
- 3324 - 1Кор.14:2Ср. 12–13.
- 3325 - 1Кор.14:22.
- 3326 - Там же,
- 3327 - Фаррар, Цит. соч. Стр. 241.
- 3328 - Ин.3:26 и др.
- 3329 - Савеяне, Мендеяне и др. Schenkel. Bib. – Lexicon, в. III, S. 324.
- 3330 - Так думают св. Иоанн Златоуст (цит. соч., стр. 189), Бл. Феофилакт (Толк. на Деян. свв. Апп. Казань. 1871. Стр. 325) и др.
- 3331 - Ренан говорит про этих учеников: «кружок Аполлоса в Ефесе имел в себе около 12 членов» (Op. cit. p. 345). Фаррар. (Цит. соч., стр. 422) также полагает, что они стояли «быть может, в связи с Аполлосом». Baur (Paulus. S. 182) категорически заявляет, что «к этим 12 Иоанновым ученикам принадлежал также и упоминаемый в XVIII, 25 Александриец Аполлос, так как о нем также сказано, что он знал только Иоанново крещение».
- 3332 - Деян.18:25:26.
- 3333 - Meyer. Op. cit. S. 380.

- 3334 - Деян.18:25.
- 3335 - Деян.18:27.
- 3336 - Деян.19:1.
- 3337 - Деян.18:26:27.
- 3338 - Деян.19:2.
- 3339 - Деян.19:3.
- 3340 - Деян.19:2:3.
- 3341 - Деян.18:19.
- 3342 - Ср. Мф.3:2; Ин.3:3:5.
- 3343 - Деян.20:21.
- 3344 - Kviñoel. Op. cit., pagg. 609:610.
- 3345 - По-славянски так же, как и по-русски: беседуя.
- 3346 - Русское: удостоверяя, а славянское, уверяя.
- 3347 - Отделил учеников. Деян.19:9.
- 3348 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор., стр. 198.
- 3349 - Τὴν ὁδὸν без добавлений читают: κ. Α. Β. D. H. L. P. многие катены. am*. Ju. Sah. Cop. Syr-p. Arm. Aeth и др. – E. Vg-cle. Am 2 и др. прибавляют: τοῦ κυρίου. – 3. 8. 73. Syr-sch. Ar-e. прибавляют: τοῦ Θεοῦ. «Путем они справедливо называли проповедь, ибо она подлинно была путем, ведущим в царствие небесное». Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор., стр. 199.
- 3350 - Ενώπιον τοῦ πλήθους: здесь πλήθος нет оснований и нужды понимать в узком смысле: plebs, как Kviñoel in. Op. cit., pag. 639. – DE. 100. Syr-sch. Ar-e. Syr-p. C* после τοῦ πλήθους прибавляют. τῶν ἐθνῶν; мысль не невероятная.
- 3351 - Деян.20:19.
- 3352 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор., стр. 201.
- 3353 - Там же.
- 3354 - Деян.18:6:7.
- 3355 - Лучшие кодексы и переводы, каковы: κ. Α. Β. 13. 27. 29. 81. Fu. Tol. Sch. Cop. Syr-Sch. пред Τυράννου мест. τινος не имеют.
- 3356 - Apollod. 2:4:5. Corpus insc. №№: 143g. 1742. – Seneca De brev. vit. Евсевий. Цер. Ист. VIII, 32. 3. – J. Flavius. Antt. XVI,

10. § 3. De Bello Judaico 1:26, § 8. 2Мак. IV, 40.

³³⁵⁷ - Justinus. Dial, cum Triph. I. – Ср. Евсевий. Цер. Ист. IV, 18.

³³⁵⁸ - Kayser. Opera Philostr. Βίοι σοφιστῶν. Pag. 158.

³³⁵⁹ - Τύραννος σοφιστής περὶ στάσεω καὶ διαιρέσεως λόγου βιβλία δεκά.

³³⁶⁰ - Страбон. География. XII, 3, § 16. Стр. 558.

³³⁶¹ - Meyer (Op cit. S. 385) очень настойчиво проводит мысль, что школа Тиранна есть не что иное, как *βηθ ми́драсч* (beth midrasch), частная иудейская синагога, которую содержал от себя один иудейский учитель Тиранн. В подтверждении своего мнения он приводит следующие соображения: а) текст Деяний, говоря об уходе проповедника в школу Тиранна, не говорит, однако, при этом, что Апостол перешел с проповедью к язычникам, как это, напр., сделано в Деян.18:6:7; 13:46. (Нет; текст упоминает об этом переходе и здесь, только не в том месте, где ищет этого Meyer, а немного выше: оставив их, отделил учеников; отделил, т. е. от иудеев; следовательно, перешел к язычникам). б) В новом месте апостольской проповеди продолжали слушать Ап. Павла также и иудеи и они в 10 стихе поставлены даже на первом месте. (Но 10-й стих как видно будет ниже, собственно относится не к проповедованию св. Павла в школе Тиранна). с) Если бы Тиранн был язычник *σεβόμενος τὸν Θεόν*, то Лука непременно должен был бы упомянуть об этом, как сделано им, напр., по отношению к Иусту (Лк.18:17). (Но, там упомянуто об этом потому, что это был первый случай, а здесь могло быть опущено потому, что повторялось уже в другой раз). – Но все эти основания теряют всякое значение в виду того, что, если принять обосновываемую на них мысль, это тогда св. Павлу пришлось бы идти от иудеев опять же к иудеям. Правда, частные синагоги в то время были обычным явлением в таких больших городах, как Ефес. Но они отличались от общественных тем, что скорее были местами собеседований и диспутов, чем богослужебных собраний; религиозные споры были в них оживленнее, речь и поведение присутствующих непринужденнее и т. п. Все противники св. Павла имели полное право являться, когда им угодно, в бет-

мидраш Тиранна и тут еще ожесточеннее, чем в общественной синагоге, хулить и проповедника и проповедь. Но св. Дееписатель, очевидно, удаление св. Павла в школу Тиранна выставляет, как меру, направленную к тому, чтобы удалить и самого себя и своих слушателей от озлобленных иудеев. Посему естественнее под школой Тиранна разуместь именно его языческую школу риторики и диалектики. Так думают о ней св. Иоанн Златоуст (Цит. твор., стр. 202), Kvinoël (Op. cit. p. 639), Masszl (Erklärung der heiligen Schriften des N. T. 1840. в. VI. Ss. 363. 364), Lange (op. cit. S. 269), Olshausen (op cit. S. 254), Renan (op. cit. p. 345), Преосв. Иннокентий (Жизнь св. Апостола Павла. Стр. 134, прим. 1-е), А. В. Горский (История евангельская. Стр. 75).

3362 - Деян.19:9.

3363 - 1Кор.16:9. – «Что, вопрошает св. Златоуст, значит: дверь велика? – Многие готовы принять веру, многие готовы приступить и обратиться; широк у меня вход, потому что души приступающих охотно принимают послушание веры». – Беседы на Пос. к Коринф., к цит. месту. Μεγάλη = большая, обширная, а ἐνεργής (лат. evidens, слав. поспешна) = плодотворная, успешная по деятельности.

3364 - Деян.20:21.

3365 - Слав. рукою.

3366 - Буквально: издание – ἑκδοσις.

3367 - Первое чтение имеется у Акилы, также – ἀναπληρωμένην, второе – у Симмаха и Феодотиона. Еврейское ׀ ׀ ׀ ׀ переводят прилагательным или причастием, кроме вышеуказанных, также: Иероним, Сирский, халдейский. Но LXX и Арабский переводит собственным: Соломон.

3368 - Греч. μήτραν; Славянский: растлиша мать, следуя чтению: μητέρα.

3369 - В тексте: τῶν Ἰουδαίων.

3370 - Слав. пойдут царие ея.

3371 - Слав. ходящих.

3372 - Речь, читанная (с сокращениями) на торжественном акте 26 сент. 1892 года в Моск. Академии.

³³⁷³ - Дописывая эти строки, мы получили с почты новую июльскую книжку «Душеполезного Чтения» и открыли ответ старца Амвросия «сомневающимся в православных догматах». Сомневающийся пишет: «евангелистам принадлежат очень немногие догматы; они выработались вселенскими соборами; от догматов до духа христианского, как до звезды небесной далеко». Это было в 1875 году; тогда были сомневающиеся, теперь они – отрицатели.

³³⁷⁴ - См. слово о соблюдении доброго порядка и пр. ч. I стр. 155 и 185.

³³⁷⁵ - «Не было бы, братие, ничего несправедливее нашей веры, если б она была уделом одних мудрых и избыточествующих в слове и в умственных доводах, а простому народу надлежало бы также оставаться без приобретения веры, как без золота» и пр. (Слова Св. Григория, том III-й стр. 156).

³³⁷⁶ - См. напр. Св. Григория Богослова Слово 32, особенно от стр. 151 (изд. 1844) или у Св. Иоанна Дамаскина в I главе Точного Изложения Православной Веры: «Бог, яко всеведущий и промысляющий о пользе каждого, открыл все, что знать нам полезно и умолчал о том, чего не можем вместить.

³³⁷⁷ - Эта интуиция есть первоначальный источник логического закона противоречия и исключенного третьего.

³³⁷⁸ - Часть IV, стр. 121.

³³⁷⁹ - Здесь таким образом с особенною ясностью можно приложить учение Ап. Павла о непостижимости Божества, для духа не возрождённого и о некоторой постижимости его для возрождённых благодатью. «Душевен человек не приемлет яже Духа Божия: юродство бо ему есть и не может разумети зане духовне востязуется (потому что об этом надобно судит духовно). Духовный же востязует убо вся». Несколько выше Апостол говорит, что как человеческого никто не знает, только дух человека, живущий в нем, так и Божия никто не знает, кроме Духа Божия, испытующего все и глубины Божия. Этого-то Духа, иже от Бога, а не духа мира сего, приняли мы, дабы знать, яже от Бога дарованная нам (см. 1Кор.2:10–16); притом проповедь этих тайн передается по Апостолу не младенцам, а только

совершенным в вере (ст. 6). В этих словах Апостола вполне ясно то, что истина Божия постигается (конечно токмо отчасти, якоже зеркалом в гадании 1Кор.13:12) не иначе, как посредством постепенного усовершенания в вере и добродетели и следовательно это познание по существу связано с нашим внутренним перерождением, с совлечением ветхого человека и облечением в нового (Кол.3:9); поэтому нет ничего удивительного, если для требуемого уподобления нашего единству Отца с Сыном мы должны видоизменить наше самосознание.

³³⁸⁰ - См. нашу статью: «О Правилах Писаний» и пр. в Твор. Отцов 1891 г.

³³⁸¹ - Если Мартенсен, показав нравственное значение Троицы только из понятия о Боге любящем и следовательно не могущем быть когда-либо без любимого, Ему равного, придает ему столь большую важность для добродетелей («если б христианская догматика не развила еще со своей стороны учения о Троице, то этика должна была выступить с этим учением в своем собственном интересе», см. его Христианское учение о нравственности, стр. 78 т. 1-й): то при сделанном нами соотношении сей истины с законами естества человеческого практическая важность великого догмата оценится с сугубою силою.

³³⁸² - Церковь именно находит откровение Троицы, как начала новой жизни в том событии, когда воцарившаяся над миром безбожная гордыня Вавилонского деспота, была оплевана тремя провозвестниками истинного богопочтения: Троица противопоставляется мировому нечестию, как основание истинной святости. «Согласная возшуме органская песнь почитати златосотворенный бездушный истукан, утешителя же светоносная благодать почествует еже вопити: Троице единая, равносильная, безначальная благословенна еси» (Ирмос 7-й Пятидесятницы; ст. 8 ирмос Воздвижения).

³³⁸³ - См. нашу книгу: «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». 1888.

³³⁸⁴ - Суровым схоластикам средних веков не по сердцу был человек любви, а индетерминистической индивидуализм Канта

лишил нравственного значения всякое чувство, кроме чувства холодного уважения, усвоив всем прочим чувствованиям характер плотский, свойственный низшим натурам. Ср. Снегирева: «О любви» в Вере и Разуме за 1892 г.

3385 - См. его: «В чем моя вера» и др. соч. «О жизни», также и «Исповедь».

3386 - Почему-то они под Спасителем-Сыном Человеческим разумеют не личность, но пантеистическую идею, так называемое Разумное Сознание; бессмертие принимают в смысле бессмертия идей, сил и т. п.

3387 - С этой точки зрения он с особенною силою старается развить учение о благодати, в противовес древнему закону.

3388 - См. нашу статью в «Богосл. Вестн.» за июнь 1892 г., где разъясняется практическое бессилие современной независимой морали.

3389 - Собора двукратного прав. 6.

3390 - См. то же правило.

3391 - См. в Истории православного монашества на Востоке П. С. Казанского, I, 16.

3392 - См. в нашей истории Русской церкви т. I полов. 2, стр. 503.

3393 - Ibid. стр. 682.

3394 - У Казанского ibid. I, 16.

3395 - Халкидонск. соб. пр. 4, Двукратн. соб. прав. 2.

3396 - Прав. 4.

3397 - Новелла 133, гл. 1: Μηδένα (μοναχῶν) παντελῶς ἰδίαν ἔχειν οἴκησιν, μηδέ τὸ καλούμενον κέλλιον εἶη κατὰ τὸ μοναστήριον.

3398 - Принадлежащее Вальсамону и читаемое в толковании на 41 правило Трулльского собора, – у Ралли и П. II, 405, cfr нашей Истории русской церкви т. 1 полов. 2, стр. 502.

3399 - «Братии на опочители суще блаженнии же възъм разделенное жито и когождо часть измъл и поставляше на своем месте».

3400 - Вальсамона или же неизвестного в примечании к 24-й главе 1-го титула номоканона Фотиева у Ралли и П. I, 63.

³⁴⁰¹ - См. моей истории Русской церкви т. I полов 2, стр. 504.

³⁴⁰² - См. нашей Истории Русской церкви т. I полов. 2, стр. 522.

³⁴⁰³ - Для людей, не знакомых с историей монашества и с этим так называемым особножитием, может оставаться непонятным читаемое в житии преподобного Сергия, что когда пришли к нему монахи желавшие подвизаться с ним в его пустыне, то он говорил им: «аз с радостью вас приемлю, токмо потщитесь создати себе комуждо свою келию» и что потом, быв игуменом монастыря, он (Сергий) за плату пристроил одному монаху своего монастыря сени к келье. Но в этом непонятном для людей, незнакомых с историей монашества, говорится об особножитном монашеском быте или указываются черты этого быта.

³⁴⁰⁴ - См. нашу только что напечатанную книгу: «Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра», стр. 33.

³⁴⁰⁵ - Именно – что этим первым был архимандрит Петровского монастыря Иоанн, – Никон. лет. под 1377-м годом, IV, 73 («Иван, архимандрит Петровский, бысть первый общему житию начальник на Москве»). А о препод. Димитрии Прилуцком, собеседнике преп. Сергия, сообщается, что он первый ввел общежитие в пределах Вологодских. О старшем брате преп. Сергия Стефане говорится в житии Сергиевом, что он, удалившись от преподобного из пустыни, пришел в Москву, в Богоявленский монастырь и обрел себе в последнем келью («и обрете себе келлию»): это значит, что в Богоявленском монастыре, как и во всех московских монастырях до преп. Сергия, было особножитие и что Стефан купил себе келью (а выражение: «обрете» значит: нашел келью, которую можно было купить).

³⁴⁰⁶ - Литографического лаврского издания жития преподобного Сергия л. 351 об.

³⁴⁰⁷ - См. нашей помянутой книги: «Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра» стр. 22 sqq.

³⁴⁰⁸ - О разделении доходов в особножитных монастырях см. грамоту неизвестного митрополита в Акт. Эксп., т. I, № 381, и в Памятниках древнерусского канонического права Павлова, № 128.

³⁴⁰⁹ - См. в Истории русской церкви преосв. Макария XI, 175.

³⁴¹⁰ - При изучении творений Преподобного Макария Египетского у нас под руками были следующие их издания: 1) В Патрологии Migne'я, в греч. серии, том XXXIV (Paris. 1860) coll. 401–968: 2) Преп. отца нашего Макария Египетского Духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. Перевод с греч. при Моск. Дух. Академии. Изд. 3. Москва 1880; 3) в русском Добротолюбии, в 1 томе (Москва. 1883). Наставления св. Макария Великого о христианской жизни, стрр. 159–283. – Попытки систематического изложения нравственного учения Преп. Макария можно находить: 1) у Преосв. Филарета в Историческом учении об Отцах Церкви, т. 2 (СПБ, 1859), § 163, стрр. 237–241 и 2) в Жизни Пр. Макария Египетского, приложенной к помянутому русскому переводу его творений, стрр. IX–XVII.

³⁴¹¹ - Пожертвованные Академий капиталы следующие: 1) Московскими купцами Алексеем Ивановичем, Герасимом Ивановичем и Михаилом Алексеевичем Хлудовыми 35.100 р. 2) Высокопреосвященнейшим Митрополитом Киевским и Галицким Иоанникием – 4700 р. 3) Покойным профессором Казанской Духовной Академии Нафанаилом Петровичем Соколовым – 10.900 р. 4) Покойным Членом Св. Синода, протоиереем Иоанном Васильевичем Рождественским – 8000 р. 5) Московской Городской Думой на учреждение стипендии имени Ю. Ф. Самарина – 4000 р. 6) Покойным Преосвященным Никодимом Епископом Дмитровским – 4000 р. 7) Московским духовенством на учреждение стипендии по случаю исполнившегося в 1880 г. 25-летия царствования Государя Императора Александра II – 4100 р. 8) Покойным протоиереем Московского Казанского Собора Александром Невоструевым – 2840 р. 9) Покойной Анною Федоровной Аксаковой – 5200 р. 10) Московским Купеческим Обществом взаимного кредита – 6300

р. 11) Пожелавшими остаться неизвестными лицами – 16900 р. 12) Ломоносовским Комитетом – 4900 р. 13) Разными лицами на учреждение стипендий в память покойных: Ректора Академии протоиерея Александра В. Горского и профессоров Феодора А. Голубинского и Петра С. Делицина – 8200 р.

³⁴¹² - Нас очень занимает вопрос – в каком смысле и на каком основании г. Самуилов именует Урсакия и Валента «несомненно талантливыми», – но все попытки уяснить себе вопрос остались безуспешны. Впрочем, можно полагать, что представления автора о талантливости не сходятся с обыкновенными представлениями на этот счет. В этом удостоверяет нас следующее: на стр. 11 и 12 своей книги автор говорит: «первая замечательная битва между войсками (императора Констанция и узурпатора Магненция) произошла 28-го сентября 351-го года близ Мурсы, где епископом был Валент (наш Валент). Во время битвы Констанций удалился в загородную церковь на молитву. Валент воспользовался этим случаем. Заранее поставив цепь вестников, извещавших его о ходе битвы, в момент поражения Магненция, Валент первый объявил императору о счастливом исходе битвы. На вопрос изумленного Констанция: от кого он узнал это, Валент смело отвечал, что ангел открыл ему эту радостную весть. Император поверил и с тех пор обыкновенно говорил, что он обязан победой не силе войска, а заслугам Валента. Эта победа – продолжает автор – имела важное значение для последующей истории арианства. Талантливый представитель омиинства приобрел сильное влияние на Констанция». Всякий другой писатель, рассказав вышеизложенный исторический факт, без сомнения назвал бы Валента мошенником, но наш автор, – вместо столь уместного здесь эпитета – мошенник, – считает себя в праве употребить эпитет «талантливый». – Автор берет под свою защиту Урсакия и Валента и в том случае, когда они руководятся известным правилом: цель оправдывает средства. Что мы ни чуть не преувеличиваем, это открывается из следующих слов автора на стр. 4: «Келлинг отрицает у них (Урсакия и Валента) религиозные убеждения. Вывод неправилен, – заявляет автор, – потому что, временными

уступками Констанцию, они достигали главной своей цели. Благодаря уступкам, они не теряли влияния на Констанция и чрез него доставили омииству победу (sic!) над остальными группами арианства». – Рассуждение золотое.

³⁴¹³ - Не следует упускать из внимания еще вот что: не всякий-то арианин, знакомый с сочинениями Евсевия, непременно восторгался его догматическими идеями. Пример – Филосторгий: хотя он и ценит церковно-исторические труды Евсевия, но в тоже время порицал его за его догматику (Филосторгия I, 2). Вообще автору следовало бы хорошенько изучить Филосторгия, ибо этот арианин внес бы не мало поправок в якобы научные рассуждения автора. Жаль, что автор мало советовался с Филосторгием, который так мало расположен и к Евсевию Кесарийскому и к его «ученику» Акакию.

³⁴¹⁴ - Кстати нечто о Бауре. – Автор, т. е. В. Н. Самуилов, с намерением ставит на вид (см. выше) то, что будто мы, опираясь на авторитет Баура раскрываем наши воззрения на отношения Евсевия Кесарийского к полуарианам. В «ответе» автора Баур заменяет известное слово «жупел», которое возбуждало, по уверению Островского, панический страх в сердце невежественной представительницы слабого пола. Автор произносит слово «Баур» и смотрит: какое впечатление произведет оно окрест. Впрочем, он достаточно наказан за свой поступок. В жару полемики он не сообразил вот какого обстоятельства: если я в своих воззрениях, по его уверению, следую Бауру, а мои воззрения «посильно мотивирует» сам В. Н. Самуилов, то в конце концов выходит, что сей последний несомненно является комментатором Бауровских мыслей.

³⁴¹⁵ - Нужно было прибавить вторая арианская.

³⁴¹⁶ - Слич. стр. 7–9; 12:28.

³⁴¹⁷ - Да и почему бы автору не сделать попытки в этом роде? С точки зрения Самуилова это дело не представляет больших трудностей и непреодолимых препятствий. Автор открыл между произведениями Ария одно сочинение – письмо к епископу Александру Александрийскому – «вполне омиистского характера». («Истор.» 26. Ответ», 422). Если оно «вполне

омийского характера», то почему не признавать сочинителя «омием», т. е. последователем Евсевия Кесарийского? Тем более, что по словам Самуилова «письмо Ария к Александру» – есть «плод влияния покровительствующих ему епископов» («Истор.» 26), – т. е. конечно Евсевия Кесарийского главным образом. Если у Ария есть письмо «вполне омиийского характера», если это письмо внушено Евсевием Кесарийским, то ничто, кажется, не препятствует провозгласить Ария за последний период его жизни учеником Евсевия и омием. Правда, сказанное письмо, с чем, полагаем, каждый согласится, – не носит черт омиийства, т. е. в нем нет учения о подобии Сына Божия Отцу, и даже включает черты грубоватого арианства, но, если угодно было автору признать это письмо носящим «вполне омиийский характер», то ничто не препятствует автору же объявить Ария омием некоторой низшей степени. Ведь причислил же он Евсевия Никомидийского к омиям, хотя омиийства у него очень мало: чрезвычайно выгодно для этого последнего было то, что он держался после Никейского собора шатких догматических понятий; но ведь в подобном же положении находился и Арий, после возвращения из ссылки? Притом, если по предположению автора даже чиновники, быть может, были сами омиийских убеждений («Истор.» 89), то почему прямо не причислить и ех-пресвитера Ария к омиям и единомышленникам Евсевия? С точки зрения автора, препятствий – повторяю – нет. Если бы автор сколько-нибудь затруднился таким делом, то можно прийти к нему на помощь, и, при содействии того самого метода, который (через сравнение систем Евсевия и разных ариан) позволяет автору привлечь в число омиев даже Ульфилу, – повести дело успешно. Историко-философские взгляды, таким образом, расширятся: почти все ариане будут сведены к одной и широчайшей группе; евсевиян-кесариан.

³⁴¹⁸ - Автор в своей антикритике уличает нас в значительных, по его мнению, противоречиях, открываемых им между нашей книгой: «Вселенские соборы IV-го и V-го века» (1879 г.) и нашей статьей по поводу его произведения: «История арианства». Указываемые автором противоречия я считаю

фиктивными, изобретенными ради успеха в полемике. (Вот замечательный образец метода – сопоставлять тексты, прилагаемого автором в его работах! Как здесь автор усиливается находить противоречия, где нет их; так, сравнивая тексты арианские с Евсевианскими в своей книге, он искусственно находит сходство, где его совсем нет, и кичится этим, как ученой заслугой: «Ответ», стр. 412. Но это сравнение, как совершенно искусственное, теряет всякое значение – при отсутствии сколько-нибудь авторитетных свидетельств, как относительно существования значительного кружка почитателей Евсевия, в особенности изучавших его сочинения, так и относительно широты распространенности его сочинений и хоть какого-либо влияния их на его последователей в области догматики). В теперь рассматриваемом случае допустить можно одно: разницу в интонации между указанными моими работами; но это легко объясняется разностью характера и назначения самых работ. Действительное противоречие указано автором одно: оно помечено на стр. 411 («Ответа») под строкой. Г. Самуилов, по моему мнению, вполне доказал в своей книге, что Евсевий не держался мнения о тварной природе Сына Божия. Я не вижу оснований крепко стоять за противоположное воззрение, высказанное мною в книге «Вселенские Соборы» – в виде, хотя и твердого, но все же предположения. – Но вот для меня поистине непонятная вещь: зачем было автору отыскивать противоречия между указанными моими работами? Разве противоречия в моих сочинениях, если бы они оказались, могли сколько-нибудь помочь разъяснению вопросов, поднятых мною по поводу книги автора? Не затемнило ли это самых вопросов и не отвлекло ли его от дела, – т. е. более серьезного обсуждения возражений, высказанных мною против него? Анализируя «открытие» автора, – я отнюдь не касался вопроса о противоречиях, встречающихся в его книге. Если бы я хоть слегка коснулся этой стороны довольно нескладной диссертации Самуилова, то я едва ли выбрался бы из тех противоречий, которыми богата его книга. Чтобы не ходить далеко за примерами, прочтем первую страницу книги Самуилова. Здесь встречаем такую фразу: «об арианстве не

только миряне, но и большинство западных епископов не имело никакого понятия. Первое смутное представление об арианской догматике является в приписке к посланию Сардикийского собора и только в 357 году» и пр. В этой фразе заключается скопление многих противоречий. Она включает противоречия и общеизвестным фактам, и собственным воззрениям автора. Спрашивается: разве Осия, вернувшись на запад после собора Никейского, молчал об арианстве? Разве папские легаты, возвратившиеся домой после этого же собора, не привезли с собой экземпляра Никейского символа с анафематизмами? Разве, по словам самого автора, 17-летние мальчики Урсакий и Валент – жители той части Иллирика, которую автор считает латинским западом, не узнали арианского учения лично от Ария, сосланного в Иллирик в 325-м году (стр. 5)? Разве Афанасий Великий, удаленный в ссылку в Галлию еще при Константине, никому не разъяснял: что за лжеучение явилось на Востоке? Разве на соборе Римском 341 года, где заседали кроме Афанасия, некоторые епископы из Палестины и Сирии – в сонме западных епископов и пресвитеров могло и не быть речи об арианстве? Разве Восток и Запад отделены были тогда китайской стеною? Так-то написана первая страница книги Самуилова.

³⁴¹⁹ - Пользуюсь случаем указать на приключение, случившееся с указанным в тексте греческим словом. У меня оно переведено выражением: «писаниями» (как об этом предупредительно заявлено в «ответе» автора), а у г. Самуилова другим выражением: «мнениями» (в его «речи:» Хр. Чт. 1891, I, 120). Возникают вопросы: чей перевод хуже? Отчего мог происходить неправильный перевод в том и другом случае? Но хотя в том и другом случае – не опечатки, а ошибки, не станем тратить времени на разъяснение вышеуказанных вопросов – тем более, что от этих ошибок ничего не потерпела ни наука (если о ней может быть речь при сем неудобном случае), ни даже здравый человеческий смысл, а поблекли лишь ореолы сочинителей.

³⁴²⁰ - Кстати здесь разъясним спор автора со мной по поводу одного выражения Евсевия, имеющего отношение к

вопросу о смысле арианского учения этого лица. В своем «ответе» (419) автор приводит выражение Евсевия: ἀγεννήτως; и указывает, что я перевожу это словами «не родившись, не воплотившись» (последнее слово очевидно у меня не перевод, а пояснение по соображению с контекстом всего отрывка). Кажется, что тут особенного? Но автор сумел воспользоваться во вред мне и этим моим переводом. Через страницу (420) он к тяжким погрешностям моих переводов относит то, что я «ἀγεννήτως» передаю русским словом «не воплотившись» (автор здесь подменил пояснительным русским словом, мною употребленным, мое переводное). Впрочем, не в этом суть дела. Если слово ἀγεννήτως нужно переводить только выражением; «не родившись» и относить его к Сыну Божию, пребывающему в лоне Отца, то получается такой смысл, который будет не благоприятен интересам г. Самуилова. Фраза, откуда берется разбираемое слово, читается у Евсевия так: «прежде, чем родился в действительности (ἐνεργεία) был (Сын) в Отце в возможности (δυνάμει) – не родившись» (ἀγεννήτως). Если, всю эту фразу со словами «не родившись» – включительно, станем понимать, устранив представления о воплощении, то ясное дело выйдет, что Евсевий есть арианин, единомышленный с самим Арием (См. подобную же фразу одного анонима из Филосторгия в первой нашей статье, стр. 348), потому что она будет равнозначаща с выражениями Ария: «было, когда не было» (Сына – οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν – Сына). Но в таком случае Сын по учению Евсевия произошел во времени, есть творение. А если так, то Самуилов совершенно ошибается, раскрывая в своей книге (47 et passim) и в своей «речи» положение, что Евсевий решительно отрицал аномийский (т. е. Ариев) вывод, что Сын Божий есть творение.

3421 - Об этом подробнее ниже.

3422 - Не более, как только 40 лет спустя из этих мест писал Плиний Младший о распространенном здесь христианстве: neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. – Epist. 67.

3423 - Деян.19:11–20.

3424 - Деян.19:20.

3425 - Об этом будет ниже.

3426 - Потому-то ефесяне за исцелением от повального мора и обратились к прославленному Аполлонию Тианскому. О том, с каким почтением его встречали по пути к Ефесу, см. начало 4 главы его жизнеописания.

3427 - Места из классических греческих писателей, где τυχών употреблено в этом именно значении, см. Kvinoël. Op. cit., pag. 640.

3428 - Примеры – ibidem.

3429 - Это будет яснее из дальнейшего.

3430 - Так полагает, напр., Lange (Op. cit. S. 269), переводящий греческое διὰ τῶν χειρῶν: mittelst Handauflegung.

3431 - См. наприм., Мф.6:2: как такие чудеса совершаются руками Его? Деян.5:12: руками же апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса и др.

3432 - Деян.19:13.

3433 - Деян.19:12.

3434 - Лк.19:20; Ин.2:44; Ин.20:7.

3435 - Бл. Феофилакт. Цит. твор., стр. 237.

3436 - Σικκίνθια ἐν ταῖς χερσὶ κατέχουσι πρὸς τὸ ἀπομάττεσθαι τὰς ὑγρότητας τοῦ προσώπου, οἷον ἰδρώτας, πτύελον, δάκρυον καὶ τὰ ὅμια. Слова Экуния. – Cf. Kvinoël. Op. cit. Pag. 641. Meyer. Op. cit. 386. Ср. Бл. Феофилакт. Цит. твор. Стр. 237.

3437 - Деян.19:11.

3438 - Некоторые из заклинателей, но не все; другие или веровали в божественность павлова посольства или – считали его равным себе, но не большим, чем они сами.

3439 - «Для чего они скитались по поселениям? Для прибытка, а не для проповеди». Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 213.

3440 - Мф.12:27.

3441 - Деян.13слл.

3442 - Joseph. Flavius. Antiqq. VIII, 2, § 5; De Bello Judaico I, 1, § 2 – Ср. Мф.12:27. Св. Епифаний свидетельствует (Haer. XXX),

что тогда много ходило таких заклинателей из иудеев, которые при этом хвастались и искусством предсказывать будущее, привлекать чью-либо любовь или ненависть к кому-либо и т. п.

3443 - «Так все они делали по любостяжанию». Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 199.

3444 - Подобным же образом в талмудическом трактате Toldoth Jesau чудотворная сила Спасителя и приурочивается к владению «именем Иеговы». Фаррар. Цит. соч., пр. 1253. Olshausen. Op. cit. S. 256.

3445 - «Выражение: начаща (ἐπεχέιρησαν) показывает, что они, хотя не надеялись на успех, однако налагали руки, чтобы достигнуть цели». Бл. Феофилакт. Цит. твор. Стр. 237.

3446 - Это было, вероятно, наиболее трудное заклинание.

3447 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 207.

3448 - Там же.

3449 - Там же. Стр. 199.

3450 - Деян.19:14.

3451 - Некоторые, как напр., Преосвящ. Иннокентий (Цит. соч., стрр. 135:136), А. В. Горский (цит. соч., стр. 455), Olshausen (Op. cit. S. 256), Masszl (Op. cit. S. 264) и дрр. думают, что τινές 13-го стиха суть именно 7 сыновей Скевы 14-го стиха и что описанная в 14–16 стихах их неудачная попытка есть первая и единственная попытка злоупотребления именем Господа Иисуса со стороны скитающихся иудейских заклинателей. Но 1) тогда зачем бы Дееписателю, отличающемуся вообще строгостью и выдержанностью стиля и сжатостью речи повторять одну и ту же мысль без всякой особой нужды два раза (ст. 13 τινες, т. е. сыновья Скевы, делали то-то; ст. 14: сыновья Скевы делали то-то)? 2) Но что особенно важно, это множественное число 13 стиха: стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса; следовательно, они практиковали свою новую формулу уже над несколькими бесноватыми 3) Глагол ἐπεχέιρησαν... ὀνομάζειν показывает, что их намерение перешло уже в факт. 4) Этого мало; такой именно оборот (ἐπεχέιρησαν... ὀνομάζειν), а не другой имеет значение нашего многократного вида: стали употреблять, т. е. несколько раз уже употребляли. 5)

Св. Иоанн Златоуст и др. свв. толкователи держатся защищаемого нами понимания данных стихов: приведя 14–17 стт., св. Златоуст, напр., кратко передает их смысл в таких словах: «они делали это тайно, но потом бессилие их обнаружилось». – Цит. твор. Стр. 200.

3452 - Olshausen. Op. cit. S. 256.

3453 - Не говорит ли против этого замечание 13-го стиха, что злоупотреблять именем Иисуса начали некоторые ἀπό τῶν περὶ ἐρχομένων Ἰουδαίων?

3454 - Lange. Op. cit. S. 270.

3455 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 217. – Ср. Мф.8:24; 1:24.

3456 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стрр. 217:218.

3457 - Там же. Стр. 207.

3458 - Там же. Стр. 208.

3459 - Там же. Стр. 201.

3460 - и А. В. D. Cat. Vg. Cop. Arm. Syr-p. Thphyl-b. Aeth-ro читают в м. αὐτῶν – ἀμφότερων; но во 1) такое чтение противоречит с ἐπὶ τὰ 14 ст., во 2-х, если «оно только произошло от того, что кажется невозможным, чтобы один мог одолеть семерых» (Olshausen. Op. cit. S. 256), то нужно припомнить, что бесноватые и вообще умопомешанные иногда отличаются невероятной физической силой и отчаянной храбростью. К тому же эти семь заклинателей совершенно не были приготовлены к такому неожиданному нападению.

3461 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 201.

3462 - Там же. Стрр. 203:204.

3463 - Ср. Деян.2:43; 5:11; Мк.1:27 и парр.

3464 - Ср. Лк.7:16; Деян.5:13.

3465 - Деян.19:18.

3466 - Деян.19:19.

3467 - Последнее мнение защищает Meyer (Op. cit. S. 388), впрочем только одним соображением, что «der μετάνοια als nothwendiger sittlicher Bedingung des Glaubens und der Taufe

vereinbar ist». Но разве покаяние после крещения не возможно? Это мнение разделяет и Арх. Михаил. (Цит. соч., стр. 475).

³⁴⁶⁸ - Это мнение защищает KvinoëI (Op. cit., p. 644); «и тех ефесян, о которых речь в 17–18 стт., Павел, принявши в общество христиан, убеждал к перемене жизни и духа к лучшему и, так как в Ефесе особенно процветали магические искусства, он убеждал их также, чтобы они расстались с суеверием и отклонились от этих искусств». Разделяет его и Фаррар (цит. соч. Стр. 425).

³⁴⁶⁹ - KvinoëI (Op. cit. S. 644). Слова: ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες, по обычному употреблению, говорят о внутреннем и наружном покаянии.

³⁴⁷⁰ - Περιέρυος собственно значит: делающий лишнее, бесполезное, преступающий меру, заботящийся о посторонних делах, слишком любопытный; затем уже: магия, волшебство.

³⁴⁷¹ - Параллель этим магам можно усматривать в наших, так называемых, знахарях, колдунах и т. п.

³⁴⁷² - Такая обстановка с вероятностью предполагается словами: ἐνώπιον πάντων.

³⁴⁷³ - Κατέκαιον – imperfectum.

³⁴⁷⁴ - KvinoëI Op. cit. Pag. 646 и Lange. Op. cit. S. 276.

³⁴⁷⁵ - Деян.16:6; 19:22.

³⁴⁷⁶ - Деян.20:31.

³⁴⁷⁷ - 1Кор.16:19.

³⁴⁷⁸ - Деян.16:6; ср. Рим.15:20–21.

³⁴⁷⁹ - Деян., там же; – 18:18.

³⁴⁸⁰ - Деян.20:24.

³⁴⁸¹ - Откр.2:1–7.

³⁴⁸² - Откр.2:8–11.

³⁴⁸³ - Откр.2:12–17.

³⁴⁸⁴ - Откр.2:18–28.

³⁴⁸⁵ - Откр.3:1–6.

³⁴⁸⁶ - Откр.3:7–13.

³⁴⁸⁷ - Откр.3:14–22.

3488 - Откр.3:10.

3489 - Деян.19:22.

3490 - Деян.19:23–40.

3491 - Деян.19:26.

3492 - Деян.20:31.

3493 - 1Сол.1:3.

3494 - 1Кор.1:4; Еф.1:16; 1Сол.1:2; 2Сол.1:11.

3495 - 2Кор.11:29.

3496 - 2Кор.11:28.

3497 - 2Кор.1:8.

3498 - 2Кор.1:16:17; 8:1–6.

3499 - Деян.18:18–23; 19:1.

3500 - Деян.20:1.

3501 - Кроме Коринфа св. Павел мог в это же время и, может быть, в это же свое путешествие в Коринф посетить по пути и Крит (Тит.1:5).

3502 - Деян.18:23; 19:1.

3503 - Гал.1:6.

3504 - Гал.1:7.

3505 - Гал.6:11.

3506 - Кроме Послания к Галатам во время своего пребывания в Ефесе, до написания того Послания к Коринфянам, которое известно в священном каноне под именем первого, Апостол Павел будто бы написал, как утверждают некоторые толкователи, еще одно раннейшее Послание в Коринф, которое однако не сохранилось в церкви, но на которое есть указания в теперешнем первом Послании Апостола к Коринфянам. Об этом утерянном послании вот что говорят. Быть может, еще во время своего второго посещения Коринфа св. Павел заметил порчу нравов в коринфской христианской общине: но во всяком случае до него в Ефес дошли слухи о развращении нравов коринфских христиан и в особенности о порочной жизни одного из них, жившего со своей мачехой в преступно-супружеской связи. Апостол, не имея возможности сам лично отправиться в Коринф, поспешил наставить братьев

своим посланием. И вот, он отправил в Коринф небольшое послание, в котором писал им не сообщаться с блудниками..., т. е. с тем, кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником; с таким даже и не есть вместе (1Кор.5:9:11). Послание это, предполагают, очевидно, было нравственно-обличительным увещанием. Быть может, в силу своей краткости и слишком частного характера оно и не сохранилось. Это мнение об утерянном послании к коринфянам – не ново. Еще Ориген говорил, что некоторые на основании 1Кор. 5:9:10 заключали о существовании предпервого утраченного послания, но другие сии стихи относили не к предпервому, а к тому же первому посланию (Ср. 1Кор.5:2:7). Ориген ничего не упоминает о том, чтобы в церковном предании существовали какие-либо известия об этом послании. Если же их не было во времена Оригена, то измышлять их в XIX столетии – не следует.

3507 - 1Кор.1:11.

3508 - 1Кор.16:12.

3509 - 1Кор.1:11.

3510 - 1Кор.1:12.

3511 - Там же.

3512 - 1Кор.16:17.

3513 - 1Кор.16:18.

3514 - Деян.19:22; 1Кор.4:17; 16:10:11.

3515 - 1Кор.16:11.

3516 - 1Кор.4:17.

3517 - О нем не упоминается нигде еще более.

3518 - 1Кор.1:1; 16:21.

3519 - 1Кор.16:12.

3520 - Что действительно 1-е Послание к коринфянам написано св. Павлом из Ефеса, в этом убеждают следующие его места: а) в 1Кор.16:8сам Апостол яснейшим образом говорит именно об Ефесе, откуда пишет Послание: в Ефесе же я пробуду до Пятидесятницы, ибо для меня отверста великая и

широкая дверь, и противников много; б) в 1Кор. 16 Апостол по обычаю шлет приветствие от тех церквей, в которых он находился во время написания Послания и пишет: приветствуют вас церкви Асийские – и дальше – Акила и Прискилла.

3521 - Деян.19:21.

3522 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стрр. 217:223.

3523 - Деян.19:21.

3524 - 1Кор.16слл.; 2Кор.8; Рим.15:25. Ср. Деян.24:17.

3525 - Рим.15:24.

3526 - Деян.23:11. – Был у Апостола ранее другой план для своей после ефесской деятельности, а именно, сначала прибыть поскорее в Коринф, оттуда пойти в Македонию, затем снова возвратиться в Коринф и отсюда отправиться в Иерусалим (2Кор. 1:15:16). Но этот план Апостол в силу каких-то оснований должен был оставить и привести в исполнение вышеизложенный план.

3527 - Деян.19:22.

3528 - 1Кор.16:19. – Среди них был, несомненно, и Тит. См. 2Кор.

3529 - Деян.19:22.

3530 - 1Кор.16:10.

3531 - 1Кор.16:8.

3532 - Деян.20:6:16.

3533 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 219.

3534 - Dio Cass. XXXIX, 20. Diod. Sic. I, 15. – Amm. Marcel. (XXII, 13) замечает о философе Асклепиаде, что он, куда бы ни шел, обыкновенно брал с собой подобные амулеты. – В Британском королевском музее в числе многочисленных остатков, привезенных Вудом (Wood) из своего научного путешествия на развалины Ефеса, есть один документ, написанный на стене ефесского театра. Он датируется 104 г. по Р. Х. (т. е. 7-й год царствования Траяна). Это завещание известного Фибия Салютария. В нем между прочим завещается в пользу города масса металлических статуэток Артемиды. – The Expositor. 1890. T. I, p. 419.

- 3535 - Деян.19:24.
- 3536 - Там же.
- 3537 - В Ионии, судя по надписям, были в ходу гильдии и ремесленные союзы. Renan. Op. cit. p. 355.
- 3538 - Деян.19:26.
- 3539 - Деян.16:16–24.
- 3540 - Об этом празднике см. Corpus inscrr. № 2954.
- 3541 - Азиархи по 10 человек на каждый раз выбирались ежегодно из богатых граждан Асии для заведования религиозными празднествами. Страбон. География. XIV, 1, §42. Стр. 663.

3542 - В коллекции ефесских мраморов, собранных упомянутым выше (прим. 224) Вудом, есть один мрамор, содержащий в себе декрет об этом праздничном месяце Артемизии. Документ датируется 160 годом по Р. Х. (проконсульство Попилия Каруса Педона, последний год царствования Антонина Пия). Замечательно, что еще в это время, когда культ Дианы вместе с малоазийским язычеством падал, когда ефесский сенат говорит в указе: «Артемида богиня, которая властвует над нашим городом, перестает почитаться не только в своем городе, который она сделала славнейшим других городов через свое собственное божество, но также между греками и варварами, так что во многих местах её почести и жертвы находятся в пренебрежении» – однако и в это еще время строго блюлся давнишний обычай отдавать празднованию в честь Дианы весь месяц Артемизий. Дело в том, что проконсул нанес оскорбление богине, занимаясь общественными делами (быть может, созывая собрания) в Ефесе в священные дни Артемизия. Узнав об этом святотатственном бесчинии, ефесский сенат протестовал законным порядком, объявляя, что преступление проконсула есть и оскорбление богини, и нарушение вековых обычаев, и противление порядкам, установленным предшествовавшими консулами. Педон подчинился, вежливо дал объяснение, сославшись на свою ошибку и вполне подтвердил прежние обычаи и порядки. Тогда ефесский сенат и народ издают, по

побуждению городского грамматевса Амена, особый декрет о том, что весь Артемизий должен быть посвящаем на празднование Диане, – The Expositor. 1890. Т. I, p. 421.

3543 - Деян.19:31.

3544 - Деян.19:29.

3545 - [пропуск, ошибка скан. см. сн. 235 стр. 31 оригинала]

3546 - Деян.19:28.

3547 - Деян.19:28. – Этот крик: велика Артемида ефесская, которым впоследствии бунтующая толпа оглашала безостановочно в течение двух часов своды огромного ефесского театра, был не случайно подвернувшимися на уста толпы словами. Это очевидно, была всем хорошо известная формула наподобие ура, vive, hoch и под. Однако до самого последнего времени в многочисленных памятниках из Ефеса, собранных Вудом, не находили нигде этого религиозного приветствия Диане. Правда, эпитет «великая, величайшая» встречается в памятниках, но – велика Артемида – не находилось. Но в 1887 году гг. Гогорту, Ороуну и др. удалось открыть в Дионисполисе, где был также храм в честь Артемиды и её сына Аполлона, мрамор, где встречаются приветствия: «велик Аполлон!» и «велика Артемида!». – The Expositor. 1890. Т. II, p. 18.

3548 - Рим.16:4.

3549 - Деян.19:29.

3550 - Там же.

3551 - Деян.12:21.

3552 - По нашему мнению, бунт Димитрия Среброковача именно был бунтом беспорядочным, вызванным отнюдь не религиозным фанатизмом, но просто торговым эгоизмом. Но после того, как Вуд обогатил в 1887 году историческую науку драгоценными памятниками Ефеса, которые стали после того предметом тщательного изучения, каноник Е. L. Hicks, на основании одного мрамора, где встречается имя Димитрия, сделал попытку представить бунт Димитрия Среброковача совершенно в ином виде. По этому поводу он напечатал в английском журнале The Expositor в 1890 году (Т. I, pp. 401–422)

статью под заглавием: «Димитрий Среброковач. Этюд об Ефесе». В том же году эта статья вызвала на страницах того же журнала критическую заметку известного профессора W. M. Ramsay под заглавием: «Святой Павел в Ефесе» (Т. II, pp. 1–22). Каноник Hicks в свою очередь по поводу статьи проф. Ramsay сделал еще несколько замечаний и разъяснений по этому вопросу, напечатав их в том же журнале под заглавием: «Ефес. Post scriptum». – Мы считаем долгом сообщить здесь сущность гипотезы каноника Hicks'a, не лишенной остроумия, а равно и сделать на нее замечания. – Hicks в коллекции Вуда нашел на мраморе следующую надпись: «Сенат и народ воздают общественные почести тем, которые служили, как охранители храма, в продолжении пританеи... в год Димитрия». Далее следует перечень этих имен чествуемых охранителей храма в таком порядке; «1. Из ефесской трибы: Димитрий сын Менофила, сын Трифона, тысяча Бореяса Фоас, сын Драконтомена, тысяча Инопея. 2. Из августовской трибы...» и так далее перечисляются все шесть триб с двумя охранителями в каждой. Итак, это – лист попечителей храма (νεοποιοί). Во главе листа стоит известный Димитрий. Он принадлежит к той трибе, которая стоит выше других, потому что она претендует на глубокую древность и самую чистую ефесскую кровь – φυλὴ Ἐφεσέων. Кроме того, имя Димитрия стоит прежде имени его товарища Фоаса, другого представителя главной трибы, так что все общество хранителей храма обозначается, как «общество в год Димитрия». На основании некоторых соображений Hicks датирует этот памятник второй половиной 1-го столетия по Р. Х. Эта дата дает ему мысль, что в ней «нет ничего такого, что мешало бы предположению, что Димитрий, попечитель храма мог быть Димитрием Деян. XIX, который восстал против Павла в 57 году после Р. Х. и что такая честь со стороны Сената и народа была дарована ему и его товарищам за заслуги, оказанные ими национальной богине». Вот и тождество обоих Димитриев по внешней стороне. Далее Hicks пытается своим открытием объяснить внутренние мотивы бунта Димитрия, о которых умолчал св. Деяписатель. Эти хранители храма, высшая аристократия и городская администрация были,

разумеется, в хороших отношениях с иерархией Дианы. Ремесло же председателя Димитрия еще более сближало его с храмом. Иерархия первая заметила всю опасность от проповеди Ап. Павла. Но с точки зрения римского закона – он был неуязвим, закон не укорял подробных проповедников. И вот иерархия, дождавшись того года, когда во главе хранителей храма стал крупный храмовый торговец Димитрий, через этих хранителей и храма произвела бунт. За это защищение интересов богини и была дарована награда Димитрию. – Но с этой гипотезой Hicks'a отнюдь нельзя согласиться: она страдает полнейшим произволом автора в построении, а) Датирование Hicks'ом памятника – не безусловно верно; Ramsay с ним не согласен. б) Запись речи св. Лукой отнюдь не обнаруживает в Димитрии ревнителя за общерелигиозные интересы, а просто грубого торгаша, который больше всего хлопочет о своих торговых интересах, а если кстати и упоминает о богине, то только с тем, чтобы усилить этим свой главный мотив. в) Рассказ Деяний отнюдь не видит в бунте Димитрия систематического восстания, напротив, он по нему – беспорядочное движение. г) Жрецы отнюдь не могли первые заметить опасности от Ап. Павла: они и их религия были слишком для этого толерантны. – Проф. Ramsay возражал Hicks'у, и последний согласился с ним и тем самым отказался от своей гипотезы.

3553 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. соч. Стр. 225.

3554 - Деян.19:30.

3555 - Деян.19:31.

3556 - Деян.19:32.

3557 - Деян.19:33–34.

3558 - 2Тим.4:14 и Деян.19:24.

3559 - Деян.19:34.

3560 - Там же.

3561 - Деян.19:35.

3562 - Множественное число для выражения вообще должности, категории.

3563 - Деян.19:35–40.

³⁵⁶⁴ - В 1Кор.15св. Ап. Павел упоминает еще об одном особенном, постигшем его во время пребывания в Ефесе, бедствии, а именно: я боролся со зверями в Ефесе. Есть в экзегетической литературе мнение, что будто действительно Ап. Павлу угрожала смерть от диких зверей. Писатель 14-го века Никифор (II, 25), сообщения которого, впрочем, не пользуются в науке особым доверием, подробно даже рассказывает о том, как эта борьба происходила. Народ ефесский сильно был разъярен против Апостола; наконец, в одно время св. Павел был схвачен и посажен в темницу; а потом решено было отдать его на съедение зверям. Во время ночи заключенный чудесно исходил из темницы для того, чтобы совершить крещение двух женщин. Никем не замеченный Апостол возвращается обратно в место своего заключения. Затем состоялась казнь зверями. Выпускают разъяренного льва; но дикий зверь со смирением падает к ногам своей жертвы; то же делают и другие звери. Потом начинает падать необыкновенный град и побивает многих зрителей и зверей, исключая льва, который убегает в лес. Апостол освобождается. – Это уже по одному тому не может быть признано вероятным, что употребленное Апостолом в 1Кор.15 глагол *θηριωμαχεῖν* обозначает собой совсем не отдание на съедение зверям, но борьбу со зверями на арене цирка или театра, когда боец является в вооружении. Но если невероятно сообщение Никифора, то как понимать слова самого Апостола: я боролся со зверями в Ефесе? а) В книге Деяний, где вообще подробно говорится о пребывании св. Апостола в Ефесе, нет никакого упоминания и намека об этой борьбе со зверями. б) Сам св. Павел, когда во 2Кор.11:23–27 говорит о всех бедствиях и страданиях, какие он претерпел во время своей апостольской деятельности, не упоминает о борьбе со зверями в Ефесе. в) У греков весьма часто глагол *θηριωμαχεῖν* употреблялся в переносном значении, и злые люди назывались зверями. г) Сам св. Ап Павел в 2Тим. 4употребляет подобное же выражение в переносном смысле: я избавился от львиных челюстей, т. е. от гнева римского императора. д) Св. Игнатий Богоносец в своем послании к Смирнянам употребляет его же выражение (*θηριωμαχεῖν*), разумея под ним свои отношения к своим

противникам. Все это склоняет нас понимать вместе с Преосв. Иннокентием (Цит. соч., стр. 141) слова Апостола: я боролся со зверями в Ефесе – в смысле метафорическом. Так его толкуют: св. Иоанн Златоуст, бл. Иероним, блаж. Феофилакт Болгарский и дрр. К тому же и самые отношения к св. Апостолу Павлу ефесской аристократии и начальников, которые можно назвать хорошими, никак не дают оснований предполагать, чтобы они допустили св. Апостолу быть подвергнутым такой позорной казни.

3565 - Деян.19:21:22.

3566 - 1Кор.16:8.

3567 - 1Кор.16:11.

3568 - Деян.20:1.

3569 - Деян.19:21:22.

3570 - Cf. Meyer. Op. cit. S. 398. – Lange Op. cit., S. 280.

3571 - Так полагают: Meyer, ibidem; Lange, ibidem, Арх.

Михаил. Цит. соч., стр. 487.

3572 - Lange. Ibidem.

3573 - A. D. H. L. R. Chr. 9:362. Thphyla. Vg. и дрр. читают: προσκαλεσάμενος, vocatis (Vg.).

3574 - Xenophont. Hell. IV, 1, § 3. Cyropaid. II, 1, § 1.

3575 - Деян.20:4. – Ср. Еф.6:21; Кол.4:7; 2Тим.4:12; Тит.3:12.

3576 - Деян.20:4; 21:29. – Ср. 2Тим.4:20.

3577 - Деян.20:4.

3578 - Там же.

3579 - Еф.6:21; Кол.4:7–9:16; Тит.3:12.

3580 - 2Тим.4:12.

3581 - Кол.4:7. Ср. Еф.6:21.

3582 - Деян.21:29.

3583 - Деян.20:4:29.

3584 - Деян.21:29.

3585 - 2Тим.4:20.

3586 - Herzog Real-Enc. B. XVI, S. 480.

3587 - Деян.20:1.

- 3588 - Деян.20:2.
- 3589 - См. в VI гл. исследования.
- 3590 - 2Кор.2:13.
- 3591 - Деян.19:22.
- 3592 - 2Кор.1:16:17.
- 3593 - 2Кор.2:1.
- 3594 - 2Кор.1:23.
- 3595 - 2Кор.2:3.
- 3596 - 2Кор.7:8.
- 3597 - 2Кор.2:4.
- 3598 - 2Кор.2:9.
- 3599 - Renan (Op. cit. S. 377) совершенно безосновательно и бесцельно для уяснения дела предполагает, что будто Тит вышел из Ефеса чуть не одновременно с Ап. Павлом, но только направился к Троаде морем, тогда как Апостол пошел сухим путем и потому Апостол и надеялся встретить Тита в Троаде.
- 3600 - Riehm. Handwört. B. II, S. 1688. – Cf. Mannert. Geographie. Tabula: Asia Minor, Syria, Mesopotamia.
- 3601 - Ptolemaeus. V. 2, § 4. – Страбон. География. XIII, 1, § 26; 2, § 33. – Plinius. H. N. XXXVI, 25.
- 3602 - Страбон. Геогр. XIII, 1, § 26.
- 3603 - Там же.
- 3604 - Деян.16:8–11.
- 3605 - Деян.20слл.
- 3606 - 2Кор.2:12.
- 3607 - 2Тим.4:13. – Cf. Corpus inscriptt. gr., № 3664.
- 3608 - 2Кор.2:12.
- 3609 - 2Кор.2:13.
- 3610 - Блаж. Феодорит. Цит. том твор. Стрр. 312:313. – Ср. Бл. Феофилакт. Толков. на Послания к Коринфянам. Казань. 1867. Стр. 261.
- 3611 - 2Кор.2:13.
- 3612 - Деян.16:11.
- 3613 - Деян.16:12. Ср. Флп. 2:12; 3:18.

- 3614 - Деян.17:1; 20:4.
- 3615 - Там же.
- 3616 - Деян.17:10.
- 3617 - Рим.15:19.
- 3618 - Деян.20:2.
- 3619 - 2Кор.8:2.
- 3620 - Там же.
- 3621 - 2Кор.8:3.
- 3622 - 2Кор.8:4.
- 3623 - 2Кор.8:5.
- 3624 - Св. Иоанн Златоуст. Толкование на это место. – Ср. Преосв. Феофан. Толкование 2 Посл. Ап. Павла к Коринф. М. 1882. Стр. 248.
- 3625 - 2Кор.1:8–10.
- 3626 - 2Кор.1:5.
- 3627 - 2Кор.2:13.
- 3628 - 2Кор.7:5.
- 3629 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Тоже на этот стих. – Ср. Бл. Феодорит. Цит. том твор. Стр. 337. – Утверждение Ренан'а (Op. cit., S. 378), что «те тяжелые скорби и огорчения, которые снесли на него (Ап. Павла), конечно, шли не от македонских церквей» – не основательно.
- 3630 - Флп.3:18:19.
- 3631 - Флп.3:18.
- 3632 - 2Кор.7:6.
- 3633 - Там же.
- 3634 - 2Кор.7:6:7.
- 3635 - 2Кор.7:8.
- 3636 - Там же.
- 3637 - 2Кор.7:9:10.
- 3638 - 2Кор.7:7.
- 3639 - 2Кор.7:11.
- 3640 - 1Кор.5слл.
- 3641 - 2Кор.7:11.

3642 - 2Кор.7:6–8.

3643 - Там же.

3644 - 1Кор.5:9; 7:39; 10:21; 2Кор.6:13:18.

3645 - 2Кор.7:7.

3646 - 2Кор.7:15.

3647 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Толкование на этот
СТИХ.

3648 - 2Кор.7:15.

3649 - 2Кор.8:6.

3650 - 2Кор.7:7.

3651 - 2Кор.7:15.

3652 - 2Кор.11:22.

3653 - 2Кор.11:23.

3654 - 2Кор.11:13.

3655 - 2Кор.11:18:21.

3656 - 2Кор.11:15.

3657 - 2Кор.11:14.

3658 - 2Кор.11:20.

3659 - С X главы Апостол почти исключительно пишет против этих лжеучителей. Такое различие в содержании Послания (от I гл. до X и от X до конца), как известно, дало повод некоторым толкователям (каковы: Semmler, Weber и дрр.) делить это Послание на несколько отдельных.

3660 - 2Кор.1:17.

3661 - 2Кор.1:16:23; 2:1:3.

3662 - 2Кор.10:1.

3663 - 2Кор.10:10:11.

3664 - 2Кор.11:7–12.

3665 - 2Кор.11:5; 12:11:12.

3666 - 2Кор.13:3.

3667 - 2Кор.1:17; 10:2.

3668 - 2Кор.12:13.

3669 - Гал.2:12.

3670 - 2Кор.6:11.

- 3671 - Таковы суть: β. d-ser. K. L. Euthal-cod. Syr-sch ct-r. qo
 Сор. S. – Сирийская церковь прямо признает, что Послание
 написано в Филиппах.
- 3672 - 2Кор.8:6.
- 3673 - 2Кор.8:16:17.
- 3674 - 2Кор.8:18:19.
- 3675 - См. II-ю главу исследования, стрр. 124–129.
- 3676 - 2Кор.8:22:23.
- 3677 - Grotius. Meyer. Op. cit. 6-te Ahtheil. S. 207.
- 3678 - Рим.16:5.
- 3679 - Бл. Феодорит (Цит. том твор. Стр. 346) Thomas, Luca.
- 3680 - Calvin.
- 3681 - Cajet.
- 3682 - Wieseler.
- 3683 - Каковы: 44. 106. 108. 133. h-scr (διὰ Τίτου, Βαρνάβα καὶ
 Λουκᾶ). Euthal-cod (διὰ Τίτου καὶ Λουκᾶ). Syr-t (missa per Titum et
 Lucam). Сор. (missa per Titum et Lucam). S (διὰ Τίτου καὶ Λουκᾶ).
- 3684 - 2Кор.9:2 и паралл.
- 3685 - Деян.20:2.
- 3686 - Lange. Op. cit. S. 280.
- 3687 - Meyer. Op. cit. Abthl. 3-te. S. 398.
- 3688 - Lange. Ibidem. – Winer. Bibl. Realwört., B. I, S. 17.
- 3689 - Ср. Деян. 19:21.
- 3690 - 2Кор.9:4.
- 3691 - Деян.16:12–17– Подробнее о них см. II главу
 исследования, стр. 124.
- 3692 - Деян.20:4.
- 3693 - Деян.20:4; Рим. 16:21. – Σώπατρος = Σωσίπατρος.
 Renan. Op. cit. S. 292.
- 3694 - Деян.17:5–10.
- 3695 - Рим.16:21.
- 3696 - Там же. – Ср. Деян.13:1.
- 3697 - Рим.16:22.
- 3698 - Деян.20:3.

- 3699 - 1Кор.16:5–7.
- 3700 - 2Кор.2:3; 9:4:5; 10:2; 11:9; 12:14:20:21; 13:1:2:10.
- 3701 - Деян.18:1:3.
- 3702 - Деян.18:21:26.
- 3703 - 1Кор.1:14.
- 3704 - Рим.16:23.
- 3705 - 2Кор.11:9; 12:14:15.
- 3706 - См. выше, стр. 437 слл.
- 3707 - 2Кор.10:11.
- 3708 - 2Кор.13:2.
- 3709 - 2Кор.12:20:21.
- 3710 - 2Кор.13:10.
- 3711 - Рим.15:26.
- 3712 - Деян.19:21.
- 3713 - 2Кор.10:16.
- 3714 - Рим.15:28.
- 3715 - Рим.1Ср. 11; 15:22:24.
- 3716 - Рим.15:20. 2Кор.10:16. – Продолжительное пребывание Ап. Петра в Риме могло иметь место только лишь под старость его, но не раньше.
- 3717 - Рим.1:8; 16:19.
- 3718 - Деян.2:10.
- 3719 - Рим.16:7.
- 3720 - Рим.16:3.
- 3721 - Рим.1:5:6:8; 4:1; 11:12:13; 15:16; 16:16.
- 3722 - Рим.15:23.
- 3723 - Подробных замечаний о составе Послания мы не делаем, ибо это в нашу задачу не входит; к тому же Послание к римлянам в этом отношении нуждается в полном и всестороннем уяснении многих весьма важных вопросов (особенно о конце его).
- 3724 - Рим.15:25:26.
- 3725 - Рим.15:28. Ср. 24.
- 3726 - 2Кор.13.

- 3727 - Деян.20:3:16.
3728 - Деян.19:21.
3729 - Деян.20:3.
3730 - Рим.16:21–23.
3731 - Рим.16:1.
3732 - Рим.16:2.
3733 - Рим.15:25.
3734 - См. примм. 148–150.
3735 - Деян. 20:3.
3736 - Там же.
3737 - Деян.20:4.
3738 - Подробнее о Деян. 20см. II-ю главу исследования, стрр. 112–115.
3739 - Рим.15:26.
3740 - 2Кор.8:18–24. – Подробнее о них см. выше, стрр. 124–129.
3741 - Деян.20:5.
3742 - См. выше, стр. 441.
3743 - Деян.20:5.
3744 - Lange. Op. cit. S. 280 – Ср. Арх. Михаил. Цит. соч. Стр. 489.
3745 - Деян.21:29.
3746 - Деян.27:2.
3747 - Её имеют только: A. D. E. H. L. P. Bed.149 ex Gr. Syrutr. Arm. Chr. 9
3748 - Деян.20:5.
3749 - Meyer. Op. cit. S. 400. Арх. Михаил. Там же.
3750 - Деян.20:6. – Почти все толкователи книги Деяний под ἡμεῖς 20:5 и ἡμεῖς понимают только Ап. Павла и св. Луку. Они полагают, что Дееписатель во время второго путешествия Апостола остался в Филиппах (Деян.16:40), продолжая жить там до описываемого времени (20:6), когда снова присоединился к Апостолу. Выше (стрр. 107–109) мы изложили свои основания, по которым мы не хотим разделять этого мнения. По нашему

мнению, св. Лука от Деян. 18 до 20 жил в Ефесе; отсюда пошел с Апостолом в Македонию; отсюда вместе с Титом и Варнавой носил 2-е Послание в Коринф; вероятно, там дождался Апостола и оттуда вместе с ним и другими, не упомянутыми в Деян. 20:4 спутниками, пошел с Апостолом в Македонию и дальше. Под ἡμεῖς и ἡμεῖς (20:5:6) мы разумеем не упомянутых в 20:4 спутников, в числе коих был и св. Лука.

3751 - Деян.20:6.

3752 - Там же.

3753 - Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Деяния. Стр. 238.

3754 - Деян.16:8; 2Кор.2:12.

3755 - Деян.20:7–12.

3756 - Деян.20:16.

3757 - Деян.21:23.

3758 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 239.

3759 - Дееписатель в силу еврейского словоупотребления ставит и по-гречески не πρῶτη, а μιᾷ.

3760 - Мф.28:1 и парр.

3761 - Деян.20:16.

3762 - Деян.20:7.

3763 - Деян.2:42.

3764 - Откр.1:10.

3765 - Постановления Апост. II, 59; VI, 23; VII, 23.

3766 - Иустин Философ (Аполог. I, 67) говорит τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται – Ср. его же Разговор с Трифоном...

3767 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стрр. 238:239.

3768 - Деян.20:11.

3769 - Деян.20:7.

3770 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 235.

3771 - Мф.25слл.; Ин. 18:3.

3772 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 239.

3773 - Там же. Стр. 235.

3774 - Деян.20:9.

- 3775 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 136.
- 3776 - Деян.20:9.
- 3777 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 236.
- 3778 - Деян.20:9.
- 3779 - Однако некоторые толкователи, как напр. Kvinoël, De-Wette, Olshausen, утверждают, что здесь был обморок. «Весь контекст, пишет Kvinoël (Op. cit., P. 679) достаточно ясно дает понять, что юноша тот не умер, но с ним только случился обморок (deliquium)».
- 3780 - Деян. 20:10.
- 3781 - Olshausen. Op. cit. S. 264. – Cf. Kvinoël. Op. cit. Pag. 679.
- 3782 - 4Цар.4:34:35.
- 3783 - 3Цар.17:21.
- 3784 - Деян.20:10.
- 3785 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 236.
- 3786 - Kvinoël. Op. cit. Pag. 679. – Это возражение его против действительности смерти юноши.
- 3787 - Kvinoël (ibidem): ipse Paulus declarabat, juvenem non esse mortuum.
- 3788 - Luther толкует: non negat fuisse mortuum, quia miraculi gloriam hoc modo exstingueret, sed sensus est, vitam illi redditam esse Dei gratia.
- 3789 - Деян.20:10.
- 3790 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 237.
- 3791 - Деян. 20:11. Kvinoël'я (in op. cit., pag. 680) смущает позднее время вкушения хлеба, почему он думает, что «сии слова (Деян. 20:11) должны быть понимаемы об утреннем завтраке, который ел Апостол, готовясь в путь». Но позднее время обусловилось продолжительностью беседы, которую ни той, ни другой стороне не хотелось прервать: они таким образом целый день в посте и поучении приуготовляли себя к [неразб.].
- 3792 - Деян.20:11.
- 3793 - Там же.
- 3794 - Деян.19:30.

- 3795 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 237.
- 3796 - Так предполагает Michaelis.
- 3797 - Причина, выставляемая Luther'ом: valetudinis causa, конечно, немыслима здесь.
- 3798 - Деян.20:13.
- 3799 - Ptolom. V, 2; Plin. Hist. Natur. II, 98; V, 32; Pausan. VI, 4. 5; Athen. IX, 375.
- 3800 - Илиад. VI, 143.
- 3801 - Страбон. География. XIII, 1, § 57.
- 3802 - Там же. II, §§ 1:5.
- 3803 - Деян.20:14.
- 3804 - Ptolom. V, 2. 29.
- 3805 - Страбон. География. XIII, 2, § 2.
- 3806 - Там же.
- 3807 - Vitruvius. De architectura etc. I, 6.
- 3808 - Страбон. Там же, § 3.
- 3809 - Деян. 20:15.
- 3810 - Plin. IV, 9. 17; XXXIV, 22. Horat. Od. III, 19:5. Virg. Ecl. V, 71. Athen. IV, 167.
- 3811 - Деян.20:15.
- 3812 - Virg. Aen. I, 15, sqq. Apollon. Rhod. 1:187. Pausan. VI, 3. 6. Xenoph. Ephes. I, 11. Tacit. Annal. IV, 14.
- 3813 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 239.
- 3814 - Рим.16:3.
- 3815 - Деян.20:16.
- 3816 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 239:240.
- 3817 - Слова: καὶ μέιναντες ἐν Τρωγυλλίῳ читают D. H. L. P. многие катены Syr-utv. Sah. Dhr 9:364. Thphyl-ut? и дрр.
- 3818 - Деян. 20:15.
- 3819 - Призванные предстоятели в Деян. 20 названы пресвитерами (τοὺς πρεσβυτέρους), а в Деян. 20— епископами (ἐπίσκοποις). Так как тогда еще не было между этими словами того различия, которое установилось впоследствии, то нужно

думать, что Апостолом были призваны и епископы и пресвитеры.

³⁸²⁰ - Были ли призваны Апостолом предстоятели только одной ефесской церкви или и прочих, находившихся вблизи Ефеса, христианских церквей? Толкователи об этом разногласят, и некоторые, как напр., Neander (*Geschichte der Pflanzung etc.*, Ss. 374. 375), Прот. А. В. Горский (*История евангельская и пр.*, стрр. 499:500) отстаивают мысль, что Апостолом были собраны предстоятели всех церквей этого округа. – Однако мы не склонны принимать этого мнения. Правда Ириней (*Contra haer.* III, 14, § 2) говорит: «в Милите собраны епископы и пресвитеры, которые были из Ефеса и остальных ближайших городов». Однако свидетельство самого текста книги Деяний в данном случае должно иметь решающее значение. А его данные следующие: а) Апостол посылает за предстоятелями прямо в Ефес (πέμψας εἰς Ἔφεσον); б) он призвал, говорится, пресвитеров церкви (τῆς ἐκκλησίας), т. е. одной ефесской церкви; в) в 28 стихе говорится о пастве призванных в единственном числе (παντὶ τῷ ποιμνίῳ); г) выражение 25-го стиха: все вы, между которыми ходил я, проповедуя царствие Божие – указывает не на путешествия Апостола по городам, а на то, как он учил всенародно и по домам (20).

³⁸²¹ - Деян.20:18.

³⁸²² - Речь Апостола ефссским предстоятелям не поддается какому-либо стройному подразделению на части. Деление Преосв. Михаила (цит. соч., стр. 495) не стройно и не исчерпывает всего содержания речи (то же и у Lange in op. cit., S. 285). Деление Stier'a (*Die Heden des Apostel etc.* Ss. 109–111) весьма полно и отчетливо, но только оно – не деление, а просто изложение содержания.

³⁸²³ - Деян.20:18.

³⁸²⁴ - Деян.20:36.

³⁸²⁵ - Деян.20:18.

³⁸²⁶ - Мф.5:48.

³⁸²⁷ - Мф.11:29.

- 3828 - 1Кор.4:16; Флп.3:17; 1Сол.1:16; 2Сол.3:9.
- 3829 - Bengel y Stier'a in op. cit., S. 112.
- 3830 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 246.
- 3831 - Ср. Деян.21:4.
- 3832 - 1Сол.1:5.
- 3833 - 1Сол.2:10. – Ср. 1Кор.9:20:22.
- 3834 - Почти совершенно такого же построения и с подобными же мыслями речь находится в 1Сол.2:1–12.
- 3835 - Деян.20:19.
- 3836 - Там же.
- 3837 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 247.
- 3838 - 1Кор.9:22.
- 3839 - Мф.5:3.
- 3840 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 247.
- 3841 - 2Кор.11:29.
- 3842 - Деян.19:9.
- 3843 - Деян.21:27.
- 3844 - Деян.20:20.
- 3845 - Деян.20:21.
- 3846 - Деян.20:20.
- 3847 - Деян.20:18.
- 3848 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 248.
- 3849 - Там же. Стрр. 248:249.
- 3850 - Деян.20:21.
- 3851 - Деян.19:9.
- 3852 - Каковы, напр., Beza, Bengel, Heinrichus, Kvinoël и дрр.
- 3853 - В 20стт. Апостол употребил три почти синонимических глагола для обозначения благовествования: ἀναγγεῖλαι, διδάξει и διαμαρτυρόμενος, проповедовал, учил и возвещая. Stier (op. cit., Ss. 114. 115), переводя эти глаголы через: verkündigen, lehren и bezeugen, устанавливает следующее между ними различие. Проповедовать – значит сообщать, чтобы знали, приводить в известность; учить – изъяснить проповеданное, показывать его внутренний смысл, связь, основания и т. п.; свидетельствовать –

убеждать последовать тому, чему научен. Филологически такое различие этих понятий не подтверждается; сомнительно также, чтобы Апостол именно такие оттенки придавал этим глаголам, когда говорил свою речь.

3854 - Славян. и вариант LXX: и крепкий не обрящет сердца своего.

3855 - У Св. Кирилла *σταθήσεται*, ставится ли *вм. σχαθήσεται*.

3856 - Так, на предложение вел. князя Всеволода (Большое Гнездо) прислать на княжение в Новгород сына своего, Новгородцы отвечали: «Не хотим его: если две головы у твоего сына, пришли его к нам».

3857 - Напр., владыка Митрофан и св. Моисей по два раза были возводимы «на владычня сени», т. е. вступали в управление духовными делами.

3858 - Из жития архиепископа Ионы (Библ. Сергиевой Лавры под № 671). Оно писано новгородцем и современником Св. Ионы, как видно из послесловия, которое оканчивается следующими словами: «да даст Господь и ныне молитвами его благословение, якоже и при нем, и мир граду вольному и гражданам его». Очевидно, что житие писано прежде покорения Новгорода.

3859 - Вагою называлось все пространство от верховья реки Ваги, на север, до впадения ее в Северную Двину, около 400 верст в длину и до 200 верст в ширину, населенное полудиким племенем звероловов. Новгородцы давно знали этот край, и брали дань звериными шкурами с туземцев, которых называли «Заволоцкою Чудью», но до XIV века не заводили там постоянных поселений. Впрочем, считая Вагу в числе владений Новгорода, они имели там своих правителей (наместников Новгорода). Границы Важской области того времени: к северу – Двинская область, к Востоку – Велико-Устюжская страна, к Югу – Вологодский, а к Западу – Каргопольский край. Вага причислялась к Заонежской пятине и составляла Важскую десятину. По нынешнему разделению России, Вага занимала южную часть Архангельской, северную Вологодской и восточную

Олонецкой губерний. – Заволочьем (со стороны Новгорода назывались земли «Заволоком») между реками, Онегою и Северною Двиною.

³⁸⁶⁰ - А. И. Григорович, издавший житие преп. Варлаама и хорошо знакомый с северным краем, замечает в предисловии к житию: «Названия боярщин сохранились в означенной местности и доныне. В Уставные грамоты, введенные в 1863–1866 гг. в удельных имениях Шенкурского уезда вошли названия этих боярщин, в том числе, и Васильевской.

³⁸⁶¹ - Из письма бывшего секретаря Шенкурского съезда мировых посредников И. И. Костылева, 1878 года, А. И. Григорович сообщает следующее исчисление владений Своеземцева: они состояли из нынешних волостей: Смотровонской, Липовской, Шахановской, Великониколаевской, Устопаденской и Предтеченской; а также из обществ Глубоковского, Потатевского и Киселевского, с многими скитами.

³⁸⁶² - Северный Архив 1827 г. № 27. – Акт. Юрид. № 233.

³⁸⁶³ - Когда Василий Степанович стал выбирать место для монастыря, два места показались ему удобными; из них восточное более нравилось ему, но он, не полагаясь на себя, бросил жребий, три раза бросал и каждый раз выходил жребий западного. Тогда Василий сказал: «Восточное место – место твердое, а на западном земля не так крепка, однако люди будут жить здесь; место им понравится, только много будет хлопот от наводнений». Так и сбылось. А восточное место осталось навсегда ненаселенным. На указанном по жребию месте поставлен монастырь и в нем две церкви: Иоанна Богослова и трех святителей.

³⁸⁶⁴ - Собрание летописей. Ч. V, стр. 268. Акт. Археограф. Экспед. Ч. I, №№ 57 и 58.

³⁸⁶⁵ - К житию, изданному Григоровичем, приложено 15 чудес, а в другом житии библиограф. Ундольского, Румянцев. музея, № 154 чудес с 1557 до 1589 года. В обоих житиях преп. Варлаам называется «чудотворцем иже на Ваге».

³⁸⁶⁶ - Эти сведения взяты из предисловия к житию, изданному г. Григоровичем.

3867 - Из того же предисловия.

3868 - В то время г. Шенкурск имел большое значение, как торговый пункт; через него проходили сибирские товары в Новгород. Позднее заменили его Холмогоры, а затем Архангельск, но совсем с другим характером торговли, и с другими товарами.

3869 - Из статьи Мясникова в Отеч. Записках Свинына. ч. XXXVIII, стр. 384.

3870 - Это доказывается и косвенно сходством курса проф. Паульсена во многих существенных пунктах с «Системой философии» Вундта (System der Philosophie, 1889). Ср. мастерское критическое изложение «Системы» Вундта, сделанное Гартманом в Preussische Jahrbücher (В. 66). Подробнее о Вундте ниже («История философии») – в курсе Доринга. По отношению к вопросу об одушевлении природы (гилозоизм) Паульсен всего более напоминает Нуаре (см. изложение его основных взглядов в обстоятельной статье переводчика «Физиологической психологии» Вундта, В. Кандинского, помещенной в ноябрьской книжке журнала Мир за 1881 г., под заглавием: «Современный монизм»).

3871 - См. выше, стр. 345.

3872 - При оценке взглядов Паульсена на задачи философии, как универсальной науки, мы принимаем в соображение так же и его суждения об этом предмете, высказанные в статье: Ueber das Verhältniss der Philosophie zu Wissenschaft (см. первую кн. журнала Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, S.15 und f.), – равно как и взгляд других представителей, так называемой, «научной философии» (сведения о них можно найти в монографиях г. Лесевича: «Письма о научной философии». СПб. 1878 и – «Что такое научная философия?» СПб. 1891).

3873 - Монеры (лат. Monera) – этим именем Геккель назвал простейшие одноклеточные организмы без ядра – примечание электронной редакции.

3874 - В упреждение преждевременных волнений беспокойного читателя, буде найдется такой, имеем нужду

заявить, что в этом очерке похваляется только внешне-формальная и художественно-историческая сторона труда. Напротив, теоретические и богословско-философские воззрения Ренана отличаются не только неправославием, но и поразительным легкомыслием и какой-то детской незаконченностью, почему в конце очерка и подвергаются самому тщательному разбору и самому строгому осуждению. Составитель очерка думает, что истинная правда, далее о врагах Христа, гораздо полезнее для христианской правды и для православия, чем не только прямая ложь, но даже и повапленная истина. И это потому, что нигде человеческая совесть не бывает так чувствительно настроена, как именно в религиозно-нравственной области и в религиозных суждениях. Сила убеждения в истине тут стоит в прямом отношении к чувствительности совести и к ее восприимчивости всякой лжи, т. е. чем, так сказать, православнее человек, тем он большее питает отвращение к повапленной правде, к этим иезуитско-схоластическим «благочестивым обманам». Так, чем художественнее и стройнее концерт, тем заметнее и неприятнее в нем всякая фальшивая нотка...

³⁸⁷⁵ - Histoire des origines du Christianisme. Livre premier. Vie de Jésus. Par Ernest Renan Paris, Michel Lévy frères, 1863.

³⁸⁷⁶ - Здесь же, для образца, приводим посвящение книги, соединяющее в себе ясность, красоту и звучность французского языка с чарующей мечтательностью и тихой грустью восточной меланхолии „Чистой душе сестры моей Генриэтты (умершей в Библосе 24-го сентября 1861). Ты помнишь ли на лоне Бога, где почиваешь ты, о длинных днях Хазира, когда вдвоем с тобою писал я эти страницы, вдохновленные местами, что посещали мы вместе? Молчаливо рядом со мною ты перечитывала каждый лист и тут же переписывала, а море, села, овраги, горы расстилались у наших ног. Когда невыносимый свет сменялся сонмом звезд, твои вопросы, тонкие и деликатные, твои сомнения скромные возвращали меня к высокому предмету общих наших дум. Эту книгу, сказала ты однажды, будешь ты любить и потому, что она писана с тобою, и потому, что она нравилась тебе. Если иной раз ты опасалась за нее узких

суждений какого-либо человека пошлого, то всегда ты была уверена, что души истинно религиозные, в конце концов, полюбят ее. Среди таких приятных размышлений, смерть неожиданно поразила нас обоих, сон горячки схватил нас в один и тот же час; проснулся я один. Ты спишь теперь в земле Адониса, вблизи святого Библоса и вод священных, куда жены древних таинств приходили проливать свои слезы. Открой же мне, добрый гений, – мне, твоему любимцу, те истины, которые побеждают смерть, препятствуют бояться ее и едва не заставляют любить ее“.

3877 - Ближайшее раскрытие этой лжи будет дано в критике Ренановой книги.

3878 - Эта 7-я статья написана в черновике собственноручно преосв. Макарием.

3879 - Важнейшие пожертвования перечислены в августовской книжке Богословского Вестника на стр. 280-й, а мелких поступило в строительный комитет на сумму до двух тысяч.

3880 - Слово это уже напечатано в октябрьской книжке Б. В.

3881 - Творения святого Григория в русском переводе, часть первая, стр. 231.

3882 - Е. Голубинский. Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая лавра Стр. 48–49. Сергиев посад 1892.

3883 - Слово это напечатано в ноябрьской книжке Б. В.

3884 - Все эти издания можно приобретать в редакции „Богосл. Вестника“, а книгу пр. Голубинского и во всех лучших книжных магазинах. Цена этой книги 2 р., с перес. – 2 р. 25 коп., краткого жития – 5 коп., а бесед – по 3 к.

3885 - Все три речи напечатаны в ноябрьской книжке Б. В.

3886 - Разумеется, никто не решится упрекнуть нашего русского автора, преосвящ. Амвросия, за то, что с своей стороны он не собрал голосов, которые могли бы уяснить занимающий его вопрос: потому что автор и не мог этого сделать. На стр. 56 он пишет: „я выжидал, не скажет ли кто-нибудь из трудящихся на этом поприще (т. е. импровизации) в печати с своей стороны на мои мысли какого-либо замечания,

пополнения и проч. Как хотите, а скучно и робко одному человеку говорить о такой важной отрасли ораторского искусства“, но ожидания его не оправдались; по его словам, он „мало“ чего дождался.

3887 - Проклят всяк, кто станет импровизировать!

3888 - См. выше слова Мюнкеля.

3889 - Филарет, архиеп. Черниговский: „Учение об отцах церкви“. Том II, стр. 259–260 (здесь же приведены и относящиеся к делу цитаты из Златоуста). Петерб. 1859.

3890 - Деян.20:22.

3891 - Рим.15:30:31.

3892 - Meyer. Op. cit. S. 405. Так же думают: Heinrich., Kvinoel, De Wette, Lange, Ewald.

3893 - Гал.2:2; Деян.19:21.

3894 - Деян.20:22.

3895 - Деян.20:23.

3896 - Так думает Olshausen. Op. cit. S. 269.

3897 - Деян.21– Ср. 13:2.

3898 - Деян.21:11.

3899 - Pricacus, Hombergius и Boltenius y Kuinoel'я (op. cit., pag. 687) κατά πόλιν относят не к διαμαρτύρεται, а к λέγωι, придавая этому месту такой смысл: me nullam fete civitatem transiturum, in qua me non vincula expeetent. – Праздное перетолкование.

3900 - Деян.20:24.

3901 - Stier. op. cit., pag. 121.

3902 - Dionus. Halic. IX. πολλά δίομενών τών πρεσβυτευτών – λόγον ουδενός ύντ он ποιησάμιнос, έκύρωσε τήν κόλασιν. Herod. VII, 13: ένειρου μέν τούτου ούδινα λόγον ίποιέετο; IV, 28 λόγον άξιον. – Ср. Мф.14:5.

3903 - Деян.21:13.

3904 - 2Кор.4:16.

3905 - Рим.8:35:36.

3906 - Ср. 2Тим.4:7, а равно и Деян.23:25.

- 3907 - Деян.1:17; 2Кор.4:1.
- 3908 - 2Тим.4:8.
- 3909 - Деян.20:25.
- 3910 - Stier. op. cit., pag. 125.
- 3911 - Meyer. Op. cit. S. 407 – Stier. Op. cit. S. 124.
- 3912 - 1Тим.1:3; 3:14; 4:12–20.
- 3913 - Эту мысль, в несколько измененном виде принимает Stier. Op. cit. S. 125.
- 3914 - Это мнение разделяет преосв. Иннокентий цит. соч. стр. 214 – Подробнее о всех этих мнениях см. Kuinoel Op. cit. pag. 688.
- 3915 - Ср. употребление этого глагола в Мф.22:16; Деян.3:17:26:27; Флп.1:25:2:24.
- 3916 - Meyer. Op. cit. S. 407.
- 3917 - Деян.20:26–27.
- 3918 - Ср. Гал.5:3.
- 3919 - Meyer. Op. cit. S. 407.
- 3920 - Сочетание καθαρός εἶμι ἀπο τοῦ αἵματος не есть чистый гебраизм, как думает Kuinoel (op. cit., pag. 689). Правда, καθαρός у греков, обыкновенно, требует родительного падежа, но иногда сочиняется и с предлогом ἀπο. Meyer. Op. cit. S. 407.
- 3921 - Деян.18:6.
- 3922 - 2Кор.7:2.
- 3923 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 256:257.
- 3924 - Ср. Мк.10:29; Лк.7:30; 18:29; Ин.15:15; Еф.1:11.
- 3925 - Деян.20:28.
- 3926 - 1Кор.9:27.
- 3927 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 251:252.
- 3928 - Лк.12:32; Ин.10:31. Ср. 1Пет.5:2.
- 3929 - Пс.77:21; 78:52; Ис.63:11; Иер.23:31; Иез.34:11.
- 3930 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 252.
- 3931 - Деян.20:17.
- 3932 - Еф.4:11; 1Тим.3:2.
- 3933 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 252.

- 3934 - Деян.20:29–30.
- 3935 - Meyer. Op. cit. S. 409.
- 3936 - Мф.7:15; Лк.10:3; Ин.10:12.
- 3937 - «К вам» надо относить, собственно, ко всей ефесской церкви, а не к одним слушателям Апостола.
- 3938 - Grotius, напр., думает, что здесь Апостол говорит о „persecutio sub Nerone“. – Meyer. Op. cit. S. 409.
- 3939 - Откр.11:2.
- 3940 - 1Тим.1:6–7; 2Тим.2:17.
- 3941 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 253.
- 3942 - Деян.20:31.
- 3943 - Последние две черты – новые, которые не были указаны в 19 и 20 стихах.
- 3944 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 255.
- 3945 - Деян.19:8.
- 3946 - Деян.19:10.
- 3947 - Деян.20:32.
- 3948 - Stier. Op. cit. S. 136.
- 3949 - Деян.20:31: учил каждого из вас.
- 3950 - Meyer. Op. cit. S. 410.
- 3951 - „Показывает (Ап. Павел) таинственно и скрытно, толкует это место Аммоний, что Отец и Бог и Сын Его Иисус, Бог Слово, составляют одно, потому что он не сказал „могущим“ во множественном числе, но, сказав „могущему“, единственным числом показал одно существо, так что из этих слов Павловых, сказанных в назидание церковей асийских, мы узнаем о едином существе Отца и Сына, и что Они Двое и существуют ипостасно, и отличаются не просто только именами, но воистину существуют ипостасно“. – Cramer. Catena etc. Pag. 340. Ἀρμονίου.
- 3952 - Meyer. Op. cit. S. 410.
- 3953 - Λόγος τῆς χάριτος – genetivus objectivus, т. е.: слово о благодати.
- 3954 - Деян.20:24.

- 3955 - Евр.4:12–13.
- 3956 - К θεῶν относят: Luther, Besa' Calvin, Grotius, Wolf, Bengel, De-Wette и др.
- 3957 - Это делают: Erasmus, Heinrichus, Kvinoel, Lange и др.
- 3958 - Мф.5:5; Гал.3:18; Еф.1:14; 1Пет.1– Kvinnel. Op. cit. pag. 702. – Cf. Meyer. Op. cit. s. 410.
- 3959 - Stier (op. cit. S. 138) усматривает ее в последних словах речи о будущем царстве, как о туне даруемом даре.
- 3960 - Деян.20:33–34.
- 3961 - Мф.10:10; 1Кор.9:7–11:13:14; 1Тим.5:18.
- 3962 - 1Кор.9сл.; 2Кор.11сл.; 12сл.; 2Фес.3сл.
- 3963 - Cramer. Catena etc. Pag 341: Διδύμου.
- 3964 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 262.
- 3965 - Деян.18:3.
- 3966 - Καὶ τοῖς οὖσιν вместо: καὶ ταῖς τῶν ὄντων – это, так называемая, oratio variata. – Winer. Grammatik etc. p. 64.
- 3967 - Деян.20:35.
- 3968 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 266.
- 3969 - Так толкуют: Erasm., Calvin, Beza, Grotius, Calov., Er. Schmid, Bengel, Neauder, Baumgarten и др.
- 3970 - Kvinoel (op. cit. pag. 705) ἀσθινοῦντες sunt pauperes, inopes, qui non possunt laborando sibi ad vitam tuendam necessaria comparare.
- 3971 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 266.
- 3972 - Constitt. Ap. IV, 3, § 1.
- 3973 - Clement R. 1Cor. 2.
- 3974 - Мысли, подобные приведенной, встречаются и у классиков. Artemidor. Onirom. IV, 3: δωρεῖσθαι καὶ δίδοναι κρεῖττον ἢ λαμβάνειν. Ael. II V. XIII, 13; ἄμεινόν ἐστι πλουτίζειν ἢ πλοντεῖν. Aristot. Nicom. IV, 1; μᾶλλον ἐστι τοῦ ἐλευθέρου τὸ δίδοναι, οἷς δεῖ, ἢ λαμβάνειν ὅθεν δεῖ. Athen. VIII, 5; ἀνόητος ὁ δίδους, ἐτυχὴς δ'ὁ λαμβάνων (противоположение). – Kvinoel. Op. cit. Pag. 704. Cf. Meyer. Op. cit. S. 412.
- 3975 - Деян.7:60; 21:5.

- 3976 - Деян.20:36.
- 3977 - Деян.20:32.
- 3978 - Деян.20:37.
- 3979 - Деян.20:38.
- 3980 - Деян.21:1.
- 3981 - Ср. 1Макк.15:23.
- 3982 - Plinius. II. N. V, 36.
- 3983 - Ibidem. XV, 18; XVII, 30. Страбон. География. XIV, 2, §

19.

- 3984 - Horat. Od. IV, 13:7.
- 3985 - Athen. XV, 688.
- 3986 - Страбон. География. XIV, 2, § 19. Стр. 672.
- 3987 - Там же.
- 3988 - Деян.21:1.
- 3989 - Страбон. Географ. XIV, 2, § 12. Стр. 669. Diod Sicul. IV,

60.

- 3990 - Plin. H. N. XXXIV, 41.
- 3991 - Страбон. Геогр. XIV. 3 § 6.
- 3992 - Plinius. H. N. V, 28. Ptolom. V, 3. § 3.
- 3993 - Страбон. Там же.
- 3994 - Деян.20:13:16.
- 3995 - Деян.20:3.
- 3996 - Деян.20:2.
- 3997 - Деян.21:3.
- 3998 - Деян.21:4.
- 3999 - Св. Иоанн Златоуст, Цит. твор. Стр. 268.
- 4000 - Деян.20:16.
- 4001 - Деян.21:7.
- 4002 - Деян.20:23.
- 4003 - Деян.21:4.
- 4004 - Деян.20:22.
- 4005 - Деян.21:5.
- 4006 - Деян.20:36.

- 4007 - Деян.21:6.
- 4008 - Деян.21:7.
- 4009 - На сухопутное путешествие указывают слова, ἐξελθόντες ἦλθομεν, вышедши, т. е. из корабля, пришли. – Деян.21:8.
- 4010 - Деян.21:8.
- 4011 - Деян.6:5.
- 4012 - Деян.8:5–8:12–13. – Cf. Constitt. Apost. VI, 7.
- 4013 - Деян.8:26–39.
- 4014 - Деян.8:40.
- 4015 - Деян.21:8.
- 4016 - Meyer. Cit. op. S. 417.
- 4017 - Еф.4:11. – Wahl. Clavis Novi Testam. etc. Tom. 1, pag. 646; Kuinoel. Op. cit. Pag. 709; Meyer. Op. cit., S. 417.
- 4018 - 2Тим.4:5.
- 4019 - Eusebius. Hist. Eccl. III, 37; V. 9 – „Omnis apostolus evangelista, non omnis evangelista apostolus sicut Philippus“. Pelagius.
- 4020 - Деян.21:8.
- 4021 - Деян.21:9, ср. Деян.2:17.
- 4022 - Деян.21:4:10.
- 4023 - Бл. Феофилакт. Толкование на Деяния. Стр. 253. – Cf. Gramer. Catena etc. Pag. 344, Αρμόνίου. – Поликрат у Евсевия (История Церк. III, 31; V, 24) говорит об одном Филиппе, которого он называет апостолом; у него было три дочери, из коих одна уже умерла, а две были престарелыми девицами. Есть ли Апостол Филипп Поликрата, имевший трех дочерей, одно лицо с благовестником Филиппом Деяний, у которого было четыре дочери девицы? Wieseler предполагает, что Деян.21 есть неподлинная глосса, вставленная каким-либо читателем, отождествившим обоих Филиппов. Но это предположение не подтверждается ни одним из древних кодексов. Olshausen же предполагает, что Поликрат у Евсевия под именем «Апостола Филиппа» понимает именно „Филиппа благовестника“, слово же «апостол» он употребляет в обширном смысле. Но это мнение

не основательно. Нужно, скорее, предположить, что благовестник Филипп и его четыре дочери-пророчицы Деяний совершенно отличны от Апостола Филиппа и его трех дочерей, которые были просто благочестивыми девицами, но не пророчицами. Тот же Поликрат у Евсевия (Истор. Ц, V, 17) упоминает при случае об этих четырех пророчицах-дочерях Филиппа-благовестника, имея в виду именно Деян.21(Ист. Церк. III, 37). Значит, и сам Поликрат их различал.

4024 - Деян.21:10.

4025 - Деян.21:15. «...после сих (ср. 10) дней».

4026 - Деян.14:27.

4027 - Деян.21:10.

4028 - Meyer. Cit. op. S. 418.

4029 - Деян.21:11.

4030 - Ис.20:2–3; Иер.13сл.; 27сл.; Иез.4:1–13; 12:3:7; Ос.1сл.

4031 - Некоторые кодексы и переводы, каковы, напр., Sah. Сор. Syr-P. S. H. L. P. Chi9:379 читают вместо ἑαυτοῦ – αὐτοῦ. Чтение – неверное, ввиду слов пр. Агава, «мужа, чей этот пояс...» и пр.

4032 - Деян.21:11.

4033 - Предсказание пророка сбылось в точности: в силу возмущения иудеев (свяжут иудеи), Апостола заключили в узы (Деян.21:27–33) и отправили на римский суд (23:24).

4034 - Деян.20:23.

4035 - Деян.20:23:21:4.

4036 - Деян.21:13.

4037 - Деян.21:12.

4038 - Деян.21:11.

4039 - Бл. Феофилакт Чит. твор. Стр. 254.

4040 - Св. Иоанн Златоуст. Чит. твор. Стр. 269.

4041 - Gramer. Catena etc. Pag. 346. Διδύμων.

4042 - Деян.21:13.

4043 - Gramer. Catena etc. Pag. 344. Διδύμων.

4044 - Ibidem.

4045 - „Должно заметить, что необходимо отвращаться от тех, которые препятствуют делать что-нибудь прекрасное, даже если бы они стали и плакать. Следует удаляться от матерей и отцов, так препятствующих детям“. Gramer. Catena etc. Pag. 346: Αρμωνίου.

4046 - Деян.21:14. – Ср. Мф.6:10; 26:42; Лк.11:2; 22:24.

4047 - Деян.19:31.

4048 - Деян.9:25.

4049 - Св. Иоанн Златоуст. Цит. твор. Стр. 268–269.

4050 - Так читают: χ . A. B. E. L. P. Gatt. Chr.9:381 Euthal 418 et 440. Thphyl-a. Thphyl-b com.

4051 - Деян.21:15.

4052 - Деян.21:16.

4053 - Деян.21:16.

4054 - Ael. V. H. III. 19, Athen. VI, 264.

4055 - 1Тим.3:6.

4056 - Деян.2:5; 11:20.

4057 - Деян.13:14.

4058 - Указатель цитат из Библии, Указатель лиц и географический указатель (стр. 490–519), а также Содержание (I–IV), см. в оригинале журнала на сайте – примечание электронной редакции.